

LEVENDE HÅP

Bjarte Leer-Salvesen

LEVENDE HÅP

**En praktisk-teologisk analyse av 51 presters
forkynnelse ved gravferd**

Avhandling for graden philosophiae doctor (PhD)

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Universitetet i Agder

2011

Doktoravhandlinger ved Universitetet i Agder 36

ISSN: 1504-9272

ISBN: 978-82-7117-695-2

Bjarte Leer-Salvesen, 2011

Trykk: Trykkeriet, Universitetet i Agder, Kristiansand

Forord

Arbeidet med prosjektet startet vinteren 2007, da jeg fikk tildelt et fire måneders kvalifiseringsstipend ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Etter denne perioden rakk jeg akkurat å bli ansatt som stipendiat i kontekstuell teologi ved Høgskolen i Agder i august 2007, før institusjonen skiftet navn til Universitetet i Agder måneden senere. Takk til gode kolleger ved TF og UiA, spesielt de jevnlige samlingene med professorer og medstipendiater ved UiA har vært en nyttig ressurs i skriveprosessen. Og en særlig takk til Universitetsbiblioteket i Agder generelt, og fagansvarlig Hilde Daland spesielt, for god bistand og faglige tips.

Undersøkelsen kunne ikke blitt gjennomført uten den konstruktive blandingen av kritikk og oppmuntring fra mine to veiledere, hovedveileder Jan-Olav Henriksen og biveileder Pål Repstad. Det er ikke alle stipendiater forunt å ha slike inspirerende samtalepartnere, og våre mange treffpunkt har vært til uunnværlig støtte i arbeidet. I den utfordrende sluttfasten har jeg hatt stor nytte av lesningene til Paul Leer-Salvesen, Kjartan Leer-Salvesen, Hans Olav Lahlum og Olav Hovdelien.

Takk til *Societas Homiletica* og Mogens Lindhardt for en inspirerende homiletikk-konferanse i København, 20-25 juni 2008, og til Det teologiske Menighetsfakultetet for et nyttig metodekurs våren 2009.

Jeg er svært takknemlig for å ha vært en del av et usedvanlig inspirerende kontorfellesskap, først i ”bomberommet” og så på ”Knausen”. I tillegg har instituttleder Årstein Justnes vært en viktig støttespiller i prosjektperioden. Den største takken rettes likevel til de 51 prestene som deltar i undersøkelsen. Takk for det innholdsrike materialet som har resultert i denne boken.

|

Bjarte Leer-Salvesen

Dovre, mars 2011

1: TEMA, BEGRUNNELSE, METODE OG DISPOSISJON.....	11
1.1 Temaområde, hovedmål og problemstilling	11
1.2 Valg av materiale.....	14
1.2.1 Om valget av gravtaler som empirisk materiale.....	14
1.2.2 Om å lese gravtalene i dialog med Jürgen Moltmanns teologi	16
1.3 Forskningsoversikt, kasualiadebatten og plassering av prosjektet.....	18
1.3.1 Forskningsoversikt	18
1.3.2 Kasualiadebatten.....	24
1.3.3 Jürgen Moltmann	28
1.3.4 Plassering av prosjektet	29
1.4. Vitenskapsteori, metode og analysestrategi	30
1.4.1 Ontologi og epistemologi	30
1.4.2 Undersøkelsen som strategisk praktisk teologi.....	31
1.4.3 Valg av kvalitativ metode	36
1.4.4 Innsamling av gravtalene	37
1.4.5 Frafallsanalyse	40
1.4.6 Analysestrategi og arbeidet med materialet	42
1.4.7 Kildekritiske problem og tolkningsproblem.....	45
1.5 Definisjoner.....	49
1.6 Utdypning av forskningsspørsmålene	54
1.7. Kvalitetskriterier	59
1.7.1. Relevans	59
1.7.2. Validering	59
1.7.3. Sannhet.....	60
1.8. Etske overveielser	61
1.9 Avhandlingens videre disposisjon.....	63
2: HISTORIKK, GENRE OG KONTEKST.....	65
2.1 Historisk skisse	65
2.2 Genrebeskrivelse	67
2.2.1 Minneord	67
2.2.2 Andakt	69
2.3 Gravtalenes kontekst	69
3: MINNEORD	75
3.1. Kort om minneordenes oppbygning	77
3.2 Hvem henvender prestene seg til?	79
3.3 Innlednings- og avslutningsformuleringer	87
3.4 Det gode livet	93

3.4.1 Mellommenneskelige relasjoner	94
3.4.2 Jobb og selvrealisering	96
3.4.3 Kristen tro og trospraksis	98
3.5 Det vonde livet	101
3.5.1 Savnet etter sine kjære	102
3.5.2 Sykdom og svekket helse	104
3.5.3 Kriser og negative egenskaper	105
3.6 Ulike omtaler av dødsfallet.....	107
3.7 Hvem forkynner hva i minneordene?.....	115
3.8 Sammenfatning.....	118
4: ANDAKTENES GUDSBILDER	121
4.1 Oppbygning og innledning	121
4.1.1 Andaktenes oppbygning.....	122
4.1.2 Andaktenes innledning	124
4.2 Gud som skaper.....	128
4.2.1 Guds gode gaver.....	130
4.2.2 Skapelsen som kjærlighetshandling.....	135
4.2.3 Jesu jordiske liv: guddommen som en del av det skapte.....	137
4.2.4 Guds velsignelse	139
4.2.5 Hvem henvender prestene seg til der Gud som skaper omtales?.....	142
4.2.6 Skapelse og håp	142
4.2.7 Moltmanns skapelsesteologi.....	145
4.2.8 Guds velsignelse og kasualiadebatten.....	152
4.2.9 Hvem forkynner hva om Gud som skaper?.....	157
4.2.10 Sammenfatning	159
4.3 Korset: innledende bemerkninger	161
4.4 Lidelsen og døden i korshendelsen	163
4.4.1 Lidelsen og døden som solidaritetserklæring	164
4.4.2 Korshendelsen og menneskets synd.....	169
4.4.3 Åpen omtale av korsdøden.....	174
4.5 Oppstandelsen	178
4.5.1 Seiersmotivet	179
4.5.2 Oppstandelsen som vendepunkt og/eller konfliktløsning.....	181
4.5.3 Håp for det hinsidige	183
4.5.4 Oppstandelsen for alle eller for de kristne?	185
4.6 Jürgen Moltmann om Jesu lidelse, død og oppstandelse	186
4.6.1 Det dialektiske korset som teologiens utgangspunkt	186
4.6.2 Korset som en eskatologisk hendelse.....	188
4.6.3 Det trinitariske korset.....	189
4.6.4 Guds kjærlighet og korshendelsen.....	192
4.6.5 Korset som solidaritetserklæring	195
4.6.6 Jesu død for våre synder.....	201
4.6.7 Oppstandelsen	204
4.7 Hvem forkynner hva om korshendelsen?	207
4.8 Sammenfatning: korshendelsen	209

5: MENNESKESYN	213
5.1 Omtale av avdøde i andaktene	214
5.2 Mennesket som fellesskapsvesen og skapt i Guds bilde	215
5.3 Det syndige og begrensede mennesket.....	217
5.4 Troen og dåpen.....	221
5.5 Moltmanns menneskesyn.....	226
5.5.1 Moltmanns vektlegging av mennesket som relasjonsvesen.....	226
5.5.2 Moltmann om det syndige og det begrensede menneske	228
5.5.3 Moltmanns forståelse av den kristne tro.....	232
5.6 Hvem forkynner hva om mennesket?.....	234
5.7 Sammenfatning.....	237
6: DØDEN	239
6.1 Omskrivninger av døden	240
6.2 Kampmotivet	242
6.3 Døden som befrier	244
6.4 Dødens begrensede makt	246
6.5 Jürgen Moltmanns forståelse av døden.....	247
6.5.1 Fiendemotivet og døden som relasjonsbrudd	247
6.5.2 Kunsten å dø.....	250
6.5.3 Døden unndrar seg forklaring.....	252
6.6 Hvem forkynner hva om døden?	256
6.7 Sammenfatning.....	257
7: ETTERLIVET	259
7.1 Oppstandelsen	260
7.2 Bilder på etterlivet.....	262
7.3 Etterlivets relasjonelle karakter	264
7.4 Håpet om etterlivet og hvem det rettes mot	267
7.5. Dommen og dommens dobbelte utgang.....	270
7.6 Moltmann om etterlivet	273
7.6.1 Dommen	273
7.6.2 Gudsriket	275
7.6.3 Gudsriket som en hinsidig og/eller dennesidig størrelse	280
7.7 Hvem forkynner hva om etterlivet?.....	284
7.8 Sammenfatning.....	286

8: ANALYTISK SAMMENFATNING OG KONKLUSJON.....	287
8.1 Spor av ulike forsoningslærer	288
8.2 Hvem forkynner hva i gravtalene? – en analytisk oppsummering	298
8.2.1 Kvinnelige og mannlige prester.....	299
8.2.2 Agder og Telemark og Oslo bispedømme	304
8.3 Konklusjon.....	309
Forskningsspørsmål 1: Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håpsforkynnelsen?	309
Forskningsspørsmål 2: Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?	313
Forskningsspørsmål 3: Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?	315
Forskningsspørsmål 4: I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et <i>hinsidig</i> og et <i>dennesidig</i> håp?	317
Forskningsspørsmål 5: I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et <i>inkludert</i> og et <i>ekskludert</i> håp?	319
8.4 Tre typer begravelsestaler: et normativt utblikk	322
8.4.1 Den kerygmatiske gravtalen	322
8.4.2 Den terapeutiske gravtalen.....	324
8.4.3 Den velsignende gravtalen	325
SAMMENDRAG	330
LITTERATUR	335
Vedlegg 1:	347
Vedlegg 2:	349
Vedlegg 3.....	350
Vedlegg 4.....	351

1: Tema, begrunnelse, metode og disposisjon

1.1 Temaområde, hovedmål og problemstilling

Hvert år dør om lag 40 000 personer i Norge. I over 90 % av disse tilfellene velges Den norske kirkes ordning for gravferd.¹ Denne prosentandelen er både høy og stabil sammenlignet med kasualiahandlingene dåp, konfirmasjon og vigsel, samtidig som et større lag av befolkningen hører presten forkynne ved kisten enn fra prekestolen søndag formiddag.² At nordmenn i stor grad benytter Den norske kirkes gravferdsritual når de skal ta avskjed med sine kjære, gjør det interessant å rette oppmerksomheten mot presters forkynnelse ved gravferd.³

I forkynnelsen kommer prestenes teologi til uttrykk,⁴ og denne teologien justeres i møte med ulike kontekster. En menighetsprest i Den norske kirke, som kan tenkes å holde andakt på et eldresenter, ha konfirmasjonsundervisning, gravferd og vigsel før høymessen søndag, møter disse ulike kontekstene hver arbeidsuke. Og alle forsamlingene presten møter er unike. Et sted møter hun personer som deltar aktivt i menighetsarbeid, et annet sted reagerer de negativt når presten kommer på besøk. Forkynnelsen justeres i møte med disse ulike forsamlingene, det er få prester som ikke er kontekstsensitive også i teologisk forstand. Sorgen og gleden legger føringer for hvordan evangeliet forkynnes, og ingen holder samme tale i bryllup og begravelse.

Like selvsagt er det også vesentlige likheter i prestens forkynnelse en normal tjenesteuke. I de ulike sammenhengene er presten bundet av det samme ordinasjonsløftet: hun skal forkynne evangeliet i overensstemmelse med bibel og

¹ Selv om oppslutningen rundt Den norske kirkes ordning for gravferd er relativt stabil, noe både Den norske kirke og departementet understreker, kan en likevel lese en viss prosentvis tilbakegang. I 2005 fikk 93,4 % av alle døde en statskirkelig gravferd (Tanggaard, P. "Statistikk for Den norske kirke", 2005), mens tallet i 2006 var på 92 % (*Kulturdepartementet St.prp. nr. 1* [2007-2008], s. 159.) I 2008 blir det prosentvise tallet beskrevet som "stabilt på noe over 90 %". *Det kongelige Kultur- og Kirkedepartementet, Prop. 1. S.* (2009-2010), s. 171. En del av denne prosentvise tilbakegangen skyldes katolske og muslimske innvandrergrupper.

² For en oversikt over oppslutning rundt kirkens kasualiahandling i 2008, se *Det kongelige Kultur- og Kirkedepartementet, Prop. 1. S.* (2009-2010), s. 171.

³ I undersøkelsen brukes ordene gravferd og begravelse synonymt, som en samlebetegnelse for kremasjoner og kistebegravelser (inhumasjon). De stedene det likevel skilles mellom disse begravelsesformene, benyttes henholdsvis kremasjon og kistebegravelse. Den norske kirkes ordning for gravferd har for øvrig samme liturgi for begge begravelsesformene, dog med ulik avslutning alt etter om kisten skal senkes ned ved graven eller kremasjon skal finne sted på et senere tidspunkt, se vedlegg 4. Begrepet bisettelse, som oftest benyttes som navn på begravelsesformen kremasjon, men som også kan vise til seremonier andre steder enn i kirke/kapell (som i hjemmet), benyttes ikke i undersøkelsen.

bekjennelse. Og i møte med ulike grupper av pårørende er presten i hver begravelse bundet av den samme gudstjenesteboken, der det står:

2. Gravferd etter kirkens ordning er en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. I den liturgiske utforming av handlingen uttrykker kirken det grunnleggende i den kristne tro: at mennesket er Guds skapning, at Gud gjennom Jesu Kristi død og oppstandelse og troen på ham har lagt grunnlaget for menneskets frelse, at det på dommens dag skal stå til ansvar for sitt liv, og at det skal gjenreises i legemets oppstandelse.

3. Gjennom valg av skriftlesninger, bønner og salmer og det som ellers sies og gjøres, skal alle som har ansvar for eller medvirker til gravferdshandlingen, bidra til at det bibelske budskap kommer til uttrykk i sin fylde.⁵

Hver gang presten forretter ved en begravelse står hun til ansvar for ”de alminnelige bestemmelsene” i Den norske kirkes ordning for gravferd, samtidig som hun også står til ansvar for det konkrete møte med pårørende etter et dødsfall. Dette dobbelte ansvarsområdet har gravferden til felles med de andre kasualiahandlingene.

Gudstjenesteboken angir i generelle ordelag hva som er ”det grunnleggende i den kristne tro”, men presten må selv ta utgangspunkt i den konkrete situasjonen for å kunne forkynne håp og trøst i hvert enkelt tilfelle. I dette møte kan presten benytte bibeltekster og annet kristent tradisjonsstoff som ressurser i forkynnelsen. Hvordan prestene vektlegger ulike temaer innen ”det grunnleggende i den kristne tro”, og hvordan prester i en begravelse forkynner håp i møte med døden, er spørsmål jeg skal fokusere på i denne undersøkelsen.

I en begravelse forkynner presten til pårørende som har mistet en av sine. Hvis ikke representanter for de pårørende selv ønsker det, er det presten som holder minneord om avdøde. Og etter minneordene og påfølgende skriftlesninger holder presten en kort andakt.

I det følgende skal jeg analysere minneordene og andaktene til 51 prester fra Oslo og Agder og Telemark bispedømme. Og da temaet for undersøkelsen er prestenes

⁴ ”Preaching is doing theology”, Buttrick, D. *Homiletic Moves and Structures* (1988) s. 193

⁵ Punkt 2 og 3 i ”Gravferd – alminnelige bestemmelser”. Fra *Gudstjenestebok for Den norske kirke, del II*. Sist endret 9. november 2002. Jf. rsk. Kirkerådet 2/2003

håpsforkynnelse, analyseres talene i dialog med håpsteologen Jürgen Moltmann.⁶
Hovedmålet med undersøkelsen er:

Å gi en praktisk-teologisk analyse av hvordan 51 prester forkynner håp i Den norske kirkes gravtaler.

Med prester menes menighetsprester⁷ i Den norske kirke, og med gravtaler menes både minneord og andakt, henholdsvis punkt 6 og 10 i Den norske kirkes ordning for gravferd.⁸ Jeg har stilt opp følgende problemstilling for dette arbeidet:

Hvilke teologiske tema vektlegger 51 prester i forkynnelsen av håp i Den norske kirkes gravtaler?

For å gjøre problemstillingen forskbar velges følgende forskningsspørsmål eller underproblemstillinger.⁹ Jeg vil for øvrig gi en mer utførlig redegjørelse for forskningsspørsmålene under punkt 1.6

1. Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håpsforkynnelsen?
2. Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?
3. Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?
4. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *hinsidig* og et *dennesidig* håp?¹⁰
5. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *inkludert* og et *ekskludert* håp?¹¹

⁶ Bruken av Jürgen Moltmann skal klargjøres senere i dette kapitlet. Allerede på dette stadiet kan jeg antyde at jeg vil benytte meg av modellen til den praktiske teologen Don S. Browning, som ser teologisk refleksjon som en tredelt prosess fra praksis, til teori og tilbake til praksis. I min undersøkelse tar jeg utgangspunkt i prestenes gravtaler som praksis, reflekterer teoretisk over denne praksisen i dialog med Moltmanns håpsteologi, med det mål å skaffe ny innsikt som kan resultere i bedre praksis.

⁷ Institusjonsprester, som sykehusprester og fengselsprester, er ikke med i denne undersøkelsen selv om denne yrkesgruppen – og da særlig sykehusprestene – forretter ved begravelser. Heller ikke diakoner og proster som forretter ved begravelser er med i undersøkelsen.

⁸ Da minneordene analyseres som en del av prestenes håpsforkynnelse, har jeg en vid definisjon av begrepet forkynnelse. Prestens forkynnelse innbefatter minneordene så vel som andaktene. En prests minneord er forkynnelse all den tid det er en tale holdt av forrettende prest.

⁹ Begrepene forskningsspørsmål og underproblemstillinger brukes synonymt, og viser til de følgende fem spørsmålene.

¹⁰ Termene *hinsidig* og *dennesidig* håp redegjøres for under kap. 1.5. En kort definisjon er at jeg med et *hinsidig* håp mener håp som knyttes til forestillinger om et mulig etterliv, mens et *dennesidig* håp ikke innbefatter forestillinger om et mulig etterliv.

Nedenfor følger en kort redegjørelse for valg av materiale, både gravtalene som empirisk materiale (1.2.1) og valget av Jürgen Moltmann (1.2.2) som den teologen gravtalene leses i dialog med. Dernest presenteres tidligere forskning (1.3.1), herunder protestantiske teologers debatt rundt kasualiahandlinger (1.3.2) og tidligere forskning på Moltmanns teologi (1.3.3), samt en foreløpig plassering av undersøkelsen i lys av denne forskningen (1.3.4). Denne plasseringen argumenterer jeg mer utfyllende for i den påfølgende redegjørelsen for vitenskapsteori, metode og analysestrategi (1.4). Videre definerer jeg enkelte sentrale begrep i avhandlingen (1.5), særskilt hva jeg i avhandlingen mener med begrepet håp, før jeg gir en utfyllende presentasjon av de aktuelle forskningsspørsmålene (1.6). Avslutningsvis redegjør jeg for undersøkelsens kvalitetskriterier (1.7) og etiske overveielser (1.8), etterfulgt av avhandlingens videre disposisjon (1.9).

1.2 Valg av materiale

1.2.1 Om valget av gravtaler som empirisk materiale

Gravtaler viser på en unik måte hvordan prester i Den norske kirke forkynner håp til pårørende som har mistet en av sine. Av den grunn var det, etter mitt syn, nødvendig å velge nettopp dette empiriske materialet for å kunne besvare undersøkelsens problemstilling på en tilfredsstillende måte. Jeg kontaktet prester som tjenestegjør i Oslo og Agder og Telemark bispedømme i Den norske kirke, og spurte dem om å oversende manuskript primært fra den forrige, sekundært fra den etterfølgende gravferden prestene forrettet ved. Jeg valgte disse bispedømmene da de gir meg empiri fra ulike sider av norsk menighetsliv, samtidig som en konsentrasjon rundt to bispedømmer muliggjør en komparasjon dem imellom. I avhandlingen *Folkekirke og trosfelleskap* (1996) angir Harald Hegstad tre ulike menighetstyper som kan sies å fange inn store deler av bredden innen Den norske kirke: folkekirkemenigheten, bedehusmenigheten dominert av vekkelseskristendom og menigheter dominert av offisielle kirkelige strukturer.¹² Folkekirkemenigheten karakteriseres ved at den ikke har et klart skille mellom en aktiv kjerne av menighetsmedlemmer og en mer passiv periferi. Slike menigheter finnes representert i begge bispedømmene, men er dog mer utbredt i Telemark og Oslo enn i Agder. Hegstad opererer også med menigheter preget

¹¹ Termene inklusivt og eksklusivt håp redegjøres for under 1.5. En kort foreløpig forklaring er at jeg med inklusivt håp mener at presten forkynner et håp til alle de pårørende, mens presten med en eksklusiv håpsforkynnelse skiller mellom "kristne" og "ikke-kristne" ved å forkynne håp for den første gruppen.

av vekkelseskristendom, og som har tett samarbeid med bedehus og kristelige organisasjoner. For å finne slike menigheter var det nærliggende å se mot Sør- og Vestlandet, og valget falt på Agder. Den siste menighetstypen er ifølge Hegstad preget av en aktiv kjernemenighet som, i delvis motsetning til forrige menighetstype, arbeider innenfor den offisielle kirkelige struktur. For å innhente empiri fra denne kategorien pekte Oslo seg ut som et naturlig bispedømme. Selv om denne tredelingen nødvendigvis er en forenklet og skjematisk fremstilling av de mange ulike menighetstypene innen Den norske kirke, vil jeg både hevde at Hegstads typeinndeling fanger opp sentrale trekk ved Den norske kirkes menighetslandskap og at mitt valg av bispedømmer dekker de ulike kategoriene på en adekvat måte.¹³ Dessuten fører valget av de to bispedømmene til at jeg i en forstand har mulighet til å fange ”ytterpunktene” i Den norske kirke. Med dette mener jeg at Agder (særskilt Vest-Agder) er de fylkene med størst oppslutning rundt statskirkelige seremonier (og også stor deltakelse i gudstjenestelivet og møtevirksomheten til andre kristne trossamfunn), mens Oslo har en tilsvarende lav deltakelse.¹⁴

Jeg kunne valgt annerledes ved å velge for eksempel Bjørgvin eller Stavanger for å finne menigheter med nær tilknytning til vekkelseskristendom, eller for eksempel Hamar eller Nidaros for å finne folkekirkemenigheter. Mitt valg avhenger imidlertid også av ønsket om en nærhet mellom forskningsinstitusjonen – Universitetet i Agder – og de aktuelle prestene. Av den grunn skilte Agder og Telemark og Oslo seg ut som de mest aktuelle bispedømmene.

Som jeg skal redegjøre for nærmere i metodedelen, har jeg fått tilsendt både ferdigstilte manuskript og mer stikkordmessige notater som har vært utgangspunkt for de faktiske talene.¹⁵ Selv om hovedtyngden av forskningsspørsmålene fokuserer på elementer fra andaktene, har jeg også valgt å innhente minneord i den grad prestene selv har forfattet disse. Jeg valgte å gjøre dette dels fordi en analyse særlig av forskningsspørsmål 2 og 3 blir ufullstendig uten minneordene. Dessuten er overgangen mellom de to talene glidende i flere tilfeller – noe som, etter mitt syn, gjør det problematisk å analysere den ene talen uten å ta hensyn til den andre.

¹² Hegstad, H. *Folkekirke og trosfelleskap* (1996), s. 7

¹³ Med forenkling mener jeg at de tre menighetstypene kan sies å være ytterpunkter i forhold til de fleste menigheter i Den norske kirke, som ofte har innslag av alle tre menighetstypene.

¹⁴ Se Haakedal, E. ”*Det er jo vanlig praksis hos de fleste her-*” (2004), ss. 28-33 og Henriksen, J-O og Repstad, P. *Mykere kristendom?* (2005), ss. 13-14 og 63-64.

¹⁵ I avhandlingen peker formuleringene talene/minneordene/andaktene tilbake på de skriftlige manusene. Talene slik de faktisk lød i de aktuelle gravferdene, har jeg ikke tilgang til.

Prestene har besvart et enkelt spørreskjema med informasjon om seg selv (alder, kjønn og utdanningsinstitusjon) og de aktuelle gravferdene talene er holdt i (begravelsesform, personer til stede, skriftlesninger, musikkinnslag og eventuelle innslag fra pårørende).¹⁶ Dette spørreskjemaet gir meg opplysninger både om prestene og gravtalenes kontekst i den aktuelle kirkelige handlingen. Det var i denne sammenheng spesielt viktig å avklare forholdet mellom minneordene og eventuelle innslag fra de pårørende, siden empirien som benyttes i undersøkelsen skal ha blitt forfattet av prestene.¹⁷ Uten at jeg selv har vært til stede i de aktuelle gravferdene gir det innsamlede materialet, slik jeg ser det, tilstrekkelig informasjon i arbeidet med problemstillingen og forskningsspørsmålene.

1.2.2 Om å lese gravtalene i dialog med Jürgen Moltmanns teologi

Jeg leser gravtalene i dialog med forfatterskapet til den protestantiske teologen Jürgen Moltmann (1926 -). Moltmann er professor emeritus i systematisk teologi ved Universitetet i Tübingen. Jeg har valgt denne teologen da Moltmann har arbeidet dyptgripende med avhandlingens tema gjennom et langt og innholdsrikt forfatterskap. I tillegg til de seks utgivelsene som til sammen utgjør hans *Systematische Beiträge zur Theologie*¹⁸ (1979 – 1999), benytter jeg meg også av de tidlige verkene *Theology of Hope* (original: *Theologie der Hoffnung*, 1964) og *The Crucified God* (original: *Der gekreuzigte Gott*, 1972) som primærkilder. Det er i *Systematische Beiträge zur Theologie* at Moltmann arbeider mest dyptgripende med sentrale teologiske begreper og ser disse i innbyrdes sammenheng. I de to tidlige verkene har Moltmann i større grad reflektert teologisk ut ifra ett valgt fokuseringspunkt (henholdsvis håpet og korset). Jeg velger å benytte disse verkene som primærkilder på lik linje med *Systematische Beiträge zur Theologie* da de aktuelle fokuseringspunktene i *Theology of Hope* og *The Crucified God* på en særskilt måte treffer undersøkelsens tematikk slik den kommer til uttrykk i problemstillingen og forskningsspørsmålene. I tillegg til de åtte verkene som utgjør primærkildene, vil jeg imidlertid også trekke inn andre deler av hans forfatterskap der dette kan berike analysen. Dette gjelder fremfor alt

¹⁶ Dette redegjøres også nærmere for i kap. 1.4. Se for øvrig vedlegg 3.

¹⁷ Pårørende har nødvendigvis påvirket gravtalene – særlig minneordene – i sørgesamtalen forut for begravelsen. I de tilfellene hvor pårørende selv har forfattet minneordene faller disse utenfor min undersøkelse.

¹⁸ De aktuelle verkene er: *God in Creation* (1993, original *Gott in der Schöpfung* (1985)), *The Trinity and the Kingdom of God* (1993, original *Trinität und Reich Gottes* 1980), *The Way of Jesus Christ* (1990, original *Der weg Jesu Christi* 1989), *The Spirit of Life* (1994, original *Der Geist des Lebens* 1991), *The Coming of God* (2004, original *Das Kommen Gottes* 1995) og *Experiences in theology: ways and forms of Christian theology* (2000, original *Erfahrungen theologischen Denkens* 1999).

selvbiografien *A broad place - An autobiography* (Original *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*, 2006) og *The Experiment Hope* (original: *Das Experiment Hoffnung*, 1974). Andre bøker og artikler presenteres fortløpende.

Moltmann er særlig aktuell da han kombinerer en korscentrert teologi med en fremtidsorientert håpsteologi. Den korscentrerte teologien er dialektisk i og med at den ikke bare omhandler Guds (og menneskets) lidelse og død, men også oppstandelsen som peker frem mot håpet om det kommende gudsriket. Målet med å fokusere på disse punktene i forfatterskapet er å gi ny innsikt i gravtalenes teologi. Et moment som sannsynliggjør at dette kan være fruktbare fokuseringspunkt, er at også gravtalene står i et spenningsforhold mellom døden og det kristne håp – i og med at andaktene er fortolkninger av evangeliet i møte med pårørende som har mistet en av sine.

Moltmanns teologi kan dermed forstås som en annen type empiri¹⁹ som, i kraft av å beskjeftige seg med temaer som gjenfinnes i presters forkynnelse ved gravferd, kan gi besvarelsen av forskningsspørsmålene teologisk dybde. Det er imidlertid vesentlig å presisere at undersøkelsen er et praktisk-teologisk arbeid som benytter Moltmann for å gi økt forståelse for presters forkynnelse, og ikke et systematisk teologisk arbeid som benytter presters forkynnelse for å gi økt forståelse for Moltmanns teologi.

Selv om Moltmann er av de fremste, og også mest debatterte teologer i vår tid, er det viktig å understreke at jeg også kunne ha benyttet meg av andre teologiske forfatterskap, eller andre kristne kilder, i undersøkelsen. Da jeg velger å ta utgangspunkt i Moltmanns teologi, henger dette imidlertid sammen med det aktuelle forfatterskapets evne til å belyse problemstillingen. Særlig viktig i denne sammenheng er håpselementet, som både gjennomstrømmer det aktuelle forfatterskapet og min analyse av gravtalene. Moltmann er dermed i stand til å gi undersøkelsen et repertoar av teologiske temaer i møte med de fem forskningsspørsmålene.

Det er dessuten verdt å nevne at Moltmann har påvirket flere generasjoner prester siden utgivelsen av *Theology of Hope*. Hans konsepsjon, særlig hva gjelder forestillingen om apokatastasis, er debattert i teologiske og kirkelige kretser. Og håpsteologien generelt, og Moltmann som en fremtredende representant for denne retningen, har vært en dominerende teologisk strømning siden 1960-tallet.²⁰ Dette til

¹⁹ Dette argumenterer jeg mer utførlig for under 1.4.2.

²⁰ Med håpsteologi mener jeg ikke en bestemt teologisk skoleretning, men snarere en samlebetegnelse på et utvalg fremtredende teologer som Wolfhart Pannenberg, Johannes Metz, Carl Braaten og Moltmann. Som Jarle

sammen medfører at det er grunn til å tro at prester i Den norske kirke kjenner deler av Moltmanns teologi, og at enkelte prester sågar har formet sin teologi ved å knytte an til eller ta avstand fra denne.

1.3 Forskningsoversikt, kasualidebatten og plassering av prosjektet

I den følgende forskningsoversikten tydeliggjøres det i hvilken grad tidligere forskning er av relevans for undersøkelsen.²¹ I den grad forskningen er aktuell, blir publikasjonene omtalt senere i avhandlingen – noe som medfører at innholdet i de aktuelle bidragene ikke utbroderes på dette stadiet. Tilgrensende forskningsfelt som arbeider med tema av interesse for denne undersøkelsen, men som det i liten grad arbeides videre med, presenteres kortfattet. Forskningsoversikten har i så henseende også karakter av avgrensning.

Forkynnens funksjon i kasualiahandlinger generelt, og begravelser spesielt, har vært sterkt debattert og formet de siste tiårenes forskning på kasualiahandlinger. Dette medfører at en plassering av undersøkelsen vanskelig gjøres uten en redegjørelse for sentrale trekk ved denne debatten som i det følgende går under navnet ”kasualidebatten”.²²

1.3.1 Forskningsoversikt

Jeg plasserer hovedsakelig undersøkelsen i en skandinavisk forskningstradisjon, da det er klare likhetstrekk ved forkynnelsen ved gravferd i disse landene. Tatt i betraktning den dominerende posisjonen til Svenska Kyrkan, Den danske folkekirke og Den norske kirke i de skandinaviske landene, den store oppslutningen rundt disse kirkesamfunnenes gravferdsordninger og den sterke posisjon gravtalene har i disse liturgiene, er det gjort lite forskning på nordiske gravtaler. Den doktorgradsavhandlingen som er nærest beslektet med denne undersøkelsen, er *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003) av den svenske teologen Jan-Olof Aggedal. Han gjennomfører en kvalitativ, tematisk innholdsanalyse av 305

Stormark hevder i sin avhandling om Moltmann, tar håpsteologien utgangspunkt i Kants tredje spørsmål i *Kritik der reinen Vernunft*: Hva kan jeg håpe på? (til forskjell fra hva kan jeg vite, og hva bør jeg gjøre?). Stormark, J. *Kropp og identitet, - og håpet om nyskapelse* (2008), ss. 13-14. Dette medfører at håpsteologene, tross store forskjeller dem i mellom som medfører at jeg ikke mener det er riktig å kalle dette en skoleretning, har det til felles at eskatologien får en fremtredende plass i den teologiske refleksjon.

²¹ Jeg har en vid definisjon av hva jeg regner som forskning i det følgende, alt fra doktoravhandlinger til prekenlærer og korte artikler.

²² Det er selvsagt andre aspekter ved kirkens kasualiahandlinger som også har vært og er gjenstand for debatt, og med begrepet kasualidebatten trekker jeg nødvendigvis ut de elementene av tidligere og pågående forskningsdebatt som er av interesse for denne undersøkelsen.

svenske og finlandssvenske gravtaler, der han med vekt på tilhøreraspektet tar for seg temaer som også er aktuelle i denne avhandlingen (som gudsbilde, menneskesyn, døden og etterlivet). I så henseende er det et nært slektskap mellom de to avhandlingene. Av forskjeller kan nevnes at Aggedal vektlegger tilhøreraspektet og forholdet mellom prestenes forkynnelse i relasjon til det allmennkristne og det evangelisk-lutherske trospektiv, mens jeg i min undersøkelse fokuserer på prestenes forkynnelse i relasjon til en bestemt fagteolog. Aggedals prosjekt var for øvrig en del av et større forskningsprosjekt der Göran Gustafsson har levert flere bidrag til svensk begravningsforskning.²³ I 2009 gav Aggedal ut boka *I glädje och sorg*. Dette er en mer populærvitenskapelig bok som tar for seg presters forkynnelse ved bryllup og begravelser, hvor han også arbeider videre med tematikken fra avhandlingen. Også den danske teologen Einar Fog-Nielsen har gitt ut en populærvitenskapelig bok om begravningstaler med *At sige verden ret farvel* (2006). Fog-Nielsen analyserer 927 taler med vekt på begravningstalenes teologi, samt en plassering av disse talene i henhold til det danske kirkelandskapet.

Det finnes ingen tilsvarende studie av forholdene i Den norske kirke, selv om flere artikler og andre studier tar for seg begravningsriten og mer spesifikt presters forkynnelse ved gravferd. I det følgende redegjøres det kort for de viktigste av disse arbeidene, arbeider som også trekkes inn i den påfølgende analysen av minneordene og andaktene. Den artikkelen skrevet på norsk som i størst grad ligner denne avhandlingen hva gjelder en teologisk analyse av presters forkynnelse ved gravferd, er teologen Ingar Seierstads artikkel fra 1988: "Gravtaler i praksis". Her analyserer Seierstad gravtalene i lys av ulike forsoningslærer, og finner en overvekt av den klassiske forsoningslæren i forkynnelsen – mens også den subjektive forsoningslæren tematiseres i større grad enn den objektive forsoningslæren. Nåværende biskop i Møre, Ingeborg Midttømme, har skrevet den undersøkelsen hvis tittel sammenfaller klartest med det aktuelle temaet. I "Hvordan forkynnes det om det kristne håp ved gravferd?"²⁴ undersøker hun forkynnelsen ved 25 gravferder, hvor hun finner at trospektet er nedtonet i forkynnelsen: kun fire av 25 taler forkynte en sammenheng mellom det kristne håpet og troen på Gud eller Jesus, og bare i halvparten av begravelsene

²³ Eksempelvis Gustafsson, G. " "Kände prästen den döda? Känner sorgehusen prästen? Om personliga relationer vid begravningar" (2006).

²⁴ Midttømme, I. "Hvordan forkynnes det om det kristne håp ved gravferd?" (1999), MF/PF-oppgave, SPP. 1999

forkynnes det at det evige livet bygger på Jesus Kristus.²⁵ Denne undersøkelsen er skrevet i forbindelse med et SPP kurs (spesialkompetanse i praktisk prestedtjeneste).

I en artikkel fra 2001, stiller teologen Yngve J. Sagedal spørsmålet ”Har prester noe å si om livet etter døden?”²⁶ Sagedal analyserer 17 gravferdstaler fra Hallingdal, der han – som tittelen antyder – blant annet ser på forkynnelsen om etterlivet. To år senere undersøkte Carl H. Traaen hvordan den nye gravferdsliturgien ble praktisert i artikkelen ”Til ord skal du bli”. Traaen innhentet empiri fra 47 kirkebegravelser (samt to humanetiske begravelser). Fokuset i denne artikkelen er på hele liturgien, dog med et særlig fokus på minneordene og andaktene. Martin Ravndal Hauge, professor i GT, skrev en artikkel i Nytt Norsk Kirkeblad i 1998, ”Til genren liigprædiken”. Her kritiserer han den praksis han mener er gjeldende i Den norske kirke, at den biografiske skissen som tegnes i minneordene er strengt adskilt fra forkynnelsen i andaktene. Homiletikeren Rolv Nøtvig Jakobsen tematiserer gravferdshandlingen som teologisk utfordring i ”Sorglaust – tidlaust – livlaust? Offentleg sorg i eit (etter-) moderne samfunn” (1992). Her fremholder Nøtvig Jakobsen ”den dobbelte anamnese/ihukommelse”, ved å tolke minneordene og andaktene som to ulike minnetaler – i minneordene minnes avdøde og i andaktene minnes den korsfestede og oppstandne Jesus. Og i 1998 skrev teologen Sevat Lappegard artikkelen ”Minnetalens teologi”, der han med et skapelsesteologisk utgangspunkt argumenterer for verdien av å løfte frem avdødes (og de pårørendes) liv i forkynnelsen. Teologen Margrete Hovland Malterud arbeidet videre med Lappegards artikkel, da hun i 2007 skrev oppgaven *Minneordet – historien om et levd liv med evangeliet som tolkningsmetafor*.²⁷ De nevnte artiklene og undersøkelsene er relevante for mitt prosjekt i kraft av å tematisere ulike aspekter ved begravelser i Den norske kirke. Undersøkelsen til Sagedal er av særlig interesse hva gjelder forkynnelsen om etterlivet, Traaens artikkel er interessant i kraft av å være den som tar for seg flest aspekter ved gravferdsliturgien, dog med særlig fokus på minneordene og andaktene, mens Lappegaards skapelsesteologiske utgangspunkt er interessant både for analysen av minneordene og skapelsesteologien i andaktene.

I et samarbeid mellom Det teologiske fakultet og Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo, ble det i 2010 igangsatt et omfattende

²⁵ Traaen viser også til disse funnene i Traaen, C. H. ”Til ord skal du bli” (2003), s. 43.

²⁶ Sagedal, Y. J. ”Har prester noe å si om livet etter døden?” (2001).

²⁷ Malterud, M. H. *Minneordet – historien om et levd liv med evangeliet som tolkningsmetafor* (2007).

forskningsprosjekt om døden i tidlig protestantisk tradisjon under ledelse av professor Tarald Rasmussen.²⁸ Dette prosjektet er av historisk karakter, og selv om det innbefatter studier av begravelsestaler (likprekener) fra 1500- og 1600-tallet har det lite til felles med min samtidsstudie av presters forkynnelse.

Av større interesse for undersøkelsens tematikk er enkelte studier som tar for seg (ulike sider ved) temaet død. Den franske mentalitetshistorikeren Philippe Ariés gav i 1975 ut boka *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours* (svensk: *Døden. Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*), der han beskrives døden som den moderne tids største tabu. Denne boka står som et hovedverk i de fagdisiplinene som arbeider med ulike aspekter ved tanatologien,²⁹ men de siste tiårene har en rekke forskere beveget seg bort fra Ariés hovedtese ved å hevde at tabuiseringen av døden er på tilbakegang i det senmoderne samfunn. Som en representant for denne nyere forskningstradisjonen kan nevnes Tony Walter som i *The Revival of Death* (1994) kritiserer Ariés.³⁰ Av norsk forskning på temaet død er Olaf Aagedals (red) *Døden på norsk* (1994) av stor betydning. I denne boka finnes flere artikler av interesse for undersøkelsens tematikk, og Aagedal deler Walters syn på at tabuiseringen av døden er på tilbakegang i det moderne samfunn.³¹ Dette er imidlertid ikke tilfellet i Geirr Wiggens *Quando corpus morietur* (2000), som er en studie av norske dødsannonser fra forrige århundre der han med bakgrunn i sitt materiale mener å finne spor av en slik dødstabuisering.

Den franske etnografen Arnold van Gennep la grunnlaget for den moderne riteforskningen med *Les Rites de Passage* (1909). Her studerer han begravelser og andre riter, som går under fellesbetegnelsen overgangsriter, med vekt på separasjonsfasen, liminal/liminalietetsfasen og inkorporasjonsfasen. Forskning på overgangsritualer er en tverrfaglig disiplin, og da fokuset i min studie i liten grad er på begravelsen som overgangsritual vil jeg kun ved enkelte anledninger benytte meg av riteteoretikere. Ett unntak i så måte er Lars Johan Danbolts avhandling *De sørgende og*

²⁸ <http://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/pd/> (1. september 2010).

²⁹ Med tanatologi mener jeg læren om reaksjonene på det å skulle dø, både på individnivå og samfunnsnivå (inkludert samfunnets eventuelle tabuisering av døden).

³⁰ Walter, T. *The revival of death* (1994). Walter foretar en tredeling av hvordan mennesket forholder seg til døden. Han hevder at førmoderne forestillinger om døden fikk sin autoritet fra religionen. I det moderne samfunnet ble døden medisineret og skjult, mens autoritetspersonene i møte med døden var helsepersonell. I det senmoderne samfunnet er tabuiseringen av døden på retur, mens enkeltindividene – den døende og de pårørende – i større grad enn tidligere er autonome. Det er i denne sammenheng Walter kritiserer Ariés, selv om det må tillegges at han hevder at både førmoderne og moderne forestillinger om døden fremdeles er en del av det senmoderne samfunn.

begravelsesriten (1998). Dette er en religionspsykologisk studie av begravelsesriten betydning for sørgende mennesker, der han blant annet tar for seg van Genneps tre stadier.³² Danbolts avhandling har praktisk-teologisk relevans og han ser blant annet på gravferdsriten ut ifra begrepene relasjon og separasjon.³³

Tidligere forskning på det norske kirkelandskapet, særskilt forskjeller mellom Agder og Oslo, er av interesse for undersøkelsen. Av størst interesse er Universitetet i Agders prosjekt ”Gud på Sørlandet”, med bidrag som *Mykere kristendom?: sørlandsreligion i endring* (2005) av Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad og *Moderne Prester* (2005) av Paul Leer-Salvesen.³⁴ Også tidligere forskning på kvinnelige og mannlige prester, er av interesse, og her kan nevnes *Presterollen: en kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke* (1989) av Kirsten Almås m.fl. Denne forskningen er relevant for mitt prosjekt i og med at jeg avslutningsvis spør *hvem som forkynter hva* i møte med hvert enkelt teologisk hovedtema. Det må dog presiseres at min studie er praktisk-teologisk, ikke religionssosiologisk – selv om jeg benytter meg av innsikter fra tidligere religionssosologisk forskning.

I tillegg finnes det en rekke arbeider innen anvendt homiletikk som også tar for seg begravelsestaler. Med anvendt homiletikk mener jeg, som biskop Olav Skjevesland, ”den type faglighet som søker å formidle etablert kunnskap med henblikk på å veilede i det praktiske prekenarbeid: lærebøker, håndbøker og studiestoff.”³⁵ En fullstendig oversikt over bidrag til den anvendte homiletikken, er ikke av interesse for denne undersøkelsen. Det kan dog nevnes at i Norge har Skjevesland publisert betydningsfulle bidrag i form av prekenlærene *Det skapende ordet – en prekenlære* (1995) og *Broen over 2000 år* (1981), samt en fremstilling av homiletisk forskning i Norge frem til midten av 90-tallet.³⁶ I kraft av å være en fremtredende nordisk homiletiker, og i kraft av å ha en kombinert fagteologisk og kirkelig forankret refleksjon, er Skjeveslands utgivelser relevante for undersøkelsen. Det må likevel understrekes at jeg knytter an til disse homiletiske verkene i den grad de omtaler tema

³¹ Se Aagedal, O. ”Døden på norsk”, ss. 9-20.

³² Se for eksempel Danbolt, L. J. *De sørgende og begravelsesriten* (1998), ss. 21-23.

³³ Danbolt, L. J. *De sørgende og begravelsesriten* (1998), s. 13. Danbolts studie er ut ifra de sørgendes ståsted. Det er likevel av interesse å sammenligne mine og Danbolts funn, all den tid relasjonsaspektet er en sentral del av min studie av gudsbilder og menneskesyn, mens separasjonsaspektet er en sentral del av prestenes omtale av døden.

³⁴ Jeg var selv involvert i denne studien som vitenskapelig assistent.

³⁵ Skjevesland, O. ”Homiletisk forskning i Norden” (1995), s. 69.

som kan belyse trekk ved presters forkynnelse ved gravferd, ikke presters forkynnelse generelt. For innen anvendt homiletikk er det tradisjonelt høymesseprekenen som har stått i fokus, mens forkynnelsen ved ulike kasualiahandlinger, begravelsen inkludert, er lite fokusert. Av unntak kan nevnes Bernhard Klaus og Klaus Winklers *Begräbnis-Homiletik* (1975), og *A Trumpet in Darkness. Preaching to Mourners* (1985) av Robert Hughes. Disse bøkene er relevante for undersøkelsen, men det er likevel store forskjeller mellom *Begräbnis-Homiletik*, *A Trumpet in Darkness* og min analyse av presters forkynnelse ved gravferd. Både Winkler, Klaus og Hughes gir tydelige teologiske råd til datidens prester, uten at disse rådene springer ut av en analyse av et gitt gravtalemateriale. På dette punkt ligger jeg dermed tettere inntil særskilt Aggedals svenske og finlandssvenske undersøkelse, men også Fog-Nielsens populærvitenskapelige bok.

Et betydningsfullt norsk bidrag om kasualiahandlinger, er antologien *Våre tider i Guds hånd* (1997), redigert av Berit Okkenhaug og allerede nevnte Skjevesland. Denne boken retter fokus mot kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd. Teologen og forfatteren Per Arne Dahl skriver om minnetalen (og den forutgående sørgesamtalen) mens nåværende biskop i Bjørgvin, Halvor Nordhaug, skriver om gravferdstalen (med min terminologi: andakten). Tekstene til Dahl og Nordhaug er relevante i kraft av at de argumenterer for verdien av å se de to talene i teologisk sammenheng, men ingen av artiklene tar for seg et empirisk materiale. Nordhaug kommenterer riktignok Seierstads ovenfor nevnte artikkel, ”Gravtaler i praksis” (1988), og Nordhaugs argumentasjon tilknyttet bruken av ulike forsoningslærer i forkynnelse ved gravferd har klar overføringsverdi til min analyse av *spor av ulike forsoningslærer* (8.1)

Dernest finnes det et bredt utvalg av prekensamlinger, gjerne med korte forord eller etterord der teologien i talene tematiseres. Teologen Karl Hafstad har gitt et viktig bidrag med *Ord i sorg: taler ved begravelser: en samling* (1981).³⁷ En nyere samling av begravelsestaler som kan nevnes, er *Et korn er sådd i evighet: 12 taler ved sorg* (2003) av presten Helge Helgesen, mens Ulla Morre Bidstrup, (m. fl) gav ut en dansk samling bagravelsestaler med *I skal leve* i 2006. Bidstrup er lektor på

³⁶ Åbo Akademi gav ut en fremstilling av homiletisk forskning i Norden frem til midten av nittitallet, der Olav Skjevesland skriver om homiletisk forskning i Norge. Björkstrand, G (red), *Homiletisk forskning i Norden* (1995).

³⁷ Hafstad har også gitt ut en bok om kirkens kasualiahandlinger med *Kirken og mennesker ved korsveiene* (1978).

Pastoralseminaret i Århus. Disse og andre prekensamlinger vil ikke ha en fremtredende plass i undersøkelsen, i og med at bøkene i det aller vesentligste er samlinger og ikke analyser av taler.

1.3.2 Kasualidebatten

Et viktig spørsmål i kausualidebatten er i hvilken grad gravtalen (i Norge: gravtalene) skal fokusere på det konkrete kasus, avdøde, og i hvilken grad prestene skal ”forkynne evangeliet”. Debatten startet etter den reformerte teologen Rudolf Bohrens (1920-2010) avhandling *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* (1960), der han gir to alternativer for kirken: overgangsritual eller kerygma.³⁸ Bohrens spissformulering er følgende: hvis en ser begravelsen som et overgangsritual, vil de pårørendes avskjed med avdøde stå i fokus og presten står i fare for å bli en ”ritemester” hvis kirkelige embete blir irrelevant eller sågar forstyrrende for handlingen. Og hvis en ser begravelsen som kerygma, som *mulighet* eller *anledning* for evangelieforkynnelse, velger man for det første en strategi som er lite effektiv, og for det andre en strategi som er uanstendig i møte med pårørende som har mistet en av sine. Bohren hevder at kirken dermed har et valg mellom to onder, og han spør kritisk om det er riktig at kirken beskjefter seg med kasualiahandlinger.

Både homiletisk forskning og anvendt homiletikk i Tyskland og Norden er siden 1960 formet av Bohrens avhandling – da en søker å komme til rette med dette ”valget mellom to onder”. Den dialektiske teologi så de kirkelige handlinger i et homiletisk perspektiv, som medfører at begravelsen nettopp blir en anledning til å forkynne evangeliet for de pårørende.³⁹ Andre teologer har imidlertid tatt til orde for å oppjustere verdien av selve overgangsritualet, herunder avskjeden med avdøde. Den praktiske teologen Walter Neidhart hevdet i *Die Bedeutung der nichttheologischen Faktoren. Thesen zu den Kasualien* (1971) at slike menneskelige behov var legitime, også teologisk, og argumenterte således skapelsesteologisk for verdien av å fokusere på andre elementer i begravelser enn evangelieforkynnelsen. Dette synspunktet har vunnet terreng i Tyskland og i Skandinavia de siste tiårene, både i den teologiske debatten og i kirkens praksis. I boka *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968) argumenterer Claus Westermann for verdien av å vektlegge livene til avdøde og de pårørende, ved å tolke gravferden og andre kasualiahandlinger som ”velsigneshandlinger”. Fokuset ligger da på at presten forkynner at Gud velsigner

³⁸ Harbsmeier, E. *For festens skyld* (1990), s. 19.

³⁹ Harbsmeier, E. *For festens skyld* (1990), s. 17.

familien/menigheten og enkeltmennesker snarere enn å formane til omvendelse. Westermann underviste på universitetet i Heidelberg og arbeidet særskilt med GT. Han fikk støtte av den evangeliske teologen Ferdinand Ahuis, som i *Der Kasualgottendienst* (1985) hevder at den gammeltestamentlige koblingen mellom velsignelsen og enkeltmenneskets livsløp er særlig aktuell i kasualiahandlingene som nettopp er kirkens møte med enkeltmenneskers i (ofte krisefulle) overgangssituasjoner. Og de senere årene har det kommet betydningsfulle bidrag fra tyske teologer som blant annet innbefatter koblingen mellom Guds velsignelse og kasualiahandlinger, i Ulrich Heckels *Der Segen im Neuen Testament* (2002) og Magdalene L. Frettlöhs *Theologie des Segens* (2005). I Danmark kan arven etter Neidhart, Westermann og Ahuis spores både i *For festens skyld: En bog om de kirkelige handlinger* (1990) redigert av Eberhard Harbsmeier, rektor ved *Teologisk Pædagogisk Center – Løgumkloster*. Denne arven kan også spores i to numre av *Kritisk forum for praktisk teologi* fra 2005 og 2006, blant annet med bidrag fra Hans Vium Mikkelsen,⁴⁰ Anders Klostergaard Petersen,⁴¹ Kristine Helboe Pedersen,⁴² Jørgen Demant⁴³ og nevnte Eberhard Harbsmeier.⁴⁴ Og i Norge kan Lappegaards artikkel ”Minnetalens teologi” (1998) leses som et skapelsesteologisk begrunnet forsvar for å løfte frem enkeltmenneskets livshistorie i forkynnelsen ved gravferd.

Vektleggingen av minneordene om avdøde – og forholdet mellom minneordene og ”evangelieforkynnelsen” – er av interesse for denne undersøkelsen av flere grunner. For det første vil en sterk eller svak omtale av avdøde – både i minneordene og i andaktene – være av betydning både for gravtalenes menneskesyn og (skapelses)teologi – all den tid en sterk vektlegging av minnene kan sies å løfte frem verdien av det konkrete menneskelivet (og Gud som skaper av dette livet). For det andre har meningsmotstanderne i debatten ulik oppfatning av hvem presten skal henvende seg til i forkynnelsen. Med dette mener jeg ikke at noen debattanter mener prestene ikke skal henvende seg til de pårørende, men at det er ulik oppfatning av hvorvidt prestene skal henvende seg til de pårørende *som troende*. Dette skillet tydeliggjør dermed en uenighet med henhold til hvem (håps)forkynnelsen bør rettes mot i begravelser.

⁴⁰ Mikkelsen, H. V. ”Skabelses- og åbenbaringsteologi – clash eller komplementaritet?” (2005).

⁴¹ Klostergaard Petersen, A. ”Skabelse og frelse som teologisk grundproblem” (2005) og ”Skabelse og frelse i Det nye testamente” (2005).

⁴² Pedersen, K. H. ”Skabelse og frelse i gudstjenesten” (2006).

⁴³ Demant, J. ”Frelse og velsignelse i kasualierne – Gud frelser min historie og velsigner den” (2006).

I Den norske kirke, og dens skandinaviske søsterkirker, er det i dag bred enighet om at begravelsestalen(e) skal inneholde biografiske opplysninger om avdøde, herunder avdødes betydning for nære pårørende. I gravferdsliturgien står det at minneordene ”bør inneholde noen biografiske momenter med særlig vekt på hva avdødes liv har betydd for dem som stod ham/henne nær, og for andre livssammenhenger han/hun har stått i”. Det kan av den grunn argumenteres for at den ovenfor nevnte debatten rundt omtalen av avdøde, er foreldet i norsk (og skandinavisk) sammenheng. Harbsmeier hevder sågar at det skapelsesteologisk begrunnede forsvar for verdien av å fokusere på avdøde og avdødes pårørende, har foreldet det gamle skillet mellom overgangsritual og kerygma:

Og derfor anses Bohrens alternativ mellom overgangsritual og kerygma for foreldet. En tolkning af de kirkelige handlinger ud fra de menneskelige behov er ligeså legitim som en kirkelig-teologisk tolkning, og disse to tolkninger behøver ikke at udelukke hinanden.⁴⁵

En slik konstatering er etter mitt syn riktig i den betydning at diskusjonen de siste tiårene ikke dreier seg om hvorvidt presten (eventuelt representanter for de pårørende) skal holde minneord over avdøde. Men jeg mener ikke at kasualiadebatten er foreldet i den betydning at det ikke lenger diskuteres hvilken status minneordene har i forhold til evangelieforkynnelsen. Problemet oppstår da prestene synes å ha to oppgaver i gravtalene, og i den forbindelse hevder den danske teologen og litteraten Svend Bjerg:

Dels skal man forkynde ”evangelium”, dels skal man ”trøste de efterladte”. At bringe disse to ting sammen har man kun sjældent evnet. Nu mener jeg, at opgaven kan udtrykkes mere præcist, hvis man siger, at den går ud på dels at tilsige et håb om evig liv, dels at hjælpe de pårørende til at tage avsked med den afdøde. Sammenhengen mellem de to opgaver er afgørende.⁴⁶

Denne tofoldige oppgaven kan, som sitatet ovenfor viser, tolkes dit hen at trøsten (til de etterlatte) kan komme i et spenningsforhold til håpet (om evig liv). Bjerg hevder at en sjelden har evnet å holde disse størrelsene sammen.

Det er bred enighet om at begravelsen har et dobbelt sikte, ved at den både er en kirkelig handling og et møte med pårørende som har mistet en av sine. Dette medfører at det i de skandinaviske søsterkirkene er enighet om at prestene skal fokusere både på

⁴⁴ Harbsmeier, E. ” ’Livet selv’ og Kristus som frelser” (2006).

⁴⁵ Harbsmeier, E. *For festens skyld* (1990), s. 19.

⁴⁶ Bjerg, S. *Døden* (1975), s. 229.

avdøde/de etterlatte og evangelieforkynnelsen. Jan-Olof Aggedal uttrykker dette slik i boka *I glädje och sorg*: ”Kasualtalets oppgift är alltså att infoga den lilla berättelsen, människans livsberättelse, i den stora berättelsen om Gud i Jesus Kristus”.⁴⁷ Det er imidlertid slik at flere teologer likevel uttrykker hva som er kirkens primære oppgave i begravelsene, slik at de i en forstand fremdeles ”velger side” i kasualiadebatten. Lappegaard vektlegger tydelig verdien av å løfte frem minnene om avdøde, mens Olav Skjevesland forsvarer hva jeg vil kalle en mild variant av den kerygmatiske forståelsen. I boken *broen over 2000 år* skriver Skjevesland: ”Det er evangeliet, ikke kasualiet, som har første prioritet”.⁴⁸

Samtidig finnes det også etter Bohrens avhandling forsvar for å forstå gravtalene utelukkende som evangelieforkynnelse. En representant for dette synet er Helge Aarflot, tidligere generalsekretær i *Den Norske Israelsmisjon*, som i 1982 gav ut boka *Død og jordeferd. En utfordring til kirken*. Aarflot advarer mot at prester forsøker å trøste ”kirkefremmede” i begravelser. Prestene skal heller forkynne evangeliet om den oppstandne Kristus og rettferdiggjørelsen ved tro alene. Dette evangeliet kan ifølge Aarflot aldri inngå noen kompromisser, og den eneste trøst kirken har til ikke-troende er at de kan omvende seg:

Fra kirkens side kan det ikke være rett å legge større vekt på ritualenes terapeutiske og mentalhygieniske funksjon enn på det innhold som ritualene skal ha ut fra Bibelen. Og her hører nå en gang upopulære trossannheter med, de som evangeliet refererer til med løfte om frelse fra: Synd, død, dom, fortapelse, og bortstøtelse under Guds vrede i all evighet. Kirken kan ikke ha gravferdsritualer av hensyn til sorgprosessen.⁴⁹

Ved å hevde at kirken ikke holder begravelser av hensyn til de pårørendes sorgprosess, plasserer Aarflot seg kategorisk på den ene siden av kasualiadebatten. Han hevder sågar at gravfølger er egnet som misjonsmark:

Må ikke kirken bare glede seg over det å takke for de enorme muligheter her gis en i fanget til å forkynne evangelium til dom og frelse? Blir ikke nettopp jordeferden en mulighet til å evangelisere som gjør alle andre evangeliseringstiltak i kirke og

⁴⁷ Aggedal, J-O. *I glädje och sorg* (2009), s. 23.

⁴⁸ Skjevesland, O. *Broen over 2000 år* (1981). s. 161. Dette sitatet er til orientering hentet fra Skjeveslands omtale av vigselstalen. At Skjevesland har hva jeg kaller en mild, og ikke en streng variant av den kerygmatiske forståelsen, tydeliggjøres da han i omtalen av gravtalen hevder: ”Man kan oppfatte seg *bare* som seremonimester på samfunnets vegne, eller *bare* som kirkens forkynner, uten videre tanker på det kasuelle. Begge disse holdninger er, hver på sin måte, uholdbare. De to aspekter må få løpe sammen i et riktig ”blandingsforhold”. Og denne dobbeltheten kan presten få lov til å akseptere, endog med god samvittighet!”. Samme verk, s. 168.

⁴⁹ Aarflot, H. *Død og jordeferd* (1982), s. 15.

organisasjon til puslerier vi bare kan slutte med? Må vi ikke nettopp satse alt på jordeferden som mulighet til misjon?⁵⁰

Som oppsummering vil jeg hevde at kasualiadebatten etter Bohrens avhandling har fremtvunget et skapelsesteologisk begrunnet forsvar for å vektlegge minneord om avdøde samt å forkynne skapelsesteologiske gudsbilder med vekt på ”Guds velsignelse”. Det er imidlertid fremdeles uenighet med henhold til hvilken teologisk verdi minneordene har, og enkelte teologer uttrykker kategorisk at evangeliet skal forkynnes uavhengig av de pårørendes behov for trøst.

1.3.3 Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann er av vår tids mest leste, og også mest omdiskuterte, teologer. Det finnes derfor svært mye forskning på hans teologi. Dette er en avhandling i praktisk teologi, og jeg søker ikke å gi en bred redegjørelse for denne forskningen – men vil kun nevne skandinaviske bidrag som er aktuelle i det videre avhandlingsarbeidet. For øvrig viser jeg til en av de ledende ekspertene på Moltmanns teologi, Richard Bauckham, som i tillegg til *The theology of Jürgen Moltmann* (1995) har redigert boka *God will be all in all: the eschatology of Jürgen Moltmann* (1995). En bred forskningsoversikt finnes for øvrig i Lars Holmbergs *Bare den lidande Guden kan hjälpa* (2003).⁵¹

Jarle Stormarks avhandling fra 2008, *Kropp og identitet, - og håpet om nyskapelse*, er en undersøkelse av Moltmanns konsepsjon som ligger nær inntil denne undersøkelsens tematikk. Med utgangspunkt i Moltmanns skapelsesteologi undersøker Stormark betydningen av kropp og identitet i troen på legemets oppstandelse. Slike temaer skal analyseres i min undersøkelse under hva jeg senere definerer som relasjonelle aspekter ved gudsbilder, menneskesyn og håpet om et mulig etterliv. Det må imidlertid understrekes at Stormarks avhandling er et systematisk-teologisk bidrag som gir en bredere, og også mer dyptgripende, presentasjon og analyse av Moltmanns konsepsjon enn hva som er mulig innenfor denne undersøkelsens rammer. Dernest skiller de to undersøkelsene fra hverandre hva gjelder valg av empiri; Stormark analyserer til de seks utgivelsene som til sammen utgjør *Systematische Beiträge zur Theologie* (1979 – 1999), mens jeg også henter inn andre bøker som er aktuelle for undersøkelsens tematikk – særskilt *Theology of Hope* og *The Crucified God*.

⁵⁰ Aarflot, H. *Død og jordeferd* (1982), s. 8.

⁵¹ Holmberg, L. *Bare den lidande Guden kan hjälpa* (2003) ss. 7-20.

I avhandlingen *Bara den lidande guden kan hjälpa* (2003) analyserer Lars Holmberg Moltmanns korsteologi og konfronterer den med arbeider til fem av Moltmanns samtidsteologer; Kazoh Kitamori, P. F. Momose, Choan-Seng Song, Jon Sobrino og Paul S. Fiddes. Avhandlingen treffer denne undersøkelsens tematikk siden den tar opp temaer tilknyttet Guds lidelse – inkludert at Jesus på korset lider i solidaritet med denne verdens undertrykte. Slike temaer er gjenstand for analyse i kapittel 4. Det er også vesentlig å merke seg at Holmberg, i motsetning til Stormark, benytter *Theology of Hope* og *The Crucified God* som sentrale bøker i analysen.

I *En kjærlighet med rom for alle?* (2000) analyserer Kjetil Grandal apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi. Grandals seks figuranter er Karl Barth, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Gerhard Ebeling, Gustaf Aulén og Regin Prenter, og i sitt forsvar for apokatastasis panton som kristendommens entydige fremtidshåp plasserer han seg teologisk nær Moltmann. Denne avhandlingen er av interesse da den analyserer Moltmanns håpsteologi, med særlig henblikk på forestillingen om allforsoning i etterlivet. Det må imidlertid understrekes at debatten om frelse og fortapelse ikke er fremtredende i analysen av gravtalene, noe som medfører at det heller ikke er av interesse å diskutere Grandals forsvar for apokatastasis.⁵²

Videre har Idar Kjølsvik disputert på et arbeid om den nærværende Kristus med *Kreuz und Auferstehung als Geschichte - und Gegenwart?* Kjølsvik undersøker – og kritiserer – hvilken betydning historieforståelsen har i Moltmanns forståelse av den nærværende Kristus. Sigurd Bergmann har skrevet avhandlingen *Geist der befreit* (1995) (Oversatt: *Creation Set Free*, 2005). Her analyserer Bergmann Gregory av Nyssa i et økoteologisk lys, i dialog med teologer som John B. Cobb, Günter Altner, Christian Link, Sallie McFague og Moltmann. Avhandlingen er av interesse da den omhandler Moltmanns pneumatologiske skapelsesteologi.

1.3.4 Plassering av prosjektet

Denne avhandlingen er en praktisk-teologisk analyse av et utvalg begravelsestaler,⁵³ som dermed er et homiletisk bidrag til forskningen på kirkens kasualiahandling. Av

⁵² Dette valget henger sammen med det faktiske innholdet i gravtalene, som i liten grad åpner for en slik diskusjon. Se for øvrig kap. 6.

⁵³ De metodiske grep som følger av denne plasseringen følger i metodedelen.

den grunn er debatten som fulgte etter Rudolf Bohrens avhandling fra 1960, kasualiadebatten, en vesentlig faglig debatt for den videre analysen gravtalene og Moltmanns teologi. De artiklene og mindre arbeidene som er skrevet om norske gravtaler, er – tross størrelsene på arbeidene – av stor interesse da den norske gravtaletradisjonen er særegen, også i skandinavisk sammenheng. Det er likevel arbeidet mer utførlig både med danske og svenske gravtaler, slik at de skandinaviske bidragene får en sentral plass i den videre analysen. Tidligere undersøkelser av Moltmanns teologi vil ha en mindre fremtredende plass i avhandlingen, og benyttes mer eklektisk der de kan belyse Moltmanns teologi på en måte som er konstruktiv for komparasjonen med gravtalene.

1.4. Vitenskapsteori, metode og analysestrategi

Etter en kort redegjørelse for min posisjon i forhold til ontologi og epistemologi, definerer jeg undersøkelsen som strategisk praktisk teologi der jeg knytter an til Brownings praktisk-teologiske modell. Dernest redegjør jeg for valg av kvalitativ metode før jeg tar for meg prosessen rundt innsamling av de aktuelle gravtalene. Så følger en frafallsanalyse, undersøkelsens analysestrategi og arbeidet med materialet. Og avslutningsvis redegjør jeg for aktuelle kildekritiske problem og tolkningsproblem.

1.4.1 Ontologi og epistemologi

Min ontologiske og epistemologiske posisjon bygger i dette forskningsarbeidet på innsikter fra den kritiske realismen slik den kommer til uttrykk i Berth Danermarks *Explaining Society*.⁵⁴ Med dette mener jeg ikke at prosjektet i sin helhet kan defineres innenfor den kritiske realismen, men at de vitenskapsteoretiske forutsetningene – som også er styrende for valg av metode – er inspirert av denne skoleretningen. Føringene den kritiske realismen legger for praktiske teologer som benytter seg av kvalitative metoder, er tidligere redegjort for av John Swinton og Harriet Mowat i boka *Practical Theology and Qualitative Research*⁵⁵ – og jeg vil kortfattet redegjøre for hvorfor jeg finner disse vitenskapsteoretiske forutsetningene fruktbare i den aktuelle undersøkelsen.

Inspirert av den kritiske realismen kombinerer jeg en ontologisk realisme med epistemologisk relativisme.⁵⁶ Jeg har som utgangspunkt at det finnes en virkelighet

⁵⁴ Danermark, B. *Explaining society* (2002). Danermark er her sterkt influert av Roy Bhaskar.

⁵⁵ Swinton, J og Mowat, H. *Practical Theology and Qualitative Research* (2006), s. 37 og ss. 73-98.

⁵⁶ Danermark, B. *Explaining Society* (2002), s. 10.

som eksisterer uavhengig av vår viten om den. Det finnes således en virkelighet uavhengig av sosiale konstruksjoner. Når det gjelder våre muligheter til å tilegne oss kunnskap om denne virkeligheten, er jeg imidlertid relativist. Med dette mener jeg at det ikke finnes vitenskapelige metoder som gir oss en objektiv tilgang til denne virkeligheten; til dette er virkeligheten for kompleks og sammensatt, og vår kunnskap er av den grunn alltid både ufullkommen og av foreløpig karakter. Selv om kunnskapen vi tilegner oss – grunnet dette epistemologiske ståstedet – er av foreløpig karakter, har vi ifølge kritisk realisme likevel en mulighet til å studere tilværelsens strukturer og mekanismer.⁵⁷

1.4.2 Undersøkelsen som strategisk praktisk teologi

Avhandlingen er en homiletisk undersøkelse innen disiplinen praktisk teologi. Friedrich Schleiermacher, som kaller den praktiske teologi for teologiens ”krone”, regnes som grunnleggeren av den praktiske teologi som universitetsdisiplin. Hos Schleiermacher er det imidlertid den systematiske teologi som danner ”røttene” og de historiske disiplinene som danner ”stammen” på det teologiske treet, slik at den praktiske teologi hos Schleiermacher får karakter av å være anvendt teologi der den teoretiske teologien appliseres på kirken. Jeg bryter med denne modellen fra teori til praksis, da hovedfokus i avhandlingen er de aktuelle gravtalene. Jeg tar dermed snarere utgangspunkt i praksis, reflekterer teoretisk i møte med denne praksisen, før jeg igjen reflekterer i henhold til hvordan den nye innsikten kan gi seg utslag i ny og bedre praksis. I undersøkelsen følger jeg dermed Don S. Brownings praktisk-teologiske modell.⁵⁸ For Browning er det avgjørende at den praktiske teologi er mer enn det å applisere kunnskapen fra andre teologiske disipliner, som systematisk teologi. Han argumenterer for at det er avgjørende at menneskelig refleksjon, herunder teologisk forskning, har ulike praksiser som utgangspunkt. Med ulike praksiser mener Browning størrelser som konkret menighetsarbeid, liturgisk arbeid, kirkelig forkynnelse osv.

Det som muliggjør et faglig arbeid som tar utgangspunkt i kirkens praksis, er at disse praksisene i seg selv er ”theory-laden”.⁵⁹ Med dette mener Browning at kirkelige praksiser i seg selv er meningsbærende, og at en ikke kan løsrive teologisk teori fra kirkelig eller teologisk praksis. Den teoretiske refleksjonen står sentralt i Brownings

⁵⁷ Danermark, B. *Explaining Society* (2002), s. 5.

⁵⁸ Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991).

⁵⁹ Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991), s. 6.

modell, men da som abstraksjoner fra det praktiske utgangspunktet.⁶⁰ Brownings prosjekt er gjennomført teologisk, men han henter inspirasjon fra filosofiske retninger som har den praktiske visdommen (Aristoteles: *phronésis*) som utgangspunkt for refleksjon. I tillegg til hermeneutikken gjelder dette fremtredende amerikanske pragmatikere som William James og John Dewey.⁶¹

Browning hevder at den praktiske tilnærmingen bør gjennomstrømme alle teologiske disipliner, men at det likevel er – og skal være – forskjeller mellom systematisk teologi og disipliner som normalt kategoriseres som praktisk teologi. Han deler teologien inn i *descriptive theology*, *historical theology*, *systematic theology* og hva han kaller *strategic (or fully) practical theology*.⁶² Det er denne siste kategorien, som innbefatter disipliner som homiletikk og liturgi, som denne undersøkelsen faller inn under. For homiletikken vil Brownings praktisk teologiske modell medføre at en tar utgangspunkt i presters faktiske forkynnelse, for deretter å reflektere teoretisk over forkynnelsen med mål om å skape ny innsikt og i forlengelsen av dette også forbedre denne praksisen. Den teologiske refleksjonen er teoretisk i den betydning at den nyttiggjør seg av størrelser som de bibelske skriftene, bekjennelsesskrifter, annet teologisk tradisjonsstoff og moderne systematisk-teologiske arbeider. For at den praktiske teologien (Browning: *strategic/fully practical theology*) skal være en fullverdig teologisk disiplin, og ikke kun applisering av den systematiske teologien, er det nødvendig at denne teologiske refleksjonen er kritisk. At en med utgangspunkt i en aktuell praksis har et kritisk blikk på de bibelske skriftene og annet teologisk tradisjonsstoff, medfører ikke at en tillegger den aktuelle praksisen en undersøger noen grad av autoritet til fordel for tradisjonsstoffet. Det betyr snarere at en har som teologisk utgangspunkt at teologien er kontekstuell i den betydning at teologien alltid skapes i en bestemt tid, på et bestemt sted og i møter mellom bestemte mennesker.⁶³

Det teologiske arbeidet som starter med en fortolkning av gitte praksiser, som refortolkes i møte med ulike teologiske tekster, innbefatter en hermeneutisk fortolkningsprosess. Browning gir eksplisitt uttrykk for at han henter innsikter fra

⁶⁰ Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991), s. 8.

⁶¹ Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991), s. 2, s. 180 og s. 216. Se også Swinton, J. og Mowat, H. *Practical theology and qualitative research* (2006), s. 26.

⁶² Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991), s. 8.

⁶³ Påstanden om at all teologi er kontekstuell, har de siste tiårene utviklet seg til å bli en teologisk truisme. Min avhandling er kontekstuell i kraft av å basere seg på samtidig empiri fra presters faktiske tjeneste, ikke i kraft av å tilhøre såkalte kontekstuelle teologier (eksempelvis ”frigjøringsteologi” eller ”feminist/kjønnteologi”). I møte

Gadamers hermeneutikk i utarbeidelsen av sin teologiske modell, og i kritikken av ”teori-praksis” modellen.

Gadamer’s hermeneutic theory clearly breaks down the theory-to-practice (text-to-application) model of humanistic learning. By analogy, it undercuts this modell in theological studies as well. It implies more nearly a radical practice-theory-practice model of understanding that gives the entire theological enterprise a thoroughly practical cast.⁶⁴

Jeg følger Brownings teologiske modell også i henhold til den hermeneutiske fortolkningsprosessen. Med dette mener jeg to ting. For det første kan begrepet hermeneutikk (gresk: *hermeneuein*) oversettes med ”fortolkningskunst” eller, enda videre, som ”oversettelse”, noe som medfører at nær sagt alle tekstlige fortolkningsarbeider i en forstand er hermeneutiske. Denne undersøkelsen er imidlertid også hermeneutisk i den betydning at Gadamers begreper ”fordommer”, ”forforståelse”, og ”den hermeneutiske sirkel/spiral” har vært styrende for fortolkningsprosessen. Før jeg redegjør for den konkrete bruken av Brownings teologiske modell i undersøkelsen, vil jeg med utgangspunkt i disse begrepene definere i hvilken grad jeg anser undersøkelsens fortolkningsprosess som hermeneutisk.

For Gadamer er det avgjørende at enhver forståelse baserer seg på en forforståelse,⁶⁵ og denne forforståelsen medfører at en alltid møter et fenomen, eksempelvis en tekst, med ulike fordommer.⁶⁶ Slike fordommer er nødvendige for enhver form for kunnskapservvelse, all den tid kunnskap aldri tilegnelsen i et tomt rom. Selv om begrepet fordom dermed er positivt ladet hos Gadamer, skiller han mellom legitime og illegitime fordommer. Illegitime fordommer, som forstyrrer eller direkte ødelegger lesninger, kan forkastes, men det er også slik at legitime fordommer kan justeres eller direkte overprøves i møte med teksten. I og med at Gadamer så sterkt vektlegger tolkerens egen forforståelse i møte med teksten (eller fenomenet), kan en påstå at fortolkeren blir skrevet inn i den hermeneutiske sirkel (eller spiral). Det er således ikke kun helheten i teksten som blir forstått ut ifra delene, og vica versa, men en lignende vekselvirkning foregår også mellom fortolkerens fordommer og teksten. I denne

med kontekstualitetsbegrepet er det vesentlig å understreke at ikke kun gravtalene, men også Moltmanns teologi, er kontekstuell – i den betydning at han utformer sin teologi ut i dialog med sin samtids utfordringer.

⁶⁴ Browning, D. S. *A fundamental practical theology* (1991), s. 39.

⁶⁵ Gadamer er kjent for sin teoretisering rundt begrepet forforståelse, men begrepet er tidligere benyttet av Rudolf Bultmann, se Bultmann, R. (2001) ”Er forutsetningsløs eksegesi mulig?” (2001).

⁶⁶ Gadamer, H. G. *Sannhet og metode: grunn trekk i en filosofisk hermeneutikk* (2010), s. 13.

prosessen vil fortolkerens forståelseshorisont justeres i møte med teksten, i og med at ny innsikt erverves, og ved denne økte innsikten vil det foregå en horisontsammensmeltning mellom fortolkerens forståelseshorisont og tekstens univers.

Denne undersøkelsen er hermeneutisk da den følger denne korte redegjørelsen for helt sentrale begreper hos Gadamer. Som forsker møter jeg de ulike tekstene med min forforståelse. Hva gjelder undersøkelsens forskningsspørsmål, vil jeg kort redegjøre for enkelte av disse fordommene mot slutten av dette kapitlet. Og i den grad undersøkelsen bidrar til ny innsikt, skjer det en horisontsammensmeltning mellom min forståelseshorisont og tekstenes univers, noe som vil medføre at jeg justerer disse fordommene i avhandlingens avsluttende del. Det må imidlertid presiseres at jeg ikke foretar en fullstendig hermeneutisk analyse av hver enkelt gravtale, og at jeg ikke søker å fortolke forfatterintensjonen bakom de ulike tekstene. En redegjørelse for undersøkelsen som tematisk innholdsanalyse følger for øvrig nedenfor, men først skal jeg konkretisere hvordan jeg benytter Brownings modell i analysen av gravtalene.

Brownings modell – der teologisk refleksjon tar utgangspunkt i praksis, og reflekterer teoretisk over den med mål om ny innsikt som legger føringer for en ny og bedre praksis – er tredelt. Av den grunn følger avhandlingen også en tredelt struktur. Med dette mener jeg at undersøkelsen i kapittel 3 starter med en innholdsanalyse av gravtalene, henholdsvis minneordene og andaktene, som da er det teologiske (og kirkelige) utgangspunktet for analysen. Dette betyr at jeg søker å besvare problemstillingen med utgangspunkt i presters praksis, og av den grunn er undersøkelsen en *empirisk inspirert*⁶⁷ variant av praktisk teologi. Det at jeg allerede har redegjort for hva jeg kaller kasualiadebatten, må ikke forstås dit hen at dette er ulike teoretikere eller teorien jeg leser talene i lys av. Dette er en faglig debatt av interesse for undersøkelsen, som av praktiske årsaker (redegjørelsen for tidligere forskning) er plassert før det empiriske materialet. I avhandlingens andre del – eller mer presist, påfølgende etter hvert av de teologiske hovedtemaene i kapittel 4 til 7 – analyseres håpsteologien i andaktene i lys av Moltmanns teologi. Dette samsvarer med Brownings andre trinn i den praktisk-teologiske modellen, der jeg foretar en teoretisk analyse av prestenes praksis. Med dette mener jeg heller ikke å si at Moltmanns håpsteologi er teorien som gravtalene leses i lys av. Moltmanns forfatterskap kan forstås som en annen type empiri som både har vesentlige likheter og vesentlige

⁶⁷ Som representant for den empirisk inspirerte praktiske teologi kan nevnes Johannes van der Ven, som blant annet har gitt ut *Practical Theology: An empirical Approach* (1998).

forskjeller med prestenes forkynnelse. Likhetene, som gjør komparasjonen teologisk interessant, har jeg redegjort for ovenfor i og med at Moltmann arbeider med en rekke temaer som også opptar prester som forkynner i begravelser. Og det er også klare forskjeller, all den tid det er store genreforskjeller mellom å holde en kort andakt og det å skrive teologiske bøker. Dette redegjør jeg nærmere for der jeg beskriver undersøkelsen som *tematisk innholdsanalyse*.

I det andre trinnet i Brownings modell kunne jeg ha valgt å benytte andre kilder enn en teologs forfatterskap, som bibelske skrifter og/eller bekjennelsesskrifter. Jeg kunne også ha valgt hva jeg vil kalle en mer generell innfallsvinkel, ved å analysere gravtalene i relasjon til et allmennkristent eller evangelisk-luthersk trossperspektiv. Jan-Olof Aggedal har allerede valgt en slik generell innfallsvinkel i sin undersøkelse. En tilsvarende komparasjon ville fått frem distinksjoner mellom norske, svenske og finlandssvenske gravtaler hva gjelder forholdet til henholdsvis det allmenkristne og det evangelisk-lutherske trossperspektivet. Men da det er lite forskning på skandinaviske gravtaler, finner jeg det likevel hensiktsmessig med en annen innfallsvinkel som får frem andre sider ved materialet enn hva tilfellet er i Aggedals undersøkelse. Det er videre klart at en komparasjon med de bibelske tekstene, eller et utvalg av disse eventuelt kombinert med bekjennelsesskrifter, også kunne beriket analysen. Et sentralt spørsmål ved en slik komparasjon, som ikke blir like fremtredende i min analyse, er hvorvidt prestene forkynner i overensstemmelse med ”bibel og bekjennelse” (og da også i overensstemmelse med sitt ordinasjonsløfte). På den annen side står en slik komparasjon i fare for å bli for omfangsrik. Med dette mener jeg at det er svært store forskjeller mellom de bibelske skriftene, forskjeller som også gjør seg gjeldende innad i hvert enkelt bibelskrift, hva gjelder gudsbilde, menneskesyn og forhold til døden og etterlivet. Fordelen med å velge forfatterskapet til en moderne teolog, er at synet på for eksempel etterlivet er mer entydig enn hva som er tilfellet i de bibelske skriftene (det må dog nevnes at det finnes utviklinger, og kanskje også direkte motsetninger, av teologisk art også innad i Moltmanns forfatterskap). Det er også nødvendig å presisere at jeg i forlengelsen av komparasjonen mellom gravtalene og Moltmann, også trekker inn andre teologer, bibelsk materiale og bekjennelsesskrifter. Dette gjøres både ved at jeg henviser til slike tekster direkte, og ved at Moltmann nødvendigvis skriver sine bøker i dialog med bibel, bekjennelse og andre teologer. Bruken av slike tekster i undersøkelsen er eklektisk; når de benyttes er det for å berike den allerede pågående komparasjonen mellom gravtalene og Moltmann – og for dermed å gi økt forståelse for gravtalene på en måte som ikke er mulig ved komparasjonen med Moltmann alene.

I det tredje trinnet i Brownings modell vil jeg, med bakgrunn i de to foregående trinnene, reflektere normativt om hvordan prester bør forkynne ved gravferd. Dette gjøres avslutningsvis i kapittel 8. For Browning er det avgjørende at teologien er en normativ disiplin, og at det stilles særlige krav til at den strategiske, praktiske teologien skal gi råd til en ny, forbedret praksis på det område en undersøker. Dette normative aspektet ved undersøkelsen skal for øvrig redegjøres for nærmere under 1.7.3 *Sannhet*.

1.4.3 Valg av kvalitativ metode

Jeg har vist at undersøkelsen følger Brownings ”praksis-teori-praksis-modell”. Og jeg har plassert undersøkelsen innen strategisk, praktisk teologi, men også redegjort for at den både er *kontekstuell* og empirisk *inspirert*. Felles for disse til dels overlappende fagbeskrivelsene, er at de går i dialog med moderne samfunnsvitenskapelig forskning. Med dialog mener jeg for det første at teoretikere i andre fagfelt – som filosofer og (religions)sosiologer – benyttes i forskningen, og at teologien gjør bruk av samfunnsvitenskapelige metoder. Dette er også gjeldende for denne undersøkelsen, der jeg i empiriinnsamlingen og bearbeidelsen av materialet har benyttet meg av kvalitativ samfunnsvitenskapelig metode. Dette følger av at problemstillingen og underproblemstillingene er av kvalitativ art, der jeg søker å beskrive og fortolke teologien i gravtalene. Praktisk teologi og kvalitativ metode har det til felles at de er åpne i den betydning at en rekke ulike tilnæringsmåter benyttes. John Swinton og Harriet Mowat argumenterer nettopp for at kvalitativ metode er ”open-ended”, og at dette gjør slike metoder fruktbare for den praktiske teologi.⁶⁸ Jeg deler denne observasjonen hva mitt materiale angår, all den tid jeg anser kvalitative metoder som egnede i arbeidet frem mot å skaffe ny innsikt og økt forståelse for presters forkynnelse ved gravferd.

Jeg har fått gravtalene tilsendt som skriftlig materiale, og jeg har gjennomført en tematisk innholdsanalyse av disse dokumentene.⁶⁹ I den tematiske innholdsanalysen søker jeg å oppnå en økt forståelse for prestenes håpsforkynnelse ved å beskrive og fortolke minneordene og de fire teologiske hovedkategoriene i andaktene: Gud,

⁶⁸ Swinton, J. og Mowat, H. *Practical Theology and Qualitative Research* (2006), s. 29.

⁶⁹ Undersøkelsen går dermed inn under fellesbetegnelse dokumentanalyse. Se Jacobsen D. I. *Hvordan gjennomføre undersøkelser?* (2005), ss. 164-167.

mennesket, døden og etterlivet.⁷⁰ I denne analysen er det derfor de kvalitative aspektene ved materialet som har forrang.

Undersøkelsen har imidlertid også et kvantitativt sikte. Dette betyr ikke at jeg likestiller de kvalitative og kvantitative metodene i undersøkelsen, eller at jeg anser materialet som egnet til å gjøre en fullverdig kvantitativ undersøkelse. Det er snarere slik at jeg supplerer den kvalitative undersøkelsen ved – på områder det lar seg gjennomføre – å gjennomføre en viss grad av kvantitativ analyse av det kvalitative materialet.⁷¹ Dette gjelder spesifikt der jeg spør *hvem som forkynner hva i gravtalene* ved å dele materialet inn i variablene kjønn og tjenestested. Dette er til en viss grad mulig, materialets størrelse tatt i betraktning. Med taler fra i alt 51 prester kan materialet sies å være stort for en kvalitativ undersøkelse, mens det er lite for en kvantitativ undersøkelse. Dette betyr at jeg, som jeg kommer tilbake til under 1.7 *Kvalitetskriterier*, må være varsom hva gjelder å generalisere undersøkelsens kvantitative funn, selv om jeg vil argumentere for at dette i noen grad lar seg gjøre for det jeg definerer som ”markante funn”. De kvantitative vektleggingene som trekkes inn i undersøkelsen viser at jeg vil benytte meg av en viss grad av metodekombinasjon.⁷² Dette må imidlertid ikke overskygge det faktum at det er de kvalitative metodene som er hovedfokus for undersøkelsen.

1.4.4 Innsamling av gravtalene

31. februar 2008 kontaktet jeg 100 prester – 50 fra Oslo og 50 fra Agder og Telemark bispedømme, pr brev med forespørsel om å være med i undersøkelsen som da hadde arbeidstittelen ”gravtalenes teologi”.⁷³ Jeg bad prestene om å sende inn manus fra minneord (i den grad presten selv skrev dette manuskriptet) og andakt primært fra den forrige, sekundært fra den etterfølgende gravferden prestene forrettet ved. I tillegg la jeg ved et spørreskjema der prestene fylte inn alder, kjønn, utdannelsested, tjenestested, valg av salmer og om prestene var med å velge disse, valg av skriftsteder, størrelse på gravfølget, eventuelle innslag der pårørende sto for fremførelsen samt om

⁷⁰ De fire teologiske hovedkategoriene gjenspeiles i kapittelinnstillingen tilknyttet analysen av andaktene, se kap. 4-7.

⁷¹ Riis, O. *Metoder på tværs* (2001), s. 99.

⁷² Jeg velger dette ordet istedenfor det vanligere ”metodetriangulering”. Med metodekombinasjon menes at jeg, som redegjort for ovenfor, på enkelte områder foretar en kvantitativ undersøkelse av det kvalitative materialet. Det er altså ikke slik at jeg har to ulike typer data – et kvalitativt og et kvantitativt – som analyseres for å besvare problemstillingen og forskningsspørsmålene.

⁷³ For brev, se vedlegg 1.

begravelsesform (kremasjon eller kistegrav).⁷⁴ Jeg la ved et ferdigfrankert svarbrev med adresse Universitetet i Agder, og prestene kunne også sende tekstene elektronisk til min mailadresse ved universitetet.⁷⁵

Jeg foretok et tilfeldig utvalg av 50 prester fra de to ulike bispedømmene, et utvalg som tilsvarende anslagsvis 40 % av prestene i Agder og Telemark og 28 % av prestene i Oslo bispedømme.⁷⁶ Hver enkelt menighetsprests navn ble skrevet ned på en lapp, før jeg trakk ut 100 lapper (50 fra hvert bispedømme) med navnene til dem som skulle være med i undersøkelsen. Da det, særlig i Agder og Telemark bispedømme, er langt flere mannlige enn kvinnelige prester, vurderte jeg å ha en omtrekking da et lavt antall kvinnelige prester ville ha medført at jeg måtte stryke variabelen kjønn fra undersøkelsen. Men da jeg trakk 19 kvinnelige prester, hvorav seks fra Agder og Telemark bispedømme, foretok jeg ikke en slik omtrekking av den grunn at majoriteten av mannlige prester i undersøkelsen speiler majoriteten av mannlige prester i Den norske kirke. Da jeg samlet inn empirien i 2008 var det til orientering 23 % kvinnelige prester i Den norske kirke, dog med klare regionale forskjeller mellom de to aktuelle bispedømmene med over 30 % kvinner i Oslo og under 15 % i Agder.⁷⁷

Sommeren 2008 hadde jeg mottatt svar fra i alt 49 prester. 44 av disse ønsket å være med i undersøkelsen og oversendte spørreskjemaet og talemanuskript, 5 prester gav skriftlig eller muntlig tilbakemelding om at de ikke ønsket å være med i undersøkelsen mens 51 prester ikke besvarte henvendelsen. Til den siste gruppen sendte jeg et nytt brev datert 15. september 2008,⁷⁸ der jeg minnet om prosjektet og igjen spurte om de ønsket å være med i undersøkelsen. Denne gangen ønsket syv prester å være med i undersøkelsen og oversendte materialet jeg etterspurte, åtte prester gav skriftlig eller muntlig tilbakemelding om at de ikke ønsket å delta mens 36 prester ikke besvarte henvendelsen. Dette gir følgende oversikt:

⁷⁴ For spørreskjemaet, se vedlegg 3.

⁷⁵ Fire av prestene oversendte tekstene elektronisk, resten benyttet den vedlagte svarkonvolutten.

⁷⁶ Det finnes omtrent 130 menighetsprester i Agder og Telemark bispedømme, mot 180 i Oslo bispedømme. Se Høeg, I. M. "Prest i Agder og Telemark", KIFO Notat nr. 2/2009 og Høeg, I. M. "Prest i Oslo", KIFO Notat nr. 4/2007.

⁷⁷ Det kongelige Kultur- og Kirkedepartementet, Prop. 1. S. (2009-2010), s. 187. Andelen kvinnelige prester er for øvrig økende i Den norske kirke, i 1998 var andelen kvinnelige prester 12 % mens omtrent 35 % av alle nyutdannede teologer er kvinner.

⁷⁸ For brev, se vedlegg 2.

Prester som oversendte talemanuskript og spørreskjema	Prester som aktivt meldte at de ikke ønsket å være med i undersøkelsen	Prester som ikke besvarte henvendelsen
51 prester	13 prester	36 prester

De 51 prestene som oversendte talemanuskript og spørreskjema, fordeler seg slik i forhold til kjønn og tjenestested:

Agder og Telemark bispedømme: 29 prester	Oslo bispedømme: 22 prester
Kvinner: 11 prester	Menn: 40 prester

Disse variablene skal analyseres videre i avhandlingen. Som spørreskjemaet viser, spurte jeg også prestene om deres alder, utdanningsinstitusjon, størrelse på begravelsesfølget og begravelsesform (kistegrav eller kremasjon). Disse variablene har av årsaker jeg kommer tilbake til, ingen fremtredende plass i avhandlingen, men det er likevel nyttig med en kort presentasjon da det forteller noe om hvilke prester som har skrevet de aktuelle gravtalene. De 51 prestene som er med i undersøkelsen, fordeler seg slik med henhold til disse variablene:

Prestens alder	Under 40 år	40-49 år	50-59 år	Over 60 år
Antall	17 prester	20 prester	7 prester	7 prester

Utdannelsessted	Det teologiske menighetsfakultetet (MF)	Det teologiske fakultet (TF)	MF og TF	Misjonshøgskolen i Stavanger (MHS)
Antall	38 prester	5 prester	3 prester	5 prester

Størrelse på gravfølget	Under 25 pårørende	25-49 pårørende	50-99 pårørende	Over 100 pårørende
Antall	5 begravelser	13 begravelser	19 begravelser	14 begravelser

I tillegg forrettet 29 av prestene ved kistegrav og 22 prester ved kremasjon. På dette punkt er det store regionale forskjeller, da prestene i sør i hovedsak forretter ved kistegrav og prestene i øst ved kremasjon (25 av tilfellene av kistegrav finnes i Agder og Telemark, og 18 av tilfellene av kremasjon i Oslo). Disse forskjellene henger naturlig sammen lokale tradisjoner samt hvor i landet tilbudet om kremasjon er lettest tilgjengelig.⁷⁹

Det er god aldersmessig spredning mellom prestene, selv om det er en overvekt av ”unge prester” i betydningen prester under 50 år. Det er en naturlig overvekt av unge kvinnelige prester (9 av de 11 kvinnelige prestene er under 40 år), all den tid det er markant flere kvinnelige prester som utdannes enn pensjoneres. Det er tilnærmet lik fordeling mellom unge og eldre prester i utvalget fra de to bispedømmene. De langt fleste prestene som er med i undersøkelsen har hele eller deler av utdannelsen fra MF, noe som er naturlig med tanke på at MF utdanner (og har utdannet) flere prester enn både TF og MHS. Hva gjelder denne variabelen, er det verdt å merke at samtlige prester som har utdanning fra TF har Oslo bispedømme som tjenestested. Og avslutningsvis fremkommer det at det er få begravelser med få pårørende (under 25) med i undersøkelsen.

1.4.5 Frafallsanalyse

51 prester besvarte henvendelsen positivt i den betydning at de oversendte spørreskjemaet og gravtalemanuskript. Dette gir en svarprosent på 51 %, som er middels eller relativt lavt for denne type undersøkelse. Hva dette har å si for

⁷⁹ Hvorvidt det i tillegg finnes religiøse motiver blant de pårørende (som eventuelt er påvirket av råd fra prest eller begravelsesbyrå) for valg av kistegrav eller kremasjon, er et spørsmål som ikke forfølges videre i denne

generaliseringen av funnene, redegjøres nærmere for under 1.7 *Kvalitetskriterier*. Svarprosenten i Agder og Telemark er noe høyere enn for prestene fra Oslo (henholdsvis 58 % og 44 %). Forskjellene er ikke større enn at dette kan skyldes tilfeldigheter, men det er likevel enkelte faktorer som kan forklare hvorfor flere av prestene i sør ønsket å være med i undersøkelsen. I denne sammenheng er det nærliggende å peke på nærheten til forskerinstitusjonen, da det kan bety at prester fra Agder og Telemark er mer positivt innstilt til et forskningsprosjekt fra Universitetet i Agder. Forskjellene mellom svarprosenten for de kvinnelige prestene (58 %) og de mannlige prestene (49 %) er til orientering relativt liten.

Da det kun er et fåtall som begrunnet hvorfor de ikke ønsket å delta i undersøkelsen, må det følgende kun leses som mulige forklaringer på hvorfor svarprosenten ble middels eller relativt lav. Av de 13 prestene som gav skriftlig eller muntlig tilbakemelding på at de ikke ønsket å delta, oppgav to personer at de ikke ønsket å videreformidle opplysninger i minneordene om avdøde og avdødes pårørende. Og dette standpunktet ble fastholdt på tross av løftet om anonymisering og oppfordringen om å slette personnavn, stedsnavn og tilsvarende opplysninger fra manuskriptene.⁸⁰ Det er gode grunner til å tro at flere av prestene som ikke besvarte henvendelsen, heller ikke ønsket å videreformidle de personlige opplysningene som måtte finnes både i minneordene og andaktene. Dette ”ubehaget” kan ha blitt forsterket der de pårørende ønsket en begravelse i stillhet for de aller nærmeste, noe som i så fall forklarere hvorfor det kun er fem begravelser med et lavt antall (under 25) pårørende med i undersøkelsen.

Dernest er det mulig at prester i en hektisk arbeidshverdag ikke nødvendigvis prioriterer å bruke tid på et forskningsprosjekt, samt at det er varierende hvor mange begravelser menighetsprester faktisk forretter ved. En prest orienterte meg om at hun ønsket å delta i undersøkelsen, men at hun grunnet stillingsinstruksen ikke hadde normal tjenesteuke – og da heller ikke planlagte begravelser – i 2008. En annen faktor som i minst ett tilfelle forklarer hvorfor presten ikke deltok i undersøkelsen, er at det er svært varierende hvor utfyllende manuskripter prester tar med til begravelser – noe som særlig er tilfellet hva gjelder andaktene. Jeg understreket i brevene til prestene at stikkordsmessige notat var like interessante som fullstendige manuskript, men det er

undersøkelsen. Dette følger naturlig av at det er prestenes forkynnelse, ikke de pårørendes situasjon, som er gjenstand for analyse.

⁸⁰ Se for øvrig vedlegg 1 og vedlegg 2, samt kap. 1.8. *Etiske overveielser*.

godt mulig at enkelte prester selv mente at de aktuelle manuskriptene ikke var utfyllende nok til å bli gjenstand for analyse. Og i ett tilfelle gav presten beskjed om at han ikke kunne være med i undersøkelsen, av den grunn at han aldri hadde noen form for manuskript (hverken minneord eller andaktsmanuskript) med seg i begravelser.

Jeg tror at en kombinasjon av disse faktorene kan forklare deler av frafallet, men mener likevel det er grunn til å spørre om enkelte prester vegrer seg mot å sende inn sine egne taler til et teologisk forskningsprosjekt. Dette kan være fordi prestene er av den oppfatning at talene på en eller annen måte ikke er ”gode nok” (språklig eller teologisk). Det kan være at prestene ”kopierer taler”, i den betydning at de holder samme andakt i mange ulike begravelser, og at de derfor ikke vil få deler av denne talen publisert. Eller det kan være et generelt ubehag ved at en annen teolog ”kikker en i kortene”. Presteyrket er av en slik karakter at det er sjelden en blir bedømt av sine fagfeller. Dette har imidlertid blitt vanligere de siste tiårene, med økt fokus på etterutdanningskurs og veiledning under og etter endt utdanning (eksempelvis ”Veien til Prestetjeneste” og veiledning fra prestekolleger i bispedømmene). Det er mulig at en slik fortrolighet med henhold til veiledningssituasjonen har gjort de yngre prestene mindre skeptiske enn de eldre til å la fagkolleger lese talene deres. Dette kan i så fall være med å forklare hvorfor flere yngre enn eldre prester deltar i undersøkelsen (jeg viste ovenfor at 37 av prestene i undersøkelsen er under 50 år).

Hva gjelder de kvalitative metodene som benyttes i undersøkelsen, er det etter mitt syn lite problematisk at svarprosenten ikke er høyere enn i overkant av 50 %. I denne sammenheng er det viktigere at materialet gir meg et rikt empirisk grunnlag for å kunne besvare forskningsspørsmålene. Svarprosenten og antallet prester som er med i undersøkelsen, medfører imidlertid at jeg må være varsom med henhold til generalisering av den kvantitative lesningen av det kvalitative materialet.

1.4.6 Analysestrategi og arbeidet med materialet

Siden jeg med dette har fått et relativt stort antall gravtaler tilsendt som skriftlig materiale, og siden talene er samlet inn fra ett bestemt tidspunkt,⁸¹ er analysen en tale/dokumentanalyse med et *cross-sectional* forskningsdesign (tverrsnittstudie).⁸²

⁸¹ Med ett bestemt tidspunkt menes 2008. 44 av gravtalene ble sendt inn i etterkant av brevet datert 31. januar 2008 (vedlegg 1), syv i etterkant av purrebrevet datert 15. september 2008 (vedlegg 2).

⁸² Bryman, A. *Social research method* (2004), s. 41. Se også Jacobsen, D. I. *Hvordan gjennomføre undersøkelser?* (2005), ss.102-106. Survey-spørreskjema med en påfølgende kvantitativ metodetilnærming er

Da jeg søker å nå frem til en så helhetlig beskrivelse som mulig av de utvalgte teologiske temaene i gravtalene, og da en dybdeanalyse av disse temaene er nødvendig for å besvare problemstillingen og forskningsspørsmålene, har undersøkelsen hovedsakelig et intensivt design. Dette designet er naturlig med tanke på valget av kvalitativ metode. I en tale/dokumentanalyse med et intensivt design er det normalt, og ofte også hensiktsmessig, å analysere relativt få taler eller dokument. Til dette er det å si at selv om jeg analyserer taler fra 51 prester, så er talene korte og kun unntaksvis lengre enn 1-2 A4-sider.⁸³ Undersøkelsen baserer seg imidlertid på at det hverken er et klart skille mellom et ekstensivt og et intensivt design, eller at disse undersøkelsesoppleggene er gjensidig utelukkende.⁸⁴ Tvert imot vil jeg i analysen av variabelen kjønn og tjenestested argumentere for at en kombinasjon av det intensive og det ekstensive designet gir en økt forståelse for håpsforkynnelsen i gravtalene. Det intensive designet er imidlertid det primære for undersøkelsen da forståelsen av de teologiske temaene har forrang fremfor beskrivelser av utstrekningen og hyppigheten av disse fenomenene.

Etter å ha mottatt talene ble de skrevet inn som Word-dokument på en datamaskin kun jeg som forsker har tilgang til. Da talene viste seg å være relativt korte, og da jeg fikk oversendt materiale fra om lag halvparten av de forespurte prestene, ble den faktiske tekstmengden av den størrelse at jeg ikke fant det nødvendig å kode tekstene med hjelp av et kvalitativt analyseprogram. Jeg leste gjennom den samlede empirien en rekke ganger, for deretter å justere forskningsspørsmålene. Jeg valgte denne justeringen da analysestrategien har vært induktiv i og med at jeg har en relativt åpen empiriinnsamling der et teoretisk rammeverk ikke foreligger på forhånd. Denne vektleggingen er imidlertid ikke fullt ut dekkende for prosjektet, siden jeg som nevnt ovenfor skal se de teologiske temaene i gravtalene i lys av Moltmanns håpsteologi. Analysestrategien er dermed også til en viss grad i slekt med en deduktiv strategi i og med at Moltmanns teologi er med å forme analysen av empirien.

Jeg har hovedsakelig foretatt en temasentrert analyse til forskjell fra mer personsentrerte analyseformer. Med temasentrert mener jeg en analyse som tar

den mest utbredte formen for cross-sectional forskningsdesign, men kvalitative dokumentanalyser med dette designet forekommer imidlertid også, som Bryman viser, se Bryman, A. *Social research methods*(2004), s. 56.

⁸³ Mer om lengden på talene følger innledningsvis i kapittel 3 (minneordene) og 4 (andaktene).

⁸⁴ På dette punkt følger jeg Dag Ingvar Jacobsen, se Jacobsen, D. I. *Hvordan gjennomføre undersøkelser* (2005), ss. 95-96.

utgangspunkt i spesifikke temaer fra ulike prester i en gruppe, og denne strategien skiller seg fra en personsentrert tilnærming som istedenfor tar utgangspunkt i hver enkelt tale eller hver enkelt prest.⁸⁵ Av den grunn avgrensers jeg meg også fra å gjøre en retorisk analyse av hver enkelt, eller et utvalg, gravtaler.⁸⁶ Mitt hovedfokus er analysen av teologiske temaer i henhold til underproblemstillingene, ikke den enkelte prest – eller den enkelte tale – i seg selv. Jeg vil imidlertid understreke at jeg ikke foretar et absolutt skille mellom temasentrerte og personsentrerte analyser, all den tid de teologiske temaene også må forstås ut ifra sin sammenheng – forstått som den enkelte gravtale holdt av den enkelte prest. Det er dermed vesentlig å presisere at selv om den temasentrerte analysen har forrang, kan analysen av de teologiske temaene ikke gjennomføres uten å trekke inn også en personsentrert analyse. Følgende eksempel illustrerer dette: En temasentrert analyse vil kunne avdekke ulike omtaler av døden i andaktene, men denne analysen vil etter min mening være mangelfull hvis den ikke samtidig sees i lys av avdødes konkrete livshistorie slik den blir gjenfortalt i minneordene.⁸⁷

I den konkrete kodingsprosessen delte jeg det empiriske materialet opp i ulike teologiske temaer som har til hensikt å reflektere de aktuelle underproblemstillingene. I denne prosessen fulgte jeg en kombinert strategi i og med at kodingsprosessen både har vært *selektiv og åpen*.⁸⁸ Den har vært selektiv i den grad håpselementet tilknyttet fremstillingen av Gud, mennesket, døden og etterlivet har vært styrende for kodingen. Og kodingen har vært åpen da de aktuelle kodingstemaene først har blitt ferdigstilt i møte med empirien.

At kodingsprosessen har vært åpen, vises også ved at jeg forkastet en del av variablene jeg undersøkte i det innledende arbeidet med empirien. Som jeg redegjorde for ovenfor har jeg innhentet informasjon som muliggjør å dele prestene inn i henhold til alder, kjønn, tjenestested, utdanningsinstitusjon, størrelse på gravfølget og begravelsesform. Etter det innledende arbeidet med empirien, forkastet jeg samtlige variabler med unntak av kjønn og tjenestested. Dette valget ble tatt av tre grunner. For det første var det de to gjenværende variablene som, etter mitt syn, gav de mest interessante funnene. For det andre ble variabelen utdanningsinstitusjon forkastet da den på et vesentlig

⁸⁵ Thagaard, T. *Systematikk og innlevelse* (1998), ss. 149-168.

⁸⁶ En slik analyse kunne ha beriket en analyse av talene, men jeg har valgt å avgrense meg i henhold til retorikken for ikke å sprengte avhandlingens rammer. Det er likevel slik at jeg benytter meg av retoriske teoretikere enkelte steder der jeg mener dette får frem vesentlige trekk ved prestenes håpsforkynnelse.

⁸⁷ Se kapittel 6.

punkt overlapper med variabelen tjenestested – i og med at alle prestene som er utdannet fra TF i denne undersøkelsen tjenestegjør i Oslo bispedømme. Og for det tredje medførte svarprosenten at det etter min mening var knyttet for stor usikkerhet til flere av disse variablene. I den grad det finnes ulik håpsforkynnelse der de andre variablene benyttes for å dele inn prestene i undergrupper, er disse variasjonene vesentlig mindre enn tilfellet er særskilt for de to bispedømmene. Og da antall personer med i undersøkelsen og svarprosenten medfører at jeg bør være varsom med å påstå at slike forskjeller avhenger av andre faktorer enn statistisk tilfeldighet, ble disse variablene tatt ut av undersøkelsen.

1.4.7 Kildekritiske problem og tolkningsproblem

Da jeg bad prestene om manus primært fra den forrige, sekundært fra den etterfølgende gravferden prestene forrettet ved, er empirien jeg innhentet todelt.⁸⁹ Det kan ikke utelukkes at talene prestene har holdt etter de fikk beskjed om undersøkelsen er utsatt for en grad av forskningseffekt. Det kan tenkes at prestene har arbeidet grundigere med talene enn de normalt gjør ved begravelser, for å sende fra seg et så ”godt produkt” som mulig. Og det kan tenkes at prestene har formet sin forkynnelse etter hva de tror jeg som forsker skal analysere, eller hva de måtte gå ut fra faller i smak hos meg som forsker eller leseren av denne boken. En slik forskningseffekt vil dermed ligne informantene som i intervjusituasjonen ”snakker forskeren etter munnen”. Til dette er det å si at 42 prester fulgte ønsket om å sende inn manuskript fra den forrige begravelsen, mens ni prester sendte inn manuskript fra den etterfølgende. Jeg leste igjennom de to ulike gruppene taler for å se om det fantes iøynefallende forskjeller (hva gjelder lengde, språklig kvalitet, teologiske standpunkt etc.) uten å finne dette. Det er likevel ikke utenkelig at slike forskjeller mellom gruppene finnes, og av den grunn er det verdt å nevne at manuskriptene fra prest 1, 6, 13, 17, 22, 28, 40, 49 og 50 er fra den etterfølgende begravelsen.⁹⁰

På tross av den mulige forskningseffekten valgte jeg å benytte denne fremgangsmåten i et forsøk på å høyne svarprosenten. Jeg ønsket kort fortalt å gi de prestene som hadde

⁸⁸ Se Bryman, A. *Social research methods* (2004) s. 402.

⁸⁹ Empirien kan også sies å være todelt i en annen forstand, i og med at 44 prester sendte inn taler holdt vinteren/våren 2008 og syv prester sendte inn taler fra høsten 2008. Da flere prester tar utgangspunkt i kirkeåret eller årstidene i forkynnelsen (for eksempel ved å henvise til julen, vinteren, høsten osv.) kan det tenkes at dette også har påvirket prestenes håpsforkynnelse (eksempelvis ved at flere prester som forretter ved en begravelse om våren, i større grad forkynner om påsken). Til dette er det å si at jeg leste gjennom de to gruppene av taler hver for seg, uten å finne slike forskjeller mellom talene holdt vinter/vår og høst (for igjen å ta påsken som eksempel, er forkynnelse med utgangspunkt i påskehendelser utbredt i begge disse talegruppene).

kvittet seg med manuskriptene fra forrige begravelse de forrettet ved, en mulighet til å være med i undersøkelsen. Om jeg ikke hadde foretatt dette grepet, ville høyst sannsynlig flere av de ni ovenfor nevnte prestene ikke hatt mulighet til å delta i undersøkelsen. Jeg vil også presisere at empiriinnsamlingen nødvendigvis baserer seg på at jeg som forsker stoler på at manuskriptene som er oversendt, virkelig er manuskriptene som ble benyttet i de aktuelle gravferdene. Dette gjelder samtlige prester, da det også kan tenkes at de 42 prestene som sendte manuskript fra den forrige begravelsen har foretatt endringer i manuskriptene.

Det er videre nødvendig å presisere det enkle faktum at det som er gjenstand for analyse i denne undersøkelsen, er manuskripter. I hvilken grad disse manuskriptene samsvarer med talene slik de lød i de aktuelle begravelsene, vites ikke. Jan-Olof Aggedal, som også analyserer manuskript, skriver i sin undersøkelse at han bedømmer at materialet er autentisk, i den betydning at talene er holdt ”i den skick som man som forskare fått tillgång till dem”.⁹¹ Ut ifra mitt materiale har jeg ikke grunnlag for å konkludere med henhold til et slikt samsvar mellom manuskriptene og de faktiske talene. Av den grunn henviser jeg gjennomgående til talene med verb som ”skriver”, ikke ”sier”. Med begrep som ”gravtaler”, ”minneord” og ”andakt” menes de manuskriptene som analyseres. I den grad jeg henviser til talene slik de lød i begravelsene, da vel å merke som hypotetiske størrelser, brukes formuleringen ”de faktiske talene/andaktene/minneordene”. På tross av dette forbeholdet, avhenger også dette punktet av at jeg stoler på at de manuskriptene som er innsendt faktisk ble benyttet i begravelsene.

Hva gjelder Moltmanns forfatterskap siteres det gjennomgående på engelsk. Jeg baserer meg dermed på oversettelser av hans arbeider, ikke de originale tyske verkene. Dette er gjort dels for å gjøre avhandlingen mer tilgjengelig for de leserne som behersker engelsk bedre enn tysk, og dels fordi engelsk de siste tiårene har fått en dominerende plass også i teologiske fagmiljøer som tidligere var tyskspråklige – slik at tekstene til Moltmann nå hovedsakelig leses og siteres nettopp på engelsk i de nordiske land. I den grad det kan tenkes at nyanser mellom originalverket og oversettelsen har betydning for argumentasjonen, siteres imidlertid det tyske originalverket i noteapparatet mens den engelske oversettelsen gjengis i teksten.

⁹⁰ Med prest 1 menes minneord 1 og andakt 1, med prest 6 menes minneord 6 og andakt 6 osv.

⁹¹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 19.

Enkelte tyske bøker fra andre forfattere er imidlertid ikke oversatt, og siteres da nødvendigvis på originalspråket.

Den gjennomgående komparasjonen mellom talene og Moltmann kan i ett henseende sies å være dristig. Med dette mener jeg at den systematiske teologen Moltmann og de 51 prestene har et svært ulikt utgangspunkt når de produserer sine tekster. De fleste bøkene av Moltmann som er aktuelle for denne undersøkelsen, er fagteologiske verker der han nødvendigvis skriver for et teologisk interessert (og også teologisk belest) publikum. Det samme er ikke nødvendigvis tilfellet for pårørende i norske begravelser. Dernest er det et ulikt utgangspunkt å utvikle et teologisk forfatterskap, enn å skrive korte manuskript som senere skal fremføres muntlig. I det første tilfellet kan en forfølge lange argumentasjonsrekker, og en kan – enkelt formulert – presentere en ”helhetlig teologi”. Det samme er umulig, og heller neppe ønskelig, i en kort tale. Her løfter prestene frem noen få teologiske temaer beregnet på et lyttende publikum. Ved å sammenligne to så ulike størrelser, er det en fare for å konkludere med at talene er teologisk grunne, lite gjennomarbeidet eller på andre måter ufullstendige. Det er mitt håp at den kommende analysen viser at jeg ikke har foretatt slike feilgrep, som nettopp er feiltolkninger da det utviser en mangelfull forståelse for konteksten manuskriptene er utformet i.

Når en sammenligner taler til 51 prester med tekster fra en systematisk teolog, er det videre en fare for å se prestene som en enhetlig gruppe (som dermed kan analyseres som en størrelse mot fagteologen). Dette er også en åpenbar feiltolkning, all den tid talene er utformet av 51 forskjellige prester som har utformet manuskriptene i hver sin unike kontekst – blant annet etter møte med ulike familier i sørgesamtalen. For å unngå slike feiltolkninger presenterer jeg først talene for seg (første ledd i modellen ”praksis-teori-praksis), før jeg sammenligner talene med Moltmanns konsepsjon. Denne sammenligningen gjennomføres fortløpende for hvert enkelt teologisk hovedtema i analysen av andaktene (kapittel 4-7). Jeg gjennomfører ikke en lignende sammenligning mellom minneordene og Moltmanns konsepsjon i kapittel 3. Det meste av stoffet her, for eksempel om avdøde og nære pårørende, er av partikulær art. Men da også minneordene er av teologisk interesse, og da minneordene er vesentlige for besvarelsen av forskningsspørsmålene, er funnene fra kapittel 3 vesentlige for den videre analysen av andaktene (og dermed også for komparasjonen mellom gravtalene og Moltmann).

På tross av disse utfordringene ved å sammenligne presters taler med en systematisk teolog, har jeg valgt dette av en enkel grunn; at jeg anser dette som den praktiske teologis oppgave.⁹² Det er utfordrende å bevege seg på tvers av teologiske disipliner. Men hvis en praktisk teologisk refleksjon over presters forkynnelse skal kunne munne ut i en ny og bedre praksis, er det etter mitt syn nødvendig å foreta en slik komparasjon mellom den praktiske teologi og andre teologiske disipliner – i dette tilfellet systematikken. Av den grunn har komparasjonen en normativ begrunnelse i overensstemmelse med Brownings praktisk-teologiske modell.

Jeg foretar også sammenligninger mellom mitt materiale og andre analyser av begravelsestaler. Dette gjelder fremfor alt Aggedals og Fog-Nielsens undersøkelser som er redegjort for ovenfor. Heller ikke denne sammenligningen er en komparasjon av to like størrelser. For det første holdes talene av prester i ulike kirkesamfunn med ulike ordninger for gravferd. Og for det andre holdes det én tale i begravelsene i våre naboland, mens en i Norge holder både minneord og andakt. Det er også nødvendig å presisere at jeg forholder meg eklektisk til hvor jeg foretar sammenligninger mellom Aggedal, Fog-Nielsen og mitt materiale. En gjennomgående sammenligning er umulig da Aggedal og Fog-Nielsen ikke har samme fokus, og dermed ikke skriver om de samme teologiske temaene, som meg. Dette er særlig gjeldende for Fog-Nielsens undersøkelse, som også er kort og av populærvitenskapelig art, og som dermed ikke omhandler alle temaene som analyseres i denne undersøkelsen.

Til sist vil jeg minne om at minneordene nødvendigvis er påvirket av de pårørende. Selv om det er presten som har forfattet minneordene som er med i denne undersøkelsen, er disse tekstene skrevet med utgangspunkt i hva som er sagt i sørgesamtalene. Jeg har dermed gode grunner til å anta at mye av innholdet, og også direkte sitat fra tekstene stammer fra de pårørende. Dette medfører at minneordene som analyseres i denne undersøkelsen med rette kan kalles et ”samarbeidsprodukt” snarere enn prestens egenproduserte tekst. Jeg vil imidlertid i større grad hevde at dette er et trekk ved genren minneord, snarere enn et kildekritisk problem for denne studien.

⁹² Da jeg påstår dette, har jeg en annen forståelse av den praktiske teologis oppgave enn Olav Skjevesland. I ”Internasjonale trender i homiletisk forskning” (1995) hevder han: ”Å bestemme prekenens ”vesen” og avklare prekenen som teologisk grunnkategori er primært en systematisk-teologisk oppgave. Tradisjonelt er den da også blitt iverksatt nettopp av systematikere”. Jeg vil gi Skjevesland rett i den siste iaktakelsen, men samtidig hevde at en strategisk praktisk teologi ikke kan overlate det å bestemme prekenens ”vesen” til systematikken alene. Dog er denne undersøkelsen et eksempel på at den praktiske teologi henter innsikter fra systematikken i dette arbeidet.

For utfyllende kommentarer vedrørende genrebeskrivelsen av minneordene, se kapittel 3.

1.5 Definisjoner

I det følgende gjør jeg rede for hvordan jeg forstår begrepet *håp* i avhandlingen. I forlengelsen av redegjørelsen for kasualiadebatten vil jeg definere henholdsvis missionariske/kerygmatiske og terapeutiske gravtaler. Jeg vil også kort definere hva jeg i undersøkelsen mener med *gudsbilde*, *menneskesyn*, *døden* og *etterlivet* (jmf. undersøkelsens fire hovedkategorier, kap 4-7), og jeg gjengir for oversikts skyld enkelte definisjoner som tidligere er plassert i noteapparatet.

Om håp, og forholdet mellom tro, håp og trøst

Med håp menes en tilstand karakterisert ved ønsket om å nå et positivt mål som ikke oppleves direkte uoppnåelig. Undersøkelsen omhandler prestenes forkynnelse av et slikt håp, ikke de pårørendes opplevelse av denne forkynnelsen.

Håpsbegrepet er i kristen sammenheng nært knyttet til trosbegrepet. Et eksempel er at *håpet om* legemets oppstandelse følger av *troen på* Jesu oppstandelsen. I denne avhandlingen har jeg imidlertid en noe videre – i betydning mer allmenn – definisjon av håpet enn troen. Med begrepet tro mener jeg en grad av tilslutning til sentrale elementer ved kristen tro, slik at trosbegrepet her er overlappende med begrepet ”kristen”.⁹³ Når jeg hevder en prest skriver til ”de troende”, betyr dette at jeg hevder presten henvender seg til pårørende som eventuelt regner seg som troende eller kristne.⁹⁴ At håpsbegrepet er videre enn trosbegrepet, betyr at prestene kan forkynne håp til de etterlatte også uten å henvende seg til dem som om de er troende eller kristne.

Trøsteelementet er en sentral del av presters forkynnelse ved gravferd. Med trøst menes i denne sammenheng (prestenes forsøksvise) lindring eller støtte i sorgen. Prestenes trøsterolle for de pårørende er ikke av interesse for undersøkelsen i seg selv, og vil fokuseres i den grad det kan belyse trekk ved prestenes håpsforkynnelse. Dette er tilfellet flere steder. For det første kan gudsbilder som benyttes for å forkynne at Gud støtter eller lindrer de pårørende i sorgen, nettopp benyttes for å forkynne håp til

⁹³ En videre definisjon av hva som regnes som sentrale elementer ved kristen tro, eller en videre definisjon av begrepet kristen, faller utenfor denne undersøkelsens sikte.

de etterlatte. Og for det andre kan eksempelvis håpet om et mulig etterliv benyttes i forkynnelsen av trøst. Denne sammenkoblingen mellom håp og trøst er tydelig til stede der den Svenska kyrkans bispemøte hevder at gravtalens oppgave er ”att förkunna det kristna hoppet inför döden och att på detta sätt förmedla den tröst som den kristna tron har att ge”.⁹⁵

Den danske religionsfilosofen og etikeren Knud E. Løgstrup skiller i boka *Skabelse og tilintetgørelse* mellom det suverene håp og det kristne håp.⁹⁶ Det suverene håp er et håp som tar inn over seg menneskelivets betingelser⁹⁷ – herunder at mennesket skal dø – men som likevel fortsetter å håpe. ”Det er et håb der rækker ud over døden. På en eller anden ubestemt måde er det et håb om, at der er et liv der er stærkere end døden.” Dette suverene håpet er fellesmenneskelig, men Løgstrup opererer også med det kristne håp som springer ut av Jesu forkynnelse om gudsriket. Dette håpet skiller seg fra det mer allmenne suverene håpet, i og med at det peker frem mot en eskatologisk oppfyllelse i gudsriket. Det er likevel vesentlige likheter mellom det suverene og det kristne håp hos Løgstrup, i og med at det suverene håp fungerer som forståelseshorisont for det kristne håp.⁹⁸ Dette medfører at en ikke kan tenke seg et kristent håp som ikke tar utgangspunkt i de fellesmenneskelige erfaringene med å være menneske i verden. Dette kosmiske og fellesmenneskelige utgangspunktet hindrer det suverene håp å bli utopisk, i og med at det knytter an til menneskelivets gitte betingelser. Professor Trygve Wyller har understreket betydningen av å forstå at selv om Løgstrup skiller mellom det suverene og det kristne håp, så er dette fremdeles to kategorier i hans kristendomsforståelse:

Det må igjen bety at Løgstrups term ”spesifikt kristent” snarere er en term som betegner et bestemt forhold innenfor den overordnede kategori kristendom. Og det vil videre bety at det universelle ikke er en kategori utenfor kristendommen. Det universelle er også en kategori innenfor kristendommen. Men det universelle er forskjellig fra det spesifikt kristne. Begge er kategorier i kristendommen, men bare

⁹⁴ Det må imidlertid presiseres at jeg ikke forsøker å si noe om hvorvidt de pårørende selv regner seg som ”troende” eller ”kristne”.

⁹⁵ Biskopsmøtet, *Ett biskopsbrev om död och begravning* (1998), s. 12. Se også Aggedal, J-O *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 119.

⁹⁶ Løgstrup, K. E. *Skabelse og tilintetgørelse* (1978), ss. 246-249. I sontringen mellom det suverene og det kristne håp, baserer jeg meg også på Trygve Wyllers analyse av Løgstrup, se Wyller, T. *Troens tale og talen om verden* (1994), ss. 49-99.

⁹⁷ Håpet kommer altså i skarp kontrast til det Løgstrup anser som ”totalillusjonen” til det moderne samfunn, en forestilling om at mennesket er udødelig, Løgstrup, K. E. *Skabelse og tilintetgørelse* (1978), s. 248.

⁹⁸ Løgstrup, K. E. *Skabelse og tilintetgørelse* (1978), s. 251.

gudsriketanken inneholder utsagn som ikke lar seg godtgjøre fullt ut utenom troen som akt. Derfor kalles den spesifikt kristen.⁹⁹

I min analyse av prestenes håpsforkynnelse foretar jeg en distinksjon der jeg henter inspirasjon fra Løgstrups skille mellom det suverene og det kristne håp – ved at jeg skiller mellom en ”inklusiv” og en ”eksklusiv” håpsforkynnelse. Den inklusive håpsforkynnelsen rettes mot alle tilhørerne mens den eksklusive rettes mot de som deler den kristne tro. Det er også et skille med henhold til hvilke teologiske temaer som vektlegges i de to kategoriene. Den inklusive håpsforkynnelsen tar utgangspunkt i menneskelivets gitte betingelser, betingelser som jeg omtaler som allmennmenneskelige, og min term inklusiv baserer seg i denne sammenheng på Løgstrups suverene håp. Med en eksklusiv håpsforkynnelsen tar prestene derimot utgangspunkt i temaer som er spesifikt kristne, og benytter disse temaene til å skille (implisitt eller eksplisitt) mellom troende og ikke-troende. I min definisjon av eksklusiv håpsforkynnelse er det vesentlig å understreke at det ikke er temaene i seg selv – men den funksjon de har i forkynnelsen – som bestemmer hvorvidt jeg definerer forkynnelsen som eksklusiv. Dette medfører at en omtale av Jesu oppstandelse ikke nødvendigvis regnes som en form for eksklusiv håpsforkynnelse, selv om temaet Jesu oppstandelse nødvendigvis er spesifikt kristent. Håpet som springer ut av oppstandelsen er således eksklusivt i den grad det forkynnes at oppstandelsen gir håp for de troende.

I analysen av prestenes forkynnelse skiller jeg også mellom hva jeg definerer som en hinsidig og en dennesidig håpsforkynnelse. Den hinsidige håpsforkynnelsen peker frem mot et kommende etterliv. Dette sammenfaller i de fleste tilfellene med en kristen forkynnelse av gudsriket, og kategorien hinsidig håpsforkynnelse henter således inspirasjon fra Løgstrups kristne håp. Da en også kan tenke seg en mer allmennreligiøs eller folkereligiøs forkynnelse på dette punkt, benytter jeg meg imidlertid av betegnelse ”hinsidig” og ”etterliv”. Med dennesidig håpsforkynnelse menes et fokus på dette livet, eksempelvis rettet mot de pårørendes situasjon i tiden rundt begravelsen.

Missionariske/kerygmatiske og terapeutiske gravtaler

I anknytningen til kasualiadebatten vil jeg skille mellom missionariske/kerygmatiske og terapeutiske gravtaler. Med det kerygmatiske utgangspunktet forstås de kirkelige handlingene, begravelser inkludert, som en ”anledning” kirken har til å forkynne

⁹⁹ Wyller, T. *Troens tale og talen om verden* (1994), s. 88.

evangeliet til mennesker som ellers ikke oppsøker gudstjenester eller annen kristen møtevirksomhet. Da det er grader av hvor sterkt dette kerygmatiske utgangspunktet vektlegges, vil de klareste tilfellene av omvendelsesforkynnelse kalles missionariske gravtaler. Av teologer som er gjengitt ovenfor, er Helge Aarflot det tydeligste norske eksemplet på en som forsvarer missionariske gravtaler. Med den terapeutiske forståelsen av gravferdsriten generelt og gravtalene spesielt, er fokuset primært rettes mot de pårørende og deres sorgprosess. Og med dette utgangspunktet rettes fokuset mot minneordene om avdøde. En som tydelig forsvarer terapeutiske gravtaler, er Sevat Lappegard. I Den katolske kirke benyttes for øvrig begrepsparet induktive og deduktive begravelser/gravtaler, med klare likhetstrekk med det protestantiske begrepsparet.¹⁰⁰

Gudsbilde: Med gudsbilde menes i denne sammenheng hvordan prestene (evt. Moltmann eller andre teologer) fremstiller Gud i de aktuelle tekstene. Dette innbefatter bilder som sier noe om hvem prestene hevder Gud er, eksempelvis *Gud er hellig* eller *Gud er allmektig*. Og det innbefatter fremstillinger av hva Gud gjør for mennesket, eksempelvis *Jesus frelser mennesker* eller *Gud bærer mennesket gjennom livet*. Som jeg viser i den påfølgende utdypende redegjørelsen for forskningsspørsmål 1, er det to sentrale gudsbildekompleks i kapittel 4: gudsbilder tilknyttet *Gud som skaper* og *korset* (Jesu lidelse, død og oppstandelse).

¹⁰⁰ I en artikkel om begravelsesriten i Den katolske kirke, velger teologene Thomas Quartier, A. H. M. Scheer og J. Schilderman å bruke begrepsparet "inductive" og "deductive type of funerals" for å skille mellom disse ulike måtene å se begravelsesriten generelt og gravtalene spesielt. (Quartier m. fl. "Ritual Perspectives on Roman Catholic Funeral Rites in Modern Society", s. 153.) I den deduktive typen skal ikke begravelsen og begravelsestalen primært minnes den døde, men proklamere evangeliet om den oppstandne Kristus. Argumentet er at det kun er håpet om den oppstandne Kristus, som igjen gir mennesker håp om et etterliv, som kan gi virkelig trøst til de pårørende. Den deduktive begravelsen (og gravtalen) har således mye til felles med min definisjon av kerygmatiske gravtaler. Dette gjelder dog ikke for varianten jeg har definert som missionariske gravtaler, da deduktive begravelser henvender seg til de pårørende som troende. Poenget er således å trøste troende mennesker i menigheten med evangelieforkynnelsen, ikke å misjonere for "uomvendte". Den induktive begravelsen kan kategoriseres ved at den fokuserer på avdøde og forholdet mellom avdøde og nære pårørende. Dette betyr ikke at kristen tro er uten betydning i induktive begravelser, men det er snarere slik at forkynnelsen her tar utgangspunkt i minnene om avdøde for deretter å knytte an til kristen tro. Det er her klare likhetstrekk med den protestantiske terapeutiske begravelsen eller gravtalen. I den katolske kirke har den deduktive begravelse tradisjonelt dominert, der avdødes biografi utelates eller kun får minimal omtale. I *Ordo Exsequiarum* fra 1969 heter det: "A brief homily should be given after the gospel, but without any kind of funeral eulogy". Og i artikkelen "Homily or Eulogy? The Dilemma of Funeral Preaching" (1993) tar teologen John Allyn Melloh til orde for at gravtalene fremdeles skal ha en slik deduktiv tilnærming. Dette tradisjonelle synet er imidlertid kritisert også innenfor Den katolske kirke, og Quartier, Scheer og Schildermann tar ikke stilling til hvilken retning som er å foretrekke – men nøyer seg med å vise til at ulike prester velger henholdsvis deduktive og induktive begravelser.

Menneskesyn: Med menneskesyn menes beskrivelser av menneskelige egenskaper, muligheter og begrensninger. I talene redegjør prestene nødvendigvis ikke for et helhetlig menneskesyn, men de omtaler likevel mennesket på måter som gjør det fruktbart å analysere slike egenskaper, muligheter og begrensninger. Analysen vil blant annet innbefatte sentrale trekk ved et tradisjonelt kristent menneskesyn, som *mennesket som syndig* og mennesket som *skapt i Guds bilde*.

Det finnes to ulike måter å omtale mennesket i talene. Særlig i minneordene, men også i andaktene, omtales enkeltpersoner som avdøde og nære pårørende. Og i andaktene omtales i større grad felles erfaringer ved det å være mennesket. Det er primært den siste måte å omtale mennesket på som faller inn under kategorien menneskesyn. Da det også er slik at den generelle beskrivelsen av mennesket formes av de partikulære livshistoriene, er en analyse av disse delene av minneordene også nødvendig for å bestemme menneskesynene i gravtalene.

Døden: Med død menes irreversibelt totalt opphør av alle hjernens funksjoner. I avhandlingen er det ulike sider ved døden som analyseres. For det første analyseres prestenes beskrivelser tilknyttet avdødes dødsfall. Og for det andre beskrives fellesmenneskelige erfaringer tilknyttet det å skulle dø, som i det følgende omtales som *den eksistensielle døden*.

Jeg benytter meg også av termene *ens egen død* og *den andres død*. Med *ens egen død* menes enkeltmenneskets refleksjon rundt det å skulle dø, mens jeg med *den andres død* mener enkeltmenneskets refleksjon rundt det at andre mennesker skal dø eller har dødd. Undersøkelsens fokus tatt i betraktning, gjelder dette fremfor alt formuleringer der avdøde er den andre.

Etterlivet: Med etterliv menes forestillinger om at mennesket fortsetter å eksistere etter det irreversible totale opphøret av alle hjernens funksjoner. Sentrale teologiske termer som himmel, gudsriket, evig liv og oppstandelse, faller således inn under felleskategorien etterliv – dog er det tilfellet for den hinsidige tolkningen av begrepene. En kan med andre ord ha en dennesidig forkynnelse av det evige liv (eksempelvis: det evige livet er nå), uten å ha en forkynnelse om etterlivet. Av praktiske årsaker analyseres disse begrepene likevel under kap. 7. *Etterlivet*.

Gravferd og begravelse: I undersøkelsen benyttes gravferd og begravelse synonymt, som en samlebetegnelse for kremasjoner og kistebegravelser (inhumasjon). De stedene det likevel skilles mellom disse begravelsesformene, benyttes henholdsvis kremasjon og kistebegravelser. Begrepet bisettelse, som oftest viser til begravelsesformen kremasjon, men som også kan vise til seremonier andre steder enn i kirke/kapell (som i hjemmet), benyttes ikke i undersøkelsen.

Gravtaler og begravelsestaler: I avhandlingen brukes begrepene gravtaler, begravelsestaler og taler synonymt som fellesbetegnelser på de to taletypene minneord og andakt. Og der det skilles mellom taletypene benyttes nettopp ordene minneord¹⁰¹ og andakt. Andakt benyttes som erstatning for ”tale” i Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6. Dette gjøres av pragmatiske årsaker for lettere å skille denne taletypen fra felleskategorien gravtaler. Og med gravtaler menes manuskriptene prestene har skrevet, ikke de faktiske talene slik de lød i begravelsen. Der den historiske protestantiske gravtalen omtales, benyttes også begrepet likpreken.

Forkynnelse: Da minneordene analyseres som en del av prestenes håpsforkynnelse, har jeg en vid definisjon av begrepet forkynnelse. Prestens forkynnelse innbefatter minneordene så vel som andaktene. En prests minneord er forkynnelse all den tid det er en tale holdt av forrettende prest.

1.6 Utdypning av forskningsspørsmålene

1. Hvilke gudsbilder fremhever prestene i forkynnelsen av håp i Den norske kirkes gravtaler?

For å besvare dette spørsmålet vil jeg i særlig grad fokusere på to gudsbildekompleks: Gud som skaper og korshendelsen (Jesu lidelse, død og oppstandelse).

Skapelsesteologien og korsteologien, og forholdet dem i mellom, er helt sentrale deler av Moltmanns konsepsjon – og vil i så måte gi økt forståelse for prestenes gudsbilder. I hvilken grad Gud fremstilles med attributter som allmakt, kjærlighet og medlidenhet, er sentrale spørsmål for besvarelsen av forskningsspørsmålet. Dernest spør jeg i hvilken grad bilder av Gud som skaper og opprettholder benyttes i forkynnelsen, og om slike gudsbilder benyttes for å forkynne et håp uavhengig av en omtale av

¹⁰¹ Ordet minneord forekommer også i Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6. Denne taletypen kalles også minnetale. Med min terminologi er minnetaler en fellesbetegnelse for minneord i begravelser og andre taler

korshendelsen. Et annet sentralt spørsmål er i hvilken grad *relasjonelle gudsbilder* benyttes i forkynnelsen. Dette innbefatter relasjonen mellom Gud og mennesket (hva Gud gjør for mennesket), og også det indre trinitariske fellesskapet. Hvorvidt henholdsvis kvinnelige og mannlige prester, og prestene fra de to ulike bispedømmene, benytter ulike gudsbilder i håpsforkynnelsen, vil også bli gjenstand for analyse.

En plassering av andaktenes gudsbilder i lys av ulike forsoningslærere, vil også tematiseres i undersøkelsen. Da dette spørsmålet er av interesse også for forskningsspørsmål 2 og 3, kan det først besvares tilfredsstillende etter redegjørelsen for menneskesynene og omtalen av døden i andaktene. Av den grunn vil dette temaet analyseres i et eget delkapittel mot slutten av avhandlingen, selv om det rent teologisk hører inn under kapittel 4.

Tidligere norske undersøkelser hevder at moderne prester benytter hva en kan kalle ”milde gudsbilder” i begravelser. I en slagordsmessig formulering heter det at prestene i forkynnelsen har gått fra ”å dømme og lære, til å trøste og bære”.¹⁰² Og det har også blitt hevdet at prestene forkynner et allment håp om et mulig etterliv uavhengig av Jesu oppstandelse påskedagsmorgen. Jeg har av den grunn en forforståelse, som fungerer som en arbeidshypotese, om at dette kan være tilfellet hva gjelder prestene i denne undersøkelsen. Videre har det i kasualidebatten blitt argumentert for at skapelsesteologiske gudsbilder, som ”den velsignende Gud”, bør forkynnes i gravtaler – og jeg vil undersøke hvorvidt en slik forkynnelse er fremtredende i mitt materiale. Det sentrale kapitlet i besvarelsen av forskningsspørsmål 1, er kapittel 4. Da gudsbildene i gravtalene nødvendigvis formes av omtalen av mennesket, døden og etterlivet, kan forskningsspørsmålet imidlertid først besvares i sin bredde etter kapittel 7.

2. Hvilke menneskesyn fremhever prestene i forkynnelsen av håp i Den norske kirkes gravtaler?

For å besvare dette spørsmålet er følgende temaer særlig aktuelle: mennesket som dødelig/begrenset vesen, mennesket som relasjonelt vesen (som inkluderer relasjonen til Gud og relasjonen mennesker i mellom) og forholdet mellom mennesket som

holdt kort tid etter et dødsfall, for eksempel holdt i forbindelse med andre samlingspunkt enn selve begravelsen. Se for øvrig 2.2. genrebeskrivelse.

¹⁰² Traaen, C. H. ”Til ord skal du bli” (2003), s. 36.

syndig og mennesket som skapt i Guds bilde. I denne sammenheng vil jeg undersøke om Moltmanns relasjonsorienterte menneskesyn kan være med å gi økt forståelse for menneskesynene i andaktene. Et sentralt spørsmål er hvorvidt gravtalene uttrykker en positiv antropologi i fremhevelsen av det kristne håp, eller om menneskets begrensethet og/eller syndighet i større grad vektlegges. I forlengelsen av dette spørsmålet ønsker jeg å avdekke på hvilken måte avdødes konkrete livshistorie, deriblant avdødes forhold til den kristne tro, eventuelt benyttes i håpsforkynnelsen. Hva gjelder de partikulære livshistoriene vil jeg analysere hvilke sider av disse menneskenes liv som tematiseres i minneordene, og spørre hvorvidt de fremhever historier fra ”det gode liv” eller fra vonde eller vanskelige sider ved avdødes liv. Jeg vil også spørre om kvinnelige og mannlige prester, og om prestene fra Oslo og Agder og Telemark bispedømme, gjør til kjenne ulike menneskesyn i forkynnelsen. Derneft vil bruken av de partikulære livshistoriene i minneordene og andaktene, analyseres i sammenheng med debatten som fulgte etter Bohrens avhandling.

Jeg har en forforståelse om at prestene fremhever et positivt menneskesyn, i den betydning at de nedtoner menneskets syndige opprør mot Gud i forkynnelsen. Denne forforståelsen baserer seg på Aggedals funn i sin svenske og finlandssvenske undersøkelse, samt en forestilling om at prester generelt vil være vare for å ta opp problematiske tema når de forkynner til pårørende som har mistet en av sine.

De sentrale kapitlene i besvarelsen av forskningsspørsmål 2, er kapittel 3 og 5. Også menneskesynene formes av de andre tre teologiske hovedkategoriene, slik at også dette forskningsspørsmålet først kan besvares etter kapittel 7.

3. Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?

Gravtalene holdes i en kontekst der pårørende på en unik måte blir konfrontert med døden. Dette gjelder primært i forhold til avskjeden med den avdøde, men i forlengelsen av dette blir en også konfrontert med den eksistensielle døden.

Jeg ønsker å analysere i hvilken grad døden fremstilles som en ”venn” eller ”befrier”, og i hvilken grad døden fremstilles som en ”fiende”. I det første tilfellet er det en kontinuitet mellom fremstillingen av døden og håpsforkynnelsen, all den tid døden fremstilles som et gode. I det andre tilfellet vil håpet forkynnes på tross av døden. I forlengelsen av dette ønsker jeg å avdekke hvorvidt prestene på ulike måter søker ”å forklare” døden (for eksempel ved å vise til at døden er et resultat av menneskets synd,

av Guds vilje eller en ond makt som djevelen). Moltmanns teologi vil i denne sammenheng benyttes i analysen av døden som relasjonsbrudd, og jeg vil undersøke om dette temaet kan gi økt forståelse for prestene omtale av (ulike aspekter ved) døden som henholdsvis ”befrier” eller ”fiende”.

Jeg vil også undersøke hvorvidt det finnes prester som utelater å tematisere døden, det være seg det aktuelle dødsfallet eller døden som eksistensielt tema, eller hvorvidt forskjønnende omskrivninger benyttes i omtalen av døden. Hvis slike trekk gjenfinnes i stor grad i materialet, vil jeg spørre hvorvidt døden tabuseres i de aktuelle gravtalene.

Grunnet antakelsen om at prestene tilkjenner et såkalt positivt menneskesyn, møter jeg materialet med en forforståelse om at prestene i liten grad forklarer døden ved å henvise til menneskets syndighet. Hele kapittel 5, samt omtalen av de aktuelle dødsfallene i kapittel 3, vil være sentrale i besvarelsen av dette forskningsspørsmålet.

4. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et hinsidig og et dennesidig håp?

Jeg vil analysere hvorvidt håpet om etterlivet (som da er et hinsidig håp) forkynnes ved hjelp av kristne termer som oppstandelse, himmel og evig liv – eller om det forkynnes en himmel av mer folkereligøsk karakter. I forlengelsen av dette vil jeg analysere hvorvidt forkynnelsen av etterlivet baserer seg på forestillinger om legemlig oppstandelse og det å møte sin kjære igjen. Omtalen av det jordiske menneskelivet, og den verdi dette vektlegges, kan videre åpne opp både for en eksistensteologisk og en skapelsesteologisk analyse av gudsrikets dennesidige karakter – der en i relasjonen til Gud og medmennesker kan oppleve gudsriket ”allerede nå”. Denne eventuelle dennesidige håpsforkynnelsen kan gjelde for pårørende i tiden rundt begravelsen. Sammenhengen og spenningene mellom det hinsidige og dennesidige håpet vil analyseres i nær dialog med Moltmanns eskatologisk orienterte håp, der han ved hjelp av løftet om det kommende gudsriket forsøker å sammenkoble det hinsidige og det dennesidige håpet.

Da tidligere nordisk forskning spriker hva gjelder forkynnensens hinsidige og dennesidige karakter,¹⁰³ og da jeg var usikker på hvorvidt forskjellene mellom

¹⁰³ Som jeg skal komme tilbake til har Fog-Nielsen og Aggedal ulike funn på dette punkt.

bispedømmene hva gjelder kirkelandskap spilte inn i denne sammenheng, hadde jeg ingen klare arbeidshypoteser med utgangspunkt i min forforståelse på dette punkt. For å besvare spørsmålet er kapittel 7 det mest aktuelle.

5. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et inklusivt og et eksklusivt håp?

Presten står i en gravferd til ansvar for det konkrete møte med de pårørende, samtidig som gravferden er en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. Jeg ønsker av den grunn å undersøke i hvilken grad prestene forkynner håp til alle de pårørende, og i hvilken grad prestene forkynner et håp for de kristne. I forlengelsen av dette er det også av interesse å undersøke i hvilken sammenheng prestene forkynner et henholdsvis inklusivt og eksklusivt håp, og her er sentrale trekk ved de andre forskningsspørsmålene av interesse (eksempelvis ulike gudsbilder og skillet mellom et hinsidig og dennesidig håp). Dernest vil jeg undersøke om kvinnelige og mannlige prester, eller prester fra de ulike bispedømmene, har en ulik håpsforkynnelse på dette punkt.

Det kan i denne sammenheng hevdes at Moltmann er kontroversiell, i den betydning at hans lære om apokatastasis som kirkens entydige fremtidshåp er av en inklusiv art som bryter eksempelvis med *Confessio Augustana* art. 17. Da jeg ikke går direkte inn i debatten om henholdsvis apokatastasis og dommens dobbelte utgang i besvarelsen av dette forskningsspørsmålet, og da Moltmanns også har innslag av et eksklusivt håp,¹⁰⁴ vil det være fruktbart å analysere også de gravtalene som eventuelt har et entydig eksklusiv håpsforkynnelse i lys av hans teologi.

Ut ifra hva jeg vet om kirkelandskapene i de to bispedømmene, har jeg en forforståelse om at dette kan ha betydning også for hvem prestene retter håpsforkynnelsen mot. Siden det er flere som deltar jevnlig på gudstjenester, kristne møter og annet kirkelig aktivitet i Agder og Telemark enn i Oslo bispedømme, er det en tese at prestene i sør i større grad forkynner et eksklusivt håp enn prestene i øst.

I besvarelsen av dette forskningsspørsmålet er samtlige kapitler av interesse – selv om spørsmålet vil drøftes mest nærgående i kapittel 7. Besvarelsen av dette forskningsspørsmålet knytter for øvrig an til sentrale deler av kausaliadebatten.

¹⁰⁴ Det er her tale om et eksklusivt dennesidig håp, se for øvrig kapittel 6.

1.7. Kvalitetskriterier

1.7.1. Relevans

Det er som vist få norske studier som tar for seg gravferdsriten generelt, og gravtaler spesielt. Prosjektet er av den grunn relevant i kraft av å gi en samtidig analyse av hva prester forkynner i møte med pårørende som har mistet en av sine. Prosjektet er av særlig interesse for det praktisk-teologiske fagfelt i de nordiske landene, herunder homiletikk og forskning på kasualiahandlinger, og for prester i Den norske kirke som jevnlig skriver begravelsestaler. Det kan i denne sammenheng legges til at avhandlingen er skrevet med den sistnevnte gruppen i mente. Dermed, dog i mindre grad siden prosjektet ikke er innen systematisk teologi, er prosjektet relevant for den pågående nordiske forskningen på Jürgen Moltmanns teologi. Avhandlingen henvender seg til et teologisk publikum, men vil også kunne ha relevans for annen samfunnsforskning på temaer som død og begravelse.

1.7.2. Validering

Avhandlingens interne validitet er indirekte argumentert for ved valg av metode og systematisering av data. Hva gjelder den eksterne validiteten, i betydningen mulighet for å generalisere med henhold til forskningsresultatene, kommer undersøkelsen i en mellomposisjon mellom kvalitative og kvantitative undersøkelser – selv om det må understrekes at avhandlingen er en gjennomført kvalitativ studie. Med dette mener jeg for det første at undersøkelsen primært er velegnet med henhold til å gi en dybdeforståelse av håpsforkynnelsen til de 51 prestene. Jeg vil likevel til en viss grad gå ut over hva som er vanlig innen kvalitative studier, og også generalisere fra undersøkelsens utvalg til større grupper. Dette krever imidlertid flere spesifikasjoner.

For det første vil jeg kun generalisere med henhold til de mest markante funnene i undersøkelsen. Et eksempel illustrerer dette: i tilfellet (ulike sider ved) døden tematiseres i alle, eller nær sagt alle, andaktene i fra de aktuelle prestene, kan jeg dermed ha grunn til å anta at dette også gjelder for en større gruppe prester. Slike generaliseringer av de mest markante funnene er mulig da jeg har foretatt et tilfeldig utvalg av et større antall prester enn det som er vanlig i rene kvalitative studier. I den grad jeg generaliserer på denne måten i undersøkelsen, fremkommer dette til orientering i undersøkelsens konklusjon – og formuleringen ”de mest markante

funnene” peker i så måte på et utvalg forskningsresultat som redegjøres for mot slutten av undersøkelsen.

For det andre søker jeg ikke å generalisere med henhold til variabelen kjønn, all den tid det kun er 11 kvinnelige prester med i undersøkelsen. Det er likevel slik at forkynnelsen til de kvinnelige prestene på et punkt skiller seg fra sine mannlige kolleger i denne undersøkelsen. Denne ulike forkynnelsen vil jeg analysere i lys av annen forskning på ulik forkynnelser hos kvinnelige og mannlige prester. De kvinnelige og mannlige prestene i denne undersøkelsen kan således stå som representanter for ulike trender hva gjelder forkynnelser, selv om en generalisering ut ifra mitt materiale ikke vil være metodisk holdbart.

For det tredje kreves det en spesifisering med henhold til hvilke grupper jeg generaliserer til. Utvalget av prester er fra to bispedømmer, og i den grad jeg forsøker å generalisere forskningsfunnene er det med menighetsprester i disse bispedømmene i mente. Denne generaliseringen har relevans for Den norske kirke generelt, men da de aktuelle bispedømmene hver på sin måte er særegne vil det knyttes en for stor grad av usikkerhet til en generalisering til menighetsprester i Den norske kirke. Jeg vil også spesifisere at jeg ikke forsøker å si noe om prestenes teologi generelt, ei heller presters forkynnelser generelt, men om presters forkynnelser ved gravferd.

1.7.3. Sannhet

I kraft av å være en vitenskap som befatter seg med metafysikk,¹⁰⁵ uttaler teologer seg om tema som det er en utbredt oppfatning at vitenskapen hverken kan eller bør uttale seg om. Teologi, i betydningen læren om Gud, blir ut ifra dette vitenskapsidealet en selvmotsigelse. I mitt prosjekt har jeg et teologisk utgangspunkt som er påvirket av Friedrich Schleiermachers forståelse av teologifaget og hva som senere har blitt kalt teologiens *antropologiske vending*. Denne forståelsen av teologien retter fokuset mot innholdet i menneskers religiøse oppfatninger. Dette fokuset er etter mitt syn fruktbart i møte med kirkens praksis slik den kommer til uttrykk i presters taler ved begravelser. Jeg vil imidlertid også drøfte og kritisere prestenes teologiske trosutsagn. Når jeg på denne måten tar normativt stilling til teologiske utsagn, henger dette sammen med at jeg – som jeg redegjorde for ovenfor – har vitenskapsteoretiske forutsetninger som bygger på innsikter fra den kritiske realismen slik den kommer til uttrykk hos Berth

¹⁰⁵ Med metafysikk menes i denne sammenheng temaer som interesserer teologien som kommer ”etter fysikken” (Aristoteles: *ta meta ta physika*), som læren om Gud og troen på menneskets oppstandelse til ”evig liv”.

Danermark. Som ontologisk utgangspunkt har jeg at det finnes en virkelighet utenfor menneskelige sanser som det dermed også finnes sannheter om. Dette gjelder også i forhold til teologiske tema. At jeg har som epistemologisk utgangspunkt at våre muligheter til å nå disse sannhetene er begrenset – og at disse mulighetene nødvendigvis er særlig begrenset hva gjelder teologiske spørsmål – hindrer ikke at teologien som vitenskap bør ta normativt stilling til eksempelvis presters trosutsagn. Mitt tofoldige utgangspunkt vedrørende sannhet innen teologifaget er dermed i overensstemmelse med Wolfhart Pannenberg.¹⁰⁶ Denne sannhetsforståelsen medfører en normativitet som kan gjenfinnes i den kritiske realismens målsetning om både å forstå og forandre sosiale strukturer i samfunnet.¹⁰⁷ Det at vi har som ontologisk utgangspunkt at det faktisk finnes en sannhet, medfører en normativitet med hensyn til at noen teologiske utsagn er å foretrekke fremfor andre.

I forhold til sannhetsproblematikken kan det imidlertid synes som vi med dette er tilbake til teologiens krise, som Schleiermachers antropologiske vending nettopp var en reaksjon i mot. Kort formulert; hvordan kan teologien som vitenskap uttrykke seg normativt om metafysiske størrelser? Ved kun å ha som målsetting å gi økt forståelse for prestenes forkynnelse uten å gå inn i en kritisk refleksjon vedrørende dette kognitive trosinnholdet, kunne dette problemet vært unngått. Da jeg istedenfor valgte å ha et normativt element i undersøkelsen, henger det sammen med et ideal om at teologien som vitenskapsdisiplin skal kunne ha et kritisk blikk på kirkens praksis.

1.8. Etske overveielser

Forskningsprosjektet ble vurdert og godkjent av Personvernombudet for Forskning, Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste i januar 2008. Selv om empirien hentes fra offentlig tilgjengelige begravelser, medfører prosjektets alvorstunge tema kombinert med til dels sensitiv informasjon om avdøde og pårørende at jeg står ovenfor enkelte forskningsetiske utfordringer. Jeg forholder meg strengt til ”Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi.” Den etiske hovedutfordringen for mitt prosjekt illustreres i følgende sitat fra punkt 6 i disse retningslinjene:

¹⁰⁶ Pannenberg, W. *Theology and the philosophy of science* (1976). Se også Henriksen, J. O. *Teologi i dag* (2007), s. 43-45.

¹⁰⁷ Bryman, A. *Social research methods* (2004,) s.12.

Individet har behov for selv å kunne påvirke hva som skjer med det på viktige områder av livet. Å være underlagt andres observasjon og tolkning kan oppleves som nedverdiggende.¹⁰⁸

Dette betyr ikke at jeg anser de etiske faremomentene i henhold til prestene som spesielt store. Talene er holdt i offentlige begravelser, og prestene deltok frivillig i prosessen med den forståelse at de kunne trekke seg fra forskningsprosjektet når de ville i prosessen. Dessuten ble forskningsmaterialet og alle impliserte parter beskyttet med stor grad av konfidensialitet, samtidig som henvisninger til og sitat fra talene er anonymisert. Utfordringene oppstår imidlertid i møte med avdødes pårørende som ikke har godkjent deres (indirekte) deltakelse i undersøkelsen. Dette kaller Ruyter forskningsetikkens andre forsvarslinje; det frivillige informerte samtykke.¹⁰⁹ Det kan argumenteres for at jeg på dette punkt er i overensstemmelse med de etiske retningslinjene, da begravelser i Den norske kirke er offentlige ritualer og punkt 8 hevder at "[o]bservasjon på åpne arenaer (...) vanligvis kan skje uten å informere dem det gjelder."¹¹⁰ Ordet "vanligvis" er imidlertid vesentlig her, og det kan argumenteres for at jeg likevel burde ha informert de pårørende med tanke på at observasjonen, som sitatet i forrige avsnitt illustrerer, foregår på et viktig område i livet. Dette argumentet kan styrkes både av punkt 13 som tar for seg respekten for individets privatliv og nære relasjoner, herunder religiøse anskuelser, og punkt 18 som tar for seg det særlige hensynet til menneskers ettermæle.

Om jeg hadde valgt å informere pårørende som impliserte tredjeparter, kunne dette imidlertid ha blitt oppfattet som en tilleggsbelastning i den ellers ofte svært følelsesmessig krevende planleggingsperioden før gravferden. Dette ville jeg ikke risikere, og alternativet var da snarere å ikke foreta denne empiriinnsamlingen enn å skulle informere den svært store gruppen av impliserte tredjeparter. Jeg vil også legge til at Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste godkjente denne fremgangsmåten samt at en sammenlignbar studie i Sverige heller ikke har informert pårørende i forbindelse med empiriinnsamlingen.¹¹¹ Disse betenkelighetene styrker imidlertid mitt fokus på det strenge anonymitetskravet. Alle personnavn og stedsnavn som siteres i undersøkelsen

¹⁰⁸ Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora. "Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi" (2006), punkt seks.

¹⁰⁹ Ruyter, K. W. *Forskningsetikk* (2003), s. 28.

¹¹⁰ Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi, punkt åtte. Forskningsetiske komiteer (2006).

¹¹¹ Aggedal, J.-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003).

er fiktive. Og opplysninger av en slik art at de kan spores tilbake til familier eller enkeltpersoner, er ikke tatt med i undersøkelsen.

Jeg møter enkelte særskilte forskningsetiske dilemmaer idet jeg som teolog velger å forske på egen yrkesgruppe. Hva gjelder arbeidet frem mot konklusjonene, er det av avgjørende betydning at jeg tar også høyde for og vektlegger teologiske preferanser som ikke samstemmer med mine egne. I tillegg til den etiske begrunnelsen, er disse vektleggingene avgjørende også med tanke på konklusjonens validitet. Da den teologiske analysen tar utgangspunkt i gravtalene, og da den videre analysen skal føres i tett dialog med empirien – er jeg imidlertid av den oppfatning at disse utfordringene er møtt på en adekvat måte.

1.9 Avhandlingens videre disposisjon

I kapittel 2 gir jeg en kortfattet fremstilling av historien til Den norske kirkes gravtaler, samt en genrebeskrivelse av dagens minneord og andakt i gravferdsordningen. Kapitlet avsluttes med en kort gjennomgang av Den norske kirkes ordning for gravferd, da dette er den liturgiske rammen for gravtalene. Her vil jeg også gi en oversikt over populære valg av salmer og tekstlesninger i de aktuelle begravelsene.

I kapittel 3 gis en innholdsanalyse av prestenes minneord. På dette stadiet i avhandlingen analyseres ikke minneordene i lys av Moltmanns forfatterskap, da de teologiske temaene som er aktuelle for besvarelsen av forskningsspørsmålene i større grad omtales i andaktene. Sentrale deler av analysen av minneordene, som omtalen av døden og fremstillingen av enkeltmennesker, er imidlertid vesentlig for besvarelsen av forskningsspørsmål 2 og 3 – og vil dermed trekkes inn i analysen og sammenlignes med Moltmanns teologi på senere stadier. Til sist i kapitlet spør jeg *hvem som forkynner hva i minneordene*, med utgangspunkt i variablene kjønn og tjenestested. Jeg redegjør her kort for eventuelle forskjeller i forkynnelsen, mens jeg i all hovedsak venter med analysen av funnene til kapittel 8 (da jeg avslutningsvis analyserer samtlige variabelfunn i sammenheng).

Kapittel 4, 5, 6 og 7 omhandler andaktene og følger samme oppbygning. Først gis en tematisk innholdsanalyse av henholdsvis gudsbilder, menneskesyn, omtalen av døden og omtalen av etterlivet i andaktene. Og deretter analyseres den teologiske hovedkategorien (fortløpende i hvert kapittel) i dialog med Moltmanns teologi. Andre teologer, og også teoretikere fra andre fagfelt, trekkes også inn i analysen – og

presenteres fortløpende – der disse kan gi ny innsikt i prestenes håpsforkynnelse. Da minneordene og andakten presenteres for seg selv, medfører dette at enkelte tema, særlig tilknyttet omtalen av mennesket og døden, blir presentert to ganger.

Kapittel 8 starter med en analyse av spor av ulike forsoningsteorier i andaktene. En slik analyse, som ikke kan foretas før sentrale trekk ved de fire teologiske hovedkategoriene er presentert, er med å sammenfatte den foregående analysen samtidig som den peker frem mot den kommende konklusjonen. Dernest kommer en analytisk oppsummering av de viktigste funnene med henhold til variablene kjønn og tjenestested. Etter dette besvares undersøkelsens fem forskningsspørsmål.

Avslutningsvis presenteres tre hovedtyper av begravelsestaler. De to første er mine konstruksjoner med utgangspunkt i det empiriske materialet, som også tydeliggjør to ulike hovedstandpunkt i kasualiadebatten. Den siste er et forsøk på å lage en normativ skisse til hvordan prester på en fruktbar måte kan forkynne håp ved gravferd, og jeg vil avslutningsvis hevde at dette siste alternativet er å foretrekke fremfor de to andre.

2: Historikk, genre og kontekst

Målet med denne innføringen i gravtalenes historikk (2.1), genre (2.2) og kontekst (2.3) er å gi økt forståelse for det materialet som skal analyseres i de påfølgende kapitlene. Siden undersøkelsen er en samtidsstudie av presters forkynnelse ved gravferd, er den historiske skissen kortfattet. Med kontekst menes i denne sammenheng sørgesamtalen og den gravferdsliturgien de faktiske minneordene og andaktene ble holdt i – inkludert en oversikt over de mest populære salmevalgene og valg av tekstlesninger.

2.1 Historisk skisse

Denne skissen gir et oversiktsbilde over gravtalenes historie i Norge. En mer utførlig skildring finnes i Helge Fæhns *gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), som jeg også støtter meg til i det følgende. Fæhn var professor i norsk kirkehistorie. Det er vesentlig å ha i mente at det har vært store lokale variasjoner hva gjelder praktisering av ulike gravferdsskikker i Norge, noe som medfører at generaliseringer med henhold til gravtalene ikke nødvendigvis samsvarer med praksisen over hele landet.

Likprekenen (liigprædicken/liigpredichen) er en protestantisk begravellespreken med storhetstid fra hundreårene etter reformasjonen, særskilt 1600-tallet. Med storhetstid menes for det første at likprekener antakeligvis var av samtidens mest populære former for litteratur, samt at det er bevart et rikt prekenmateriale for ettertiden.¹¹² Det var normal praksis at de pårørende måtte bestille talen mot vederlag, og hverken likprekenen eller jordpåkastelsen var for ”fremmede trosbekjennere”, bannlyste mennesker eller de som ble henrettet eller begikk selvmord.¹¹³ Ordinansen av 1607 understreker at likprekenen skulle være kort, men det er lite som tyder på at denne formaningen ble overholdt. Publikasjoner av likprekener var underlagt offentlig godkjenning, og Kirkeloven fastslo at talene skulle være belærende oppbyggelseslitteratur og ikke kun handle om avdøde. Det er likevel slik at avdøde fokuseres på en mer direkte måte i likprekenen enn i datidens katolske dødsmesse.¹¹⁴

I tiden etter reformasjonen var prestens rolle i begravelser beskjeden sammenlignet med vår tid. Prestens eneste formelle funksjon var i alterboken av 1688 knyttet til

¹¹² Angel, S. ”Å møte døden med en preken” (2009), s. 45.

¹¹³ Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), ss. 152.

selve jordfestelsen, en handling som ikke nødvendigvis foregikk i forbindelse med begravelsen.¹¹⁵ Begravelsesseremoniene var hovedsakelig tilknyttet nærmiljøet, gjerne avdødes hjem, mens begravelser fra kirkehus først ble vanlig rundt 1900. Og på bygda hendte det at bøndene begravde den døde uten å melde fra til presten.¹¹⁶ Fra 1700-tallet ble det holdt færre likprekener, dels grunnet pest og uår og dels grunnet krigshandlinger med Sverige. I tillegg ble det vanligere praksis å holde en tale over avdøde ved graven enn i kirken. Utviklingen fra trykte likprekener forbeholdt rike mennesker til kortere taler ved graven, omtaler Fæhn som at likprekenen ble ”demokratisert” i løpet av 1700-tallet.¹¹⁷

Mot slutten av 1800-tallet vokste det frem et ønske om en fyldigere gravferdsliturgi, og i 1889 kom den nye gravferdsliturgien fulgt av nye alterbok i 1920 som i det vesentligste følger liturgien fra 1889.¹¹⁸ I mellomtiden hadde kremasjon blitt tillatt ved lov, og begravelsens familiemessige preg avtok gradvis til fordel for det kirkelige. Dette får Lars Johan Danbolt til å peke på det paradoksale ”at kirkens rolle i møte med døden faktisk har blitt vesentlig styrket i en tid der samfunnet ellers har løsrevet seg fra religionen som selvsagt referansepunkt”.¹¹⁹ Det kan hevdes at gravtalenes posisjon ble styrket i kraft av at begravelsen fikk et tydeligere kirkelig preg, samtidig som den fyldigere liturgien medførte at talene fikk en mindre dominerende plass i selve begravelsen.

I 1981 kom det allerede nevnte skillet mellom minneordene og andaktene, og Den norske kirke har siden hatt en gravtalepraksis som bryter med de protestantiske søsterkirkene i Danmark og Sverige. Skillet ble blant annet begrunnet med at det forminsket faren for forkynnelse av ”gjerningsrettferdighet”.¹²⁰ Med dette menes at en panegyrisk omtale av avdøde kombinert med evangelieforkynnelsen, står i fare for å formidle (implisitt eller eksplisitt) at – banalt formulert – ”avdøde nå er i himmelen

¹¹⁴ Angel, S. ”Å møte døden med en preken” (2009), s. 48.

¹¹⁵ Danbolt, L. J. *De sørgende og begravelsesriten* (1998), ss. 16-17. Fæhn skriver at jordpåkastelsen i byene foregikk på hverdager, mens den enkelte steder på landsbygda fant sted før søndagsgudstjenesten. Se Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), ss. 150-151.

¹¹⁶ Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), s. 178.

¹¹⁷ Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), s. 280.

¹¹⁸ Det må likevel understrekes at denne liturgien inneholdt såpass mange valgmuligheter, at den i praksis kunne bli redusert til et minimum. Se Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (1994), s. 403.

¹¹⁹ Danbolt, L. J. *De sørgende og begravelsesriten* (1998), s. 20. Det er først etter Danbolts avhandling fra 1998, at en kan – som jeg bemerket innledningsvis – ane en svak tilbakegang hva gjelder oppslutning rundt kirkelig gravferd i Norge.

¹²⁰ Se Nordhaug, H. ”Gravferdstalen” (1997), s. 214 og Jakobsen, R. N. ”Sorglaust – tidlaust – livlaust?” (1992), s. 14.

fordi hun har gjort så mye bra”. Denne faren skulle angivelig bli mindre hvis minnene om avdøde ble formidlet i en egen tale. Hva gjelder lengden på de to talene, hevder Berit Okkenhaug at målet for noen prester ble å gjøre minneordene så korte som mulig.¹²¹ Hvorvidt denne beskrivelsen er karakteristisk for en stor andel av Den norske kirkes prester i årene etter 1981, vites ikke. Det som imidlertid er tilfellet er at minneord om avdøde på sikt fikk større plass enn hva som var tilfellet før 1981.¹²² Det kom en ny gravferdsordning vedtatt av Kirkemøte november 2002, som supplement til Gudstjenestebokens liturgi, men denne gav ingen vesentlige endringer hva gjelder de to talene.

2.2 Genrebeskrivelse

2.2.1 Minneord

Da Den norske kirke valgte å skille minneordene fra andakten i 1981, ble det med innføringen av minneordene skapt en ny taletype. Genren minneord har klare likheter både med nekrologen og biografien. En nekrolog er en offentlig fremsatt tekst om en nylig avdød person, der en kort biografi om avdøde forekommer. Nekrologen og minneordene har det til felles at begge er offentlig fremsatte tekster om en nylig avdød person, med en biografisk skisse som en sentral del av teksten. Og en biografi er en skildring av enkeltmenneskers livshistorie, skrevet med mål om å gi innsikt i denne personens liv. Til felles med minneordene har biografien dermed at de begge søker å fortelle historier om enkeltpersoners liv, som gir økt forståelse for disse personene.

Det er også, som Lappegaard understreker i ”Minnetalens teologi”, vesentlige forskjeller mellom genren minneord¹²³ og henholdsvis nekrologen og biografien.¹²⁴ Nekrologen gjenforteller primært biografiske opplysninger som vektlegger hva avdøde har gjort, i den betydning at avdødes arbeidskarriere som regel får bred omtale. I minneordene fokuseres det derimot på hva avdøde har betydd for de nære pårørende:

¹²¹ Okkenhaug, B. ”Gravferdsskikker før og nå”, s. 174.

¹²² Se Nordhaug, H. ”Gravferdstalen” (1997), s. 214. For eksempler på i hvor stor grad avdøde ble omtalt i gravtaler før skillet mellom talene, se Hafstad, K. *Kirken og mennesker ved korsveiene* (1978) og Hafstad, K. *Ord i sorg* (1980). Dette er kun ment som eksempler, da Hafstads utvalg ikke nødvendigvis er representativt for den tids gravtaler.

¹²³ Jeg bruker konsekvent termen minneord, mens Lappegaard benytter minnetale. Mitt begrep har den fordel at det er identisk med begrepet som benyttes i Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6, samt at det skiller seg fra andre typer minnetaler – forstått som ”responser til situasjoner hvor et menneske i en gruppe eller et samfunn er avgått ved døden”. Kjeldsen, J. E. *Retorikk i vår tid* (2004), s. 95.

¹²⁴ Lappegaard, S. ”Minnetalens teologi” (1998), s. 66. Se også Malterud, M. H: *Minneordet – historien om et levd liv med evangeliet som tolkningsmetafor* (2007), s. [4].

Det [minneordet] bør inneholde noen biografiske momenter med særlig vekt på hva avdødes liv har betydd for dem som stod ham/henne nær, og for andre livssammenhenger han/hun har stått i.¹²⁵

Minneordene skiller seg videre fra biografien av den enkle grunn at minneordene ikke gjengir en fullstendig biografi. Minneordene er korte fortellinger som presenterer fragmenter, eller i høyden en kort skisse av avdødes liv, mens biografien er vesentlige lengre fortellinger (ofte i bokform) som søker å gi et mer helhetlig bilde av (den levende eller døde) personen.

Den norske kirkes minneord har videre flere fellesstrekk med andre minnetaler som holdes over nylig avdøde personer. Retorikeren Jens E. Kjeldsen viser at en i slike taler innstiller seg på at den døde ikke lenger er iblant dem, en blir konfrontert med egen dødelighet og en må forenes som fellesskap i et forsøk på å komme videre tross denne krisen. Dette har klare likhetstrekk med en beskrivelse av begravelsen som overgangsrite,¹²⁶ men poenget i denne sammenheng er at dette er genretrekk som legger sterke føringer for hva en kan si, og ikke si, i disse talene. Kjeldsen skriver:

Uttrykksmessig ytrer minnetalens genretrekk seg også i *lovprisende* beskrivelser av den døde person, dyder og kvaliteter. Vanligvis skjer dette gjennom stilistisk forstørring (lat. *Amplificatio*; gr. *Auxesis*) av visse karaktertrekk og *forminskning* (lat. *Minutio*) av andre trekk. Taleren velger ord som fremhever de gode sider og toner ned de mindre gode.¹²⁷

Kjeldsens poeng er at disse lovprisende beskrivelsene av avdøde benyttes for å lette savnet av avdøde og konfrontasjonen med døden. Denne fremhevelsen av gode sider ved avdøde er et fremtredende trekk ved genren minnetale som skal drøftes nærmere i neste kapittel. Jeg vil da spørre hvorvidt prestenes taler kan defineres som panegyriske, som ifølge den danske retorikeren Jan Lindhardt kan defineres nettopp som en form for ”lovprisning”.¹²⁸

Til sist skiller prestens minneord seg fra de andre nevnte taletypene i den forstand at de er en del av en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. Dette medfører at

¹²⁵ Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6. Se vedlegg 4.

¹²⁶ Da jeg i liten grad har et riteteoretisk utgangspunkt for denne undersøkelsen vil jeg, foruten å minne om forskningsoversikten i forrige kapittel, ikke forfølge disse likhetstrekkene.

¹²⁷ Kjeldsen, J. E. *Retorikk i vår tid* (2004), s. 95.

¹²⁸ Lindhardt, J. *Retorik* (1987), s. 31.

minneordene i denne undersøkelsen defineres som en del av prestens forkynnelse ved gravferd.

2.2.2 Andakt

Den protestantiske gravtalen (likprekenen) har tradisjonelt vært en tale der evangelieforkynnelsen med utgangspunkt i en bibeltekst kombineres med en kort biografi over avdøde. Etter skillet mellom de to taletypene i 1981 kan det imidlertid hevdes at også punkt 10 i Den norske kirkes ordning for gravferd er en i norsk sammenheng ny taletype. Her heter det: ”Kort tale over et av de oppleste skriftordene eller over en annen høvelig tekst.”¹²⁹ I denne forklaringen står det ingenting om avdøde, og da minneordene er utskilt kan det synes som om punkt 10 i gravferdsordningen har mer til felles med andre korte andakter enn den tradisjonelle protestantiske likprekenen. En kristen andakt kan beskrives som en tale, som regel med utgangspunkt i en bibeltekst, der evangeliet forkynnes gjerne ved hjelp av et meditativt språk (tysk: *andenken*, ”tenke på”). Andakten i begravelsen er dermed også en form for preken (latin: *praedicare*, «å utrope»), selv om begrepet preken som oftest benyttes for å omtale en gudstjenestetale (som høymesseprekenen).

Jeg vil likevel hevde at det er en vesentlig kontinuitet mellom den tradisjonelle protestantiske gravtalen og punkt 10 i Den norske kirkes ordning for gravferd. For det første må andakten forstås i lys av de nylig avholdte minneordene. Det er kort tid mellom talene i liturgien, og i praksis henvises det direkte eller indirekte til avdøde og avdødes pårørende i mange andakter.¹³⁰ For det andre er andakten fremdeles en kasualiatale, en tale skrevet med utgangspunkt i avdøde som konkret kasus. Jeg vil av den grunn hevde at andakten fremdeles er en tale der evangeliet forkynnes i møte med et konkret dødsfall, og således i overensstemmelse med den tradisjonelle protestantiske gravtalen, selv om den biografiske skissen om avdøde er utskilt som egen tale.

2.3 Gravtalenes kontekst

Dette oversiktsbilde er ment som en illustrasjon. Aggedal har en mer utførlig beskrivelse av gravtalenes kontekst, i *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning*.¹³¹ Selv om dette nødvendigvis er en beskrivelse av svenske og

¹²⁹ Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 10. Se vedlegg 4.

¹³⁰ Hva materialet i denne undersøkelsen angår, se kapittel 4.

¹³¹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), ss. 51-115.

finlandssvenske forhold, har den klar overføringsverdi til forholdene i Den norske kirke.

Den norske kirkes gravferdsliturgi ble vedtatt av Kirkemøtet 4. - 9. november 2002, som et supplement til liturgien gjengitt i Gudstjenesteboken. Det fremkommer av spørreskjemaet at tre av prestene i denne undersøkelsen følger liturgien fra 1981, men dette valget fikk ingen vesentlige følger for minneordene og andaktene.¹³²

Før den aktuelle begravelsen er det allmenn praksis at presten møter de pårørende til sørgesamtale.¹³³ Gudstjenesteboken anbefaler at kontakten mellom prest og pårørende etableres ”så snart som mulig etter dødsfallet”.¹³⁴ Av de 51 prestene i denne undersøkelsen har jeg ut ifra mitt materiale ingen indikasjon på at en slik samtale ikke har funnet sted, men jeg har ikke data som bekrefter om samtalen har funnet sted på prestekontoret, hjemme hos de pårørende eller i form av telefonsamtale. I denne samtalen har presten sammen med en eller flere nære pårørende (som oftest avdødes livsledsager og/eller barn, men også barnebarn, foreldre eller andre nære familiemedlemmer, kolleger og venner av avdøde kan være til stede) samtalen om avdøde og hva avdøde har betydd for de som stod ham/henne nær. Disse opplysningene danner grunnlaget for prestens videre arbeid med minneordene.¹³⁵ Presten og de pårørende kan også samtale generelt om sorgrelaterte spørsmål, om spørsmål om døden eller andre spørsmål tilknyttet den kristne tro.

Til sist kan presten og de pårørende samtale om gravferdsliturgien og valg av salmer. De pårørende har som regel etablert kontakt med begravellesbyrå før den aktuelle sørgesamtalen,¹³⁶ der praktiske spørsmål vedrørende begravelsen er avtalt. Det kan

¹³² Det må likevel understrekes at prestene nå kan velge mellom flere tekstlesninger under punkt åtte i liturgien, en valgfrihet som kan tenkes å påvirke prester i utformingen av andaktene.

¹³³ Dette er også allmenn praksis i våre skandinaviske søsterkirker. I Aggedals undersøkelse bekrefter 97 % av de svenske prestene og 96 % av de finlandssvenske prestene at de ”alltid” har en slik samtale med de pårørende i forkant av begravelsen, mens de resterende prestene bekrefter at de ”som oftest” har en slik samtale. 17 % av de svenske prestene og 8 % av de finlandssvenske prestene svarer imidlertid at de ikke treffer de pårørende personlig, men at samtalen foregår per telefon. Se Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), ss. 102-103.

¹³⁴ ”Gravferd, alminnelige bestemmelser”, punkt 1. Fra Gudstjenesteboken for Den norske kirke, del II. Disse alminnelige bestemmelsene nevner imidlertid ikke sørgesamtalen eksplisitt, og den understreker at kontakten gjelder prester og avdøde som ”hører inn under Den norske kirke”.

¹³⁵ Det forekommer også at presten har supplerende samtaler med andre nære pårørende, enten fordi pårørende kommer tilreisende (og ikke rekker den avtalte sørgesamtalen med de andre pårørende) eller grunnet familiekonflikter.

¹³⁶ Bruken av begravellesbyrå i forbindelse med begravelser er frivillig, men vanlig praksis for de fleste pårørende. På dette punkt er det imidlertid store lokale variasjoner, og i en del bygdesamfunn benyttes byråene i mindre grad enn i store og mellomstore byer.

imidlertid fremkomme at disse spørsmålene er uavklarte, eller at det er usikkerhet med henhold til hva som er henholdsvis de pårørendes, begravelsesbyråets, prestens og musikernes ansvarsområde. Denne tematikken skal ikke forfølges videre i denne undersøkelsen, med ett unntak. I spørreskjemaet bekreftet seks prester at de hadde vært med å bestemme salmevalget, mens de resterende prestene svarte at de ikke hadde vært med på dette valget. I den grad dette funnet kan generaliseres, betyr det at prester i de aktuelle bispedømmene i liten grad er medbestemmende i valg av salmer ved begravelser. Dette valget tas da enten av de pårørende alene eller, mer vanlig, ved at begravelsesbyrået foreslår alternativer fra en liste over populære salmer (samt instrumentalmusikk og eventuell solosang). Hvorvidt kantor/organist har vært med å foreta dette valget, har jeg ikke opplysninger om. I gudstjenesteboken står det følgende om salmer og sanger:

4. Salmer og sanger skal godkjennes på forhånd av den som skal forrette. (...) Alt musikkstoff som skal brukes, skal på forhånd godkjennes av kantor/organist. For å gjøre det mulig å finne frem til sang og musikk og andre innslag som er best mulig egnet, bør kontakten med de pårørende opprettes så snart som mulig.¹³⁷

Nå er det å foreta og det å godkjenne et valg, to ulike ting. Men jeg vil likevel hevde at den praksis som er dokumentert blant de 51 prestene i denne undersøkelsen, viser at den godkjennelsesmyndighet presten har ifølge gudstjenesteboken er problematisk. Ved en uenighet mellom prest og andre berørte parter, vil presten stå ovenfor et valg mellom å underkjenne allerede valgte salmer – som i mange tilfeller vil være en tilleggsbelastning for de pårørende – eller å godta valg som bryter med egen oppfatning (herunder eget teologiske ståsted).¹³⁸ Da prestene i liten grad har reell innflytelse på salmevalget, medfører dette også at det i liten grad er en felles liturgisk tenkning med henhold til å skape en helhet mellom musikk, tekstlesninger, taler og andre liturgiske ledd i gravferdshandlingen. De 51 begravelsene i denne undersøkelsen skiller seg dermed eksempelvis fra de fleste høymesser søndag formiddag, der presten (i dialog med organist) gjennomgående har større innflytelse på valget av salmer.

¹³⁷ ”Gravferd, alminnelige bestemmelser” punkt 4. Gudstjenesteboken, Den norske kirke, del II.

¹³⁸ Fra begravelsesbyråenes ståsted fortelles det historier om at grunnet uenighet om valg av musikkinnslag må mekle mellom de pårørende og forrettende prest. Og fra presters ståsted fortelles det om at de som liturger blir overkjørt av begravelsesbyråenes ”ti-på-topp-lister”. Det fortelles at de pårørendes ønsker kommer i sterk kontrast til begravelsen som gudstjenestelig handling. Slike salmekrangler havner jevnlig i norske medier, eksempelvis ”Salmekrangler om begravelser”, Hagesæther, P.V. Aftenposten 19. mars 2009: http://www.aftenposten.no/kul_und/article2985967.ece og ”Krangler om salmevalg”, Åbyholm, K. Vårt Land 22. mars 2009: <http://www.vl.no/salmer/article13981.zrm>

Ifølge gravferdsloven, § 10 tredje ledd og § 12, skal gravferden finne sted senest åtte dager etter dødsfallet,¹³⁹ men ved enkelte tilfeller kan gravferden utsettes for å ivareta særlige hensyn. I de fleste tilfeller er det likevel gått ca en uke fra det aktuelle dødsfallet til de pårørende kommer til kirke/kapell. Der møtes de som regel av representanter fra det valgte begravelsesbyrået. Kantor/organist kan spille dempet musikk om lag et kvarter før liturgien starter, og nære pårørende tar tradisjonelt plass på de fremste benkeradene før andre pårørende kommer inn i rommet. Dernest følger liturgiens 22 punkt. Jeg gir ingen fullstendig redegjørelse for liturgien, og foruten kommentarene nedenfor henvises det til vedlegg 4.

Før presten tar plass i koret er det allmenn praksis at hun håndhilser på de nære pårørende. Hvor liturgen står og sitter under seremonien, avhenger av utformingen på det enkelte kirkerom/kapell.

Sammen med preludium og postludium er punkt 3, 7, 9, 14, 16 og 22 musikkinnslag. Det er valgmuligheter med henhold til utformingen av punkt 7, 9 og 16 (enkelte punkt kan utgå, eller det kan fremføres et instrumentalt musikkinnslag), men det er likevel slik at musikkinnslag generelt, og salmer spesielt, er en stor del av gravferdsliturgien. I de 51 aktuelle begravelsene i denne undersøkelsen, er følgende salmer/sanger de ti mest populære:

1. Så ta da mine hender:	20 begravelser
2. Blott en dag:	13 begravelser
3. O bli hos meg/ Abide with me:	12 begravelser
4. Kjærlighet fra Gud:	12 begravelser
5. Deilig er jorden:	7 begravelser
6. Å leva det er å elska,	7 begravelser
7. Amazing grace:	7 begravelser
8. Fager kveldssol smiler:	7 begravelser
9. Alltid freidig:	7 begravelser
10. Der hvor roser aldri dør:	5 begravelser

Ut ifra denne oversikten fremkommer det at de mest populære sangene i de 51 begravelsene, er hva jeg vil kalle tradisjonelle salmer. En nyere sang som benyttes ofte i begravelser flere steder i landet, Bjørn Eidsvågs ”Eg ser”, ble for eksempel valgt i

¹³⁹ ”Gravferd, alminnelige bestemmelser” punkt 1. Gudstjenesteboken, Den norske kirke, del II.

fire av de aktuelle begravelsene. Da prestene i liten grad har stått for de aktuelle salmevalgene, faller en videre analyse av disse musikkinnslagene utenfor denne undersøkelsens sikte.¹⁴⁰

Under punkt 6 i liturgien, samme punkt som minneordet, står følgende:

Her kan følge korte hilsninger, pålegging av blomster og/eller krans og eventuelt andre minnehandlinger, som opplesning, musikk, lystenning o. a.

Det er lokale variasjoner og store variasjoner mellom de enkelte prestene og gravfølgene, med henhold til hvor omfattende dette punktet er. De korte hilsningene det refereres til først, kan ha form av korte minneord fra de pårørende etter at presten har holdt sin tale. Det er også vanlig at presten går rett fra minneordene til lesning av kranser.

Under punkt åtte i liturgien, mellom minneord og andakt, følger tre skriftlesninger. Prestene kan velge mellom et bredt utvalg av tekster (se vedlegg 4). Hos de 51 prestene i denne undersøkelsen, er følgende tekster de ti mest populære:

1. Johannes Åp. 21: 1-5a:	22 begravelser
2. 1. Kor 13,8-10.12-13:	17 begravelser
3. Fork 3,1-2.4.6a.11a.14a	17 begravelser
4. Johannes 14: 1-6	16 begravelser
5. Johannes 10,14.28-29	13 begravelser
6. Salme 23	8 begravelser
7. Salme 121	7 begravelser
8. Johannes 6: 37-40	5 begravelser
9. Romerne 14: 7-12	5 begravelser
10. Klag. 3: 22-26	4 begravelser

Enkelte av disse valgene analyseres i de påfølgende kapitlene. Allerede på dette stadiet er det imidlertid verdt å merke seg noen trekk ved materialet. Det mest populære tekstvalget er en åpenbaringstekst om etterlivet, med en forkynnelse om "himmelen"

¹⁴⁰En sammenligning mellom lengden på manuskriptene i denne undersøkelsen (som det redegjøres nærmere for innledningsvis i kapittel 3 og 4) og informasjon om valg av salmer og andre musikkinnslag, gir en indikasjon på at en typisk begravelse i disse bispedømmene rent tidsmessig består av mer musikk enn taler. Og da salmer er en vesentlig del av musikken ved begravelser, vil en teologisk analyse av disse få frem andre aspekter ved "begravelsens teologi" enn hva som er tilfellet for denne undersøkelsen. For en analyse av svenske salmers funksjon ved begravelser, se Evertsson, A. J. *Gå vi till paradiset med sång* (2002).

og ”det nye Jerusalem” der det hevdes at ”Guds bolig er hos menneskene”. Dernest er ”kjærlighetens høysang” i 1. Kor 13 et populært valg, sammen med Forkynnerteksten ”Alt har sin tid”. Ellers kan en merke seg at Salmenes bok og Johannesevangeliet er populære, mens ingen tekster fra de synoptiske evangeliene er blant de ti mest populære valgene (den mest populære av disse tekstene er Luk 12,35-38 som benyttes i tre begravelser).

Liturgien har ulik avslutning alt ettersom begravelsesformen er kremasjon eller kistegrav. Etter lysningen av velsignelsen og den avsluttende salmen, takker de pårørende (eller liturgen eller representant for begravelsesbyrået på vegne av de pårørende) som regel for oppmøte. Gravfølget løses så opp (ved graven eller i kirke/kapell), og det er vanlig praksis at nærmeste pårørende står igjen for å motta kondolanser.

3: Minneord

Jeg vil nå analysere 47 minneord fra gravferder der prestene selv har forfattet og fremført talene. I fire tilfeller har de pårørende selv forfattet minneordene, og disse talene holdes derfor utenfor denne undersøkelsen. Da jeg i alt har manuskripter fra 51 prester, vil andaktsmanuskriptene i denne teksten være nummerert fra 1 til 51. Dette gjøres for å kunne sammenligne andakten og minneordet til en og samme prest (for eksempel er ”minneord 1” og ”andakt 1” fra samme prest).

Jeg søker ikke å gi en fullverdig fremstilling av de 47 livshistoriene slik de kommer til uttrykk i manuskriptene. Fokuseringspunktene vil være på de delene av minneordene som kan hjelpe meg å besvare de aktuelle forskningsspørsmålene. Dette gjelder i første rekke hvordan avdøde presenteres, fremfor alt som relasjonelt vesen, og hvordan sykdom og død fremstilles i minneordene. Av særlig relevans er forskningsspørsmål 2 og 3: *Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?* og *Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelser?* Jeg vil likevel understreke at heller ikke disse forskningsspørsmålene ferdigbehandles før analysen av andaktene. Siden jeg på en særskilt måte møter temaer av interesse for forskningsspørsmål 2 og 3 i forbindelse med tilfellene av vond og brå død, er minneordene som tilhører denne gruppen særlig gjenstand for analyse. Med denne gruppen menes seks tilfeller der presten beskriver dødsfallet som vondt og/eller brått. Personene i denne gruppen var alle under pensjonsalder, fire av dem under femti år. Og i ett tilfelle begikk personen selvmord. De dødsfallene som ikke faller inn under denne kategorien, går under fellesbetegnelsen ”normale dødsfall”.¹⁴¹

Det er hovedsakelig i andaktene at prestens håpsforkynnelser kommer til uttrykk, mens minneordene i større grad konsentrerer seg om minner om avdøde og de pårørendes farvel med en av sine. Jeg vil også understreke at hoveddelen av minneordenes tekstmengde er av partikulær art, i den betydning at prestene naturligvis vektlegger konkrete historier fra avdødes liv. Da dette er historier som i liten grad gjengis i denne undersøkelsen, er analysen av minneordene vesentlig kortere enn analysen av andaktene. Når det er sagt, betyr ikke dette at minneordene er uten teologisk relevans.

¹⁴¹ Betegnelsen ”normale dødsfall” benyttes utelukkende for å skille denne gruppen fra tilfeller av vond og brå død.

Som jeg redegjorde for innledningsvis er det ulike tolkninger av i hvor stor grad begravelsesriten skal inneholde minneord om avdøde, og forholdet mellom avdøde og nære pårørende, innen fagteologien. Og det teologiske standpunktet Lappegaard gjør til kjenne i artikkelen ”Minnetalens teologi”¹⁴² står sterkt i Den norske kirke. Med dette mener jeg ikke at prestene som forretter ved gravferder i Den norske kirke nødvendigvis er enige med Lappegaard og hans meningsfeller i kasualiadebatten. Jeg mener snarere at prestenes taler – der avdøde og nære pårørende i stor grad fokuseres både i minneordene og andaktene¹⁴³ – i praksis viser at Lappegaards vektlegging av verdien av det konkrete menneskelivet, er et skapelsesteologisk utgangspunkt som har sterk nedslagskraft blant prester i Den norske kirke. Det er likevel slik at *det at* prestene fokuserer på avdødes livshistorie, er av større interesse for undersøkelsen enn de partikulære historiene – noe som medfører de ovenfor nevnte lengdemessige forskjellene mellom analysen av minneordene og andaktene.

I det følgende skal jeg først gi en kort presentasjon av minneordenes oppbygning (3.1). Da jeg ikke søker å gjennomføre en retorisk analyse av de aktuelle minneordene, og da jeg søker å gjennomføre en tematisk analyse snarere enn en tekstanalyse med fokus på hvert enkelt manuskript, er denne presentasjonen kortfattet. Etter dette stiller jeg spørsmålet *hvem prestene henvender seg til i minneordene* (3.2). Svaret på dette spørsmålet vil senere i analysen ses i sammenheng med hvem prestene henvender seg til i andaktene, et spørsmål som mer direkte kan knyttes til hvem prestenes håpsforkynnelse rettes mot i materialet. Jeg vil så presentere et utvalg innlednings- og avslutningsformuleringer som benyttes av prestene (3.3). Innlednings- og avslutningsformuleringene er de stedene i minneordene der prestene i størst grad benytter et teologisk eller liturgisk språk, slik at koblingen mellom minneordene og håpsforkynnelsen er mer direkte her enn andre steder i minneordene. Det er først etter dette at jeg analyserer fremtredende trekk ved prestenes omtale av konkrete livshistorier, først ved omtalen av *det gode livet* (3.4) og så *det vonde livet* (3.5). Deretter følger en analyse av hvordan døden omtales i minneordene (3.6) Før en kort sammenfatning (3.8) spør jeg *hvem som forkynner hva i minneordene* (3.7).

¹⁴² Som redegjort for innledningsvis argumenterer Lappegaard skapelsesteologisk for å fokusere på avdøde (og nære pårørende) ved gravferd. Se kap. 1.3.2.

¹⁴³ Dette skal jeg argumentere for i analysen av henholdsvis minneordene og andaktene.

3.1. Kort om minneordenes oppbygning

39 av de 47 minneord er mer eller mindre ferdigstilte manuskript. Med ferdigstilte manuskript mener jeg minneord som har fullstendige setninger der det ikke fremkommer at presten har kommet med utfyllende kommentarer. Som redegjort for innledningsvis betyr ikke dette at manuskriptene samstemmer med de faktiske talene slik de lød i de aktuelle gravferdene. Tre minneord er rene stikkordsnotater mens ytterligere fem er stikkordsbaserte tekster med innslag av fullstendige setninger. Minneordene er fra 950 – 6400 tegn (med mellomrom), med et gjennomsnitt på 2920 tegn – noe som tilsvarer i underkant av halvannen A4-side.¹⁴⁴

Hovedvekten av minneordene har en kronologisk fremstilling av det som fremtrer som vesentlige begivenheter i avdødes liv. 24 minneord begynner med fødselen, fortsetter med å fremheve hendelser i avdødes liv og avslutter med eventuelt sykeleie og dødsfall.¹⁴⁵ 20 minneord nevner eventuelt sykdomsforløp og dødsfall før fødsel og barndom, eller samtidig med dette i minneordets innledning. I de fleste tilfellene blir imidlertid dødsfallet kun omtalt relativt kort i innledningen av minneordene, før fokuset vendes mot avdødes fødsel og barndom. Det er et gjennomgående trekk ved materialet at den kronologiske fremstillingen som starter med fødsel og barndom, velges i møte med normale dødsfall – selv om en kort redegjørelse for det aktuelle dødsfallet kan forekomme også her. I tilfeller med vond og brå død nevnes imidlertid sykdomsperioden og dødsfallet i begynnelsen av minneordene. Også i disse tilfellene har prestene – med to unntak som redegjøres for nedenfor – en kronologisk fremstilling av begivenheter fra avdødes liv. Men de velger i større grad å starte med sorgen, og det mulige sjokket, i møte med det konkrete dødsfallet. En prest som forretter ved begravelsen til en kvinne i 30-årene, starter minneordet på følgende måte:

Det er sorgen som samler dere i dag. Brått og uventet, ja som lyn fra klar himmel fikk dere vite at Hege var død. Så midt i livet, med så mye ugjort, og med mange ønsker om framtida døde ho fra dere. Tilbake satt dere; nærmeste familie, vennegjeng, kollegaer og andre med en følelse av uvirkelighet, sjokk og vantro. (minneord 21).¹⁴⁶

¹⁴⁴ Skriftstørrelse 12, halvannen linjeavstand i Word. Bestemmelsen av minneordenes lengde ut ifra hvor lange manuskriptene er som word-dokument er kun ment som en illustrasjon, og med forbehold som at jeg som forsker har skrevet disse dokumentene inn som dokument, at det er stor variasjon med henhold til forkortelser, stikkord samt utstrykninger av opplysninger som kan spores tilbake til enkeltpersoner.

¹⁴⁵ Da enkelte av disse prestene starter minneordene med hva jeg nedenfor kaller ”innledningsformuleringer”, samsvarer ikke disse tallene med tallene i 5.3.

¹⁴⁶ Jeg minner om at personnavn og stedsnavn er fiktive.

I dette minneordet henvender presten seg direkte til de pårørende. Presten bruker ord som ”en følelse av uvirkelighet, sjokk og vantrø” i beskrivelsen av de pårørendes situasjon, og også etter dette sitatet fortsetter presten å fokusere på det aktuelle dødsfallet og hvordan dette har påvirket de pårørende.

I tre minneord bryter presten med den kronologiske fortellingsstrukturen. I det ene tilfellet, et normalt dødsfall, nevnes fødsel og død innledningsvis i minneordene. Etter denne innledningen kommer følgende sitat: ”Alle dere kjente jo hennes familie, og dere kjente henne. Dere har deres minner og bilder av henne. Sier jeg Havgløtt begynner filmen å gå” (minneord 22). Derest følger en omtale av avdødes egenskaper. Enkelthendelser fra avdødes liv trekkes også inn, men her omtales ungdomstiden, voksenlivet og alderdommen om hverandre.

De to andre tilfellene som bryter med den kronologiske fortellingsstrukturen, omhandler vond og brå død. I minneordene til en mann i slutten av trettiårene, velger presten å starte med forholdet mellom avdøde, ektefellen og ektefellens barn. Minneordene starter slik: ”Østbyen 1995! Anders møter Britt” (minneord 36). Derest fortelles det kort om hvordan de tre ble en familie på slutten av nittitallet, før fokuset flyttes tilbake til avdødes oppvekst. I minneordene til en mann i begynnelsen av femtiårene, hvor familien har opplevd flere tilfeller av vond og brå død de siste årene, starter presten minneordet på følgende måte:

Knut var på mange måter den beste. Ikke minst var han den beste pappaen i verden – for Per som dere mistet så tragisk og vondt for bare fire måneder siden. Og han var den beste kjæreste mannen som du kunne ønske deg – Ida; din elskede... støttespilleren din... som døde i armene dine bare 50+ år gammel (minneord 29).

I dette tilfellet starter presten minneordet med å fokusere på avdødes relasjon til nære pårørende, og dette fokuset fastholdes gjennom minneordet uten en kronologisk fremstilling av avdødes liv.

Denne korte redegjørelsen viser at en kronologisk fortellingsstruktur velges i de fleste minneordene, enten ved at presten starter talen med historier fra avdødes liv eller ved at presten innledningsvis nevner det aktuelle dødsfallet kort. I møte med vond og brå død beskriver prestene i større grad det aktuelle dødsfallet, og relasjonene mellom avdøde og nære pårørende, innledningsvis. Og i noen av disse tilfellene brytes også den kronologiske fortellingsstrukturen.

En mulig tolkning av disse funnene er at prestene hovedsakelig følger en mal for oppbygningen av minneordene, der en kronologisk fortellingsstruktur med historier fra avdødes liv står sentralt. Det kan være naturlig å anta at den enkelte prest benytter denne malen i de ulike gravferdene hun forretter ved, men mitt materiale kan ikke bekrefte denne antakelsen da det kun foreligger ett minneord fra hver enkelt prest i denne undersøkelsen. I møte med vond og brå død ser det ut til at denne strukturen ”forstyrres”. Med dette mener jeg at prestene i større grad fokuserer på det aktuelle dødsfallet, og relasjonsbruddene dødsfallet forårsaker, innledningsvis i disse minneordene. I enkelte tilfeller har jeg også vist at denne fokuseringen medfører at det ikke finnes en kronologisk fortellingsstruktur med fortellinger fra avdødes barndom, ungdom osv, og to av tre slike tilfeller er minneord holdt i forbindelse med vond og brå død.

3.2 Hvem henvender prestene seg til?

I analysen av andaktene er et sentralt spørsmål hvem håpsforkynnelsen rettes mot (jmf. forskningsspørsmål 5 om inklusiv og eksklusiv håpsforkynnelse), og hvem presten henvender seg til er ett av flere aspekter som analyseres for å besvare dette spørsmålet. Det er med bakgrunnen i denne analysen, som følger i de neste kapitlene, at det også er av interesse å spørre hvem prestene henvender seg til i minneordene. For hvorvidt det er forskjeller mellom minneordene og andaktene på dette punkt, kan tenkes å få frem interessante trekk ved prestenes håpsforkynnelse.

Når jeg spør hvem presten henvender seg til i minneordene, er det også for å knytte an til debatten som ble utløst av Inge Lønnings artikkel ”Der alle veier møtes. Teologiske randbemerkinger til folkekirkens gravferdsritual” fra Kirke og Kultur 1/2007.¹⁴⁷ Her kritiserte Lønning den etter hans utsagn sterkt økende tendensen til ”pseudointimisering” av minneordene, der pårørende – og også prester – angivelig henvender seg direkte til avdøde i minneordene og de påfølgende kranseslesningene.

36 av prestene benytter pronomenet ”vi/oss” i minneordene. Dette vi-et inkluderer som oftest alle som er til stede i gravferdsseremonien – uavhengig av hvor godt de pårørende og de profesjonelle som deltar i seremonien kjente avdøde. Omtalen av ei dame i åttiårene viser dette: ”En plass står tom mellom oss. Ei god mor og bestemor,

¹⁴⁷ Lønning, I. ”Der alle veier møtes” (2007).

oldemor og venninne er ikke mer. Nå er det alle gode minner vi har fått gjennom dager og år sammen som vi skal bære med oss videre” (minneord 41). Ifølge denne presten er det ”vi” som har mistet avdøde, og ”vi” som skal bære med oss minnene videre. Nå kan det selvsagt tenkes at presten kjente avdøde og/eller nære pårørende i dette konkrete tilfellet. Det er likevel liten tvil om at prestene gjennomgående benytter et slikt ”inkluderende vi” i minneordene, og at de benytter dette pronomenet også i tilfeller der de ikke hadde en relasjon til avdøde eller nære pårørende før det aktuelle dødsfallet.

Det er likevel et gjennomgående trekk ved materialet at pronomenet vi/oss brukes oftere i standardiserte innlednings- og avslutningsformuleringer, enn i resten av minneordene. Dette gir seg utslag i at flere prester veksler mellom ”vi” og ”dere” gjennom talen, der ”dere” i hovedsak benyttes der historier fra avdødes og de pårørendes liv gjenfortelles. En prest som formulerer seg slik innledningsvis, midtveis og avslutningsvis i talen:

[Innledningsvis] De siste dagene har vært spesielle for **dere** som sto Gunn aller nærmest. (...) Og nå er **vi** her i kirka, og vil holde fast i noen minner. (...)

[Midtveis] Gunn fikk 11 barnebarn, og overrasket **dere** med sin styrke og evne til å fokusere da hele familien var lammet av sorg etter at Roger døde. Da så hun **dere**, stilte opp og laget mat. (...)

[Avslutningsvis] Selv om det er trist å ta avskjed med mor, svigermor, bestemor og oldemor, søster, svigerinne, tante, har hun gitt **dere** minner om omsorg og omtanke. **Vi** lyser i takknemlighet fred over minnet etter Gunn (minneord 39).¹⁴⁸

I dette minneordet veksler presten mellom ”vi” og ”dere”. Hun bruker et ”inkluderende vi” innledningsvis og avslutningsvis i minneordet, mens 2. person flertall benyttes gjennomgående der det fortelles om avdødes liv. Det er også slik at presten distanserer seg fra de pårørendes sorg. Med distanserer mener jeg i denne sammenheng at presten understreker at det er de pårørende (og ikke presten) som har hatt spesielle dager etter dødsfallet, og det er de pårørende som har minner om avdøde. Selv om presten veksler mellom ”vi” og ”dere”, fokuserer presten likevel på de samme tilhørerne: presten taler til hele forsamlingen, med særlig fokus på de nære pårørende.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Uthevelsene er mine egne.

¹⁴⁹ Begrepet nære pårørende brukes for å skille mellom pårørende etter hvilken relasjon de har til avdøde. Med nære pårørende menes i alle tilfeller personer som var til stede i sørgeamtalen, og ofte er det disse personene presten henvender seg direkte til i minneordene. Dette er hovedsakelig barn og livsledsager, eventuelt foreldre hvis disse er gjenlevende. Men med nære pårørende kan også menes barnebarn, nære venner eller andre som har en nær relasjon til avdøde.

Det er et stort spenn i hvem pronomenet ”dere” viser til i minneordene, alt fra alle i kirkerommet til de aller næreste familiemedlemmene. I det følgende minneordet omtaler presten alle pårørende som dere: ”Et langt og innholdsrikt liv er over, og dere som nå er samlet her ved båren hennes, kjenner sterkt på sorgen og savnet over at hun ikke er her sammen med dere lengre” (minneord 3). Her taler presten til hele forsamlingen, samtidig som ordene ”kjenner sterkt på sorgen og savnet” trolig taler spesielt til de nærmeste pårørende. I andre minneord understreker presten at de pårørende kjenner avdøde på ulike måter: ”Dere var alle knyttet til Lise på hver deres måte – som ektefelle, barn, barnebarn, oldebarn, familie og slekt, arbeidskolleger, venner og naboer” (minneord 5). Selv om presten trekker frem de ulike kategoriene av pårørende, fungerer pronomenet ”dere” samlende. Med det mener jeg at presten understreker at ”dere alle var knyttet til Lise”, selv om de var knyttet til henne ”på hver deres måte”.

I henvendelser til avdødes nærmeste kommer det ved flere anledninger frem at presten henvender seg direkte til personer han tidligere har samtalt med under sørgesamtalen. En prest skriver: ”I samtalen jeg hadde med dere, Kai og Ida, fortalte dere at Turid trivdes, sto på og var flink i jobben sin” (minneord 17). Også i disse minneordene bruker presten som hovedregel pronomenet ”vi” i innlednings- og avslutningsformuleringene. Ved å henvende seg direkte til de presten har hatt sørgesamtalen med, med andre person flertall, holder presten på en særskilt måte minneord for de nærmeste pårørende.

Bruken av 2. person entall forekommer i enkelte minneord, og i disse tilfellene henvender presten seg til avdødes livsledsager, forelder eller barn. Disse prestene bruker 2. person entall gjennom store deler av minneordene, og da med ulik adressat alt etter hvilken nær pårørende presten henvender seg til. Også her er det tydelig at presten viser direkte tilbake til den aktuelle sørgesamtalen, og en prest henvender seg slik til avdødes barn: ”Du, Karoline, beskriver din far som en uvanlig pappa. Han skilte seg fra mange av sin tids fedre, med å ta aktivt del i småbarnsstell og barnevogntrilling. (...) Du, Fredrik, fortalte om din fars tålmodighet” (andakt 18). Fire av disse minneordene omhandler vond og brå død, og presten henvender seg da direkte til de nære pårørende for å understreke forholdet mellom dem og avdøde:

- Mannen i ditt liv – han du delte de viktigste rom i livet med. Det er så vanvittig meningsløst at dere ikke skal få flere år sammen (minneord 13).
- Og du Trude har mistet en god ektemann som ønsket å bli gammel sammen med deg og som alltid strekte armen mot deg i sofakroken, flink til å vise kjærlighet hver dag (minneord 32).
- Og selv om det ikke skulle være slik at foreldre skal begrave sine barn i fredstid – Kjell – som du må nå, og som Grete har måttet gjøre tre ganger, så er det der vi er nå (minneord 29).
- Og det er noe naturstridig, Patrik, og så uendelig smertefullt å måtte følge barnet sitt til den siste hvilen (minneord 21).

I møte med disse tilfellene av vond og brå død henvender presten seg direkte til livsledsager, foreldre og barn av avdøde, men det må understrekes at også disse prestene benytter det ovenfor nevnte ”vi-et” gjennomgående i minneordene. Dette gir seg det utslag at prestene skifter tiltaleformen; dels tiltales hele forsamlingen og dels tiltales et utvalg nære pårørende. Det at dette skillet er spesielt utbredt i tilfeller av vond og brå død, viser at minneordene i særlig grad holdes til et utvalg nære pårørende der disse har opplevd et særlig smertefullt tap. Likevel blir ikke andre pårørende neglisjert. For det første har jeg vist at prestene i disse minneordene skifter mellom pronomenene vi/oss og du/dere. Og for det andre er det naturlig å anta at også andre pårørende, som venner, arbeidskolleger og slektninger, er opptatt av de nære pårørendes situasjon i forbindelse med tilfeller av vond og brå død.

Avdøde blir omtalt i 2. person hos enkelte prester, men da som regel som en del av et ”dere” som omhandler avdøde, livsledsageren og eventuelle barn. ”Etter hvert som dere fikk barnebarn, var dere begeistret over å få de på besøk” (minneord 27). Dette er en henvendelse til avdødes livsledsager, og kan ikke sies å være en direkte tiltale av avdøde. Mot slutten av minneordene formulerer imidlertid to prester seg på en slik måte at det kan virke som om de henvender seg direkte til avdøde. Sitatene om avdøde er som følger:

- Guds fred være med deg Ingvild. Guds fred være med oss alle” (andakt 1).
- Takk for alle rosene langs veien. Takk for all omsorg og omtanke. Du gav oss så mye solskinn, varme og glede, kjære mamma. Slik sto det så fint i avisen” (andakt 40).

I det første av tilfellet henvender presten seg direkte til avdøde. I det andre tilfellet, derimot, leser presten fra den aktuelle dødsannonse forfattet av avdødes barn. Selv om avdøde også her tiltales direkte, er det etter min mening vanskeligere å knytte denne tiltalen tilbake til den aktuelle prestens forkynnelse – all den tid hun gjengir en tekst skrevet av de pårørende.

I den omtalte artikkelen fra *Kirke og kultur* 1/2007, kom Inge Lønning med følgende karakteristikk av minneordene i moderne norske begravelser:

Den som forholdsvis ofte deltar ved gravferdsgudstjenester i dagens Norge, kan ikke ha unngått å registrere at vi her er inne i en endringsprosess som i tempo og omfang begynner å minne om en skredulykke. Også tidligere forekom det en sjelden gang at en taler i forbindelse med kransepålegging av vanvare brukte direkte tiltale. I dag er det i ferd med å bli regelen snarere enn unntaket at det som sies under leddet ”Minneord” i gravferdsritualet, adresseres til avdøde og har gjennomgående du-form. Forleden kunne man til og med i tabloidpressen lese at forrettende prest i en medieovervåket kjendisgravferd hadde fremført minneord formet som direkte tiltale til avdøde, på vegne av og skrevet av nære pårørende. Det kan bety at utviklingen allerede er kommet så langt at den selvforsterkende effekt i den nye trend er i ferd med å nå det stadium hvor den har fått mønsterdannende karakter av skikk og bruk.

Og han fortsetter:

For egen del opplever jeg ofte et intenst, nesten fysisk ubehag når jeg i kirke eller gravkapell tvinges til å lytte til minneord som i realiteten er talerens avskjed med avdøde i fortrolighetens direkte tiltaleform.¹⁵⁰

Lønning mener altså å fange opp en endringsprosess, som han karakteriserer som en ”skredulykke”, der prester og pårørende tiltaler avdøde direkte i begravelser. Dette er teologisk uholdbart, ifølge Lønning, da en slik tiltale forstyrrer sorgprosessen ved at den utvanner skillet mellom levende og døde. Enkelt sagt: Lønning er kritisk til et språk i minneordene der avdøde ikke omtales som død, men tiltales direkte som om hun var levende.

Med utgangspunkt i mitt materiale vil jeg spørre hvor treffende Lønnings karakteristikk er. Det er kun to tilfeller der avdøde tiltales i 2. person, og i ett av disse tilfellene leser presten fra den aktuelle dødsannonse.¹⁵¹ Nå kan det selvsagt innvendes at jeg kun har skriftlig materiale fra et utvalg prester i Agder og Telemark og Oslo bispedømme. I tillegg til at en skal være forsiktig med å generalisere fra disse prestene til alle prester i Den norske kirke, betyr dette for det første at jeg ikke kan si noe om hva pårørende sier i minneord og kranselesninger, og for det andre at jeg ikke kan si hva prestene *faktisk sa* i de aktuelle begravelsene. Mot det første vil jeg innvende at prester holder minneordene i de aller fleste begravelsene i Den norske kirke (over 90

¹⁵⁰ Lønning, I. ”Der alle veier møtes” (2007), ss. 11-12

¹⁵¹ Det finnes til orientering ingen tilfeller av direkte tiltale av avdøde i andaktene.

% i mitt materiale) og at det av den grunn er av størst interesse å analysere hvordan prestene omtaler avdøde. Vanskeligere er det å konkludere med henhold til det andre punktet. Men hva gjelder de manuskriptene mine prester tok med seg i de aktuelle begravelsene, er det lite som tilsier at Lønning har rett i sin beskrivelse av den ovenfor nevnte endringsprosessen. Jeg holder det derimot for sannsynlig at Lønning har rett hva gjelder kranseslesningene, der det ofte forekommer at selve teksten (på kransen) er skrevet til avdøde i direkte tiltaleform.

I den grad Lønning skulle ha rett i sin antakelse, sier jeg meg delvis enig i kritikken. Men jeg vil hevde at han ikke tilstrekkelig tar hensyn til at gravferden er en overgangsrite. Da jeg i innledningen har avgrenset meg fra en utførlig riteteoretisk analyse av Den norske kirkes ordning for gravferd, vil jeg i denne sammenheng fatte meg i korthet.

Riteteorien, som følger i tradisjonen etter Arnold van Genneps klassiske verk *Les rites de passage* (1909), har tradisjonelt vektlagt separasjonsfasen, liminalfasen og inkorporasjonsfasen. Med det eksempel at en kvinne mister sin ektefelle, vil separasjonsfasen innbefatte den første tiden etter dødsfallet der kvinnen nettopp mister sin status som ektefelle, og inkorporasjonsfasen vil innbefatte at kvinnen vender tilbake til samfunnet med sin nye status (som enke). Mellom disse fasene finnes liminalfasen, som enkelt formulert kan defineres som en ”hverken-eller-fase”. Dette er i mange tilfeller en ”krisesesituasjon” der nære pårørende ennå ikke er reinintegret i samfunnet. Nære pårørende kan også sies å gå igjennom en slik liminalfase – ”hverken-eller-fase” – i relasjonen til den de har mistet. For igjen å ta eksemplet med kvinnen, vil hun i en slik fase kunne tenkes å henvende seg til ektefellen som om han fremdeles var i live. Dette er et kjent fenomen i den nevnte liminalfasen, da avdøde skal gå fra å være levende til å være død i ektefellens bevissthet. I liminalfasen er det således, etter min mening, ikke tilstrekkelig å påpeke rasjonelt at avdøde er død.

Nå kan det innvendes at Den norske kirkes gravferdsrite skal hjelpe de pårørende videre i sorgprosessen, noe som med det riteteoretiske utgangspunktet vil innbefatte å hjelpe de pårørende gjennom liminalfasen til inkorporasjonsfasen. Og jeg er for så vidt enig med Lønning i at en teologisk bevissthet hos prester i Den norske kirke, der de taler til de pårørende og ikke til avdøde i minneordene, vil kunne hjelpe de pårørende på veien mot sin nye status (for eksempel fra kone til enke). Der jeg mener Lønning går for langt, er imidlertid der han omtaler det ”fysiske ubehaget” ved å høre

pårørende tale direkte til avdøde. For det første mener jeg det ikke kan påkrevs av pårørende som har mistet en av sine, å ha en slik teologisk bevissthet rundt hvem de henvender seg til i begravelser i Den norske kirke. Med tanke på at pårørende gjerne er i en slik liminalfase under gravferden, vil det faktisk være forståelig at de veksler mellom eksempelvis ”du” og ”han” i omtalen av avdøde. På dette punkt er jeg dermed i større grad enig med den danske teologen og konfliktmegleren Jesper Stange, enn Lønning. Stange hevder i en artikkel fra 1993, ”Kunsten at tale mot bedre seende”, at det er viktig å skille mellom *den biologiske død* og *den sosiale død* for å forstå språkbruken i begravelser. Og når det gjelder den sosiale død er det ikke dødsfallet, men begravelsen som representerer overgangen fra liv til død.¹⁵² Av den grunn hevder Stange at det å tale til de døde, kan ligne en poetisk språkbruk eller et ”hjertespråk” som har en bestemt funksjon i begravelser:

Vi taler ikke til de døde. Vi taler om de døde.
Hvis vi taler til de døde, siger vi det ikke til nogen!
Med mindre situasjonen er så meningsløs at sproget også må være det for at give et dækkende utdtryk.
Ved begravelser, for eksempel, taler vi til de døde. Og hvis anledningen er alvorlig nok, er det sjælden nogen, der føler, at vi krænker den døde eller sætter os ud over vores forpligtelse til i øvrig at omgås sømmelig med lig.¹⁵³

Nå konkluderer ikke Stange av den grunn med at det er anbefalingsverdig at presten taler til avdøde i begravelser, men viser – slik jeg gjorde ovenfor med mitt riteteoretiske utgangspunkt – at begravelsen nettopp fungerer som en overgang ”[f]ra 2. person nutid til 3. person datid”.¹⁵⁴

Jeg vil også hevde at gravferdsriten ved jordpåkastelsen inneholder en henvendelse til forsamlingen i 2. person entall, som kan tolkes dit hen at det er avdøde som tiltales: ”Av jord har DU kommet, til jord skal DU bli...”. Det er bred enighet om at tiltalen i jordpåkastelsen, som i den avsluttende aronittiske velsignelsen, gjelder de levende og ikke avdøde. Jeg deler denne teologiske forståelsen, men vil likevel – med den danske sosialantropologen Cecile Rubow – hevde at *iscenesettelsen* i begravelsen kommer i konflikt med denne teologiske forståelsen av jordpåkastelsen og velsignelsen.¹⁵⁵ Rubow viser til at kisten med avdøde er begravelsens paradoksale sentrum. Kisten

¹⁵² Stange, J. ”Kunsten at tale mot bedre seende” (1993), s. 63.

¹⁵³ Stange, J. ”Kunsten at tale mot bedre seende” (1993), s. 55

¹⁵⁴ Stange, J. ”Kunsten at tale mot bedre seende” (1993), s. 55.

¹⁵⁵ Se Rubow, C. *At sige ordentlig farvel* (1993), ss. 52-78. og Stange, J. ”Kunsten at tale mot bedre seende” (1993), s. 63.

behandles som en hellig gjenstand, den bæres i prosesjon og velsignelsen lyses over den. Denne paradoksale iscenesettelsen må forstås i sammenheng med hva Rubow kaller den dobbelte kommunikasjon i begravelsen, en dobbelthet som er nødvendig for at de pårørende skal få sagt ”ordentlig farvel”. Hun skriver:

I udsagnet ”at sige ordentlig farvel” refereres der til en kommunikasjon mellom den enkelte efterladte og den døde, men samtalen mellom de to parter er formidlet af, at det er den andre, som hører eller ser den. I kirken eller kapellet er ikke bare den døde krop i stedfortrædende for den levende person, de kendte; hele gruppen af pårørende og deltagende i begravelsen repræsenterer det afdøde menneske, som det var skabt av sociale relationer. (...) Det er en underlig dobbelthet i kommunikationen. Det hele ”handler om” eller ”drejer sig om” den døde på dennes ”sidste dag”, men den døde undrager sig deltagelse, og de levende må handle på den dødes vegne og på egne vegne.

Denne dobbelte kommunikasjonen fører ifølge Rubow til at den døde i en forstand blir ”bragt til live igjen” i begravelsen, noe som er nødvendig for at avskjeden kan bli vellykket. Mogens Lindhardt, rektor ved Pastorseminaret i København, utvikler denne forståelsen videre i artikkelen ”Om at få den døde på plads”. Han viser til tradisjonen med å legge blomster/kranser på kisten, som medfører at det er ”noget levende” ved den døde i begravelsen (i og med at blomster ellers gis kun til levende). Og han hevder: ”I begravelsen tager vi jo ikke afsked med en død, men med en levende, som er død, og det sker som al afsked mellem levende; man går hver til sit”.¹⁵⁶

Konklusjonen blir dermed at jeg ut fra mitt materiale ikke har grunnlag for å hevde at prester i vesentlig grad ”taler til de døde” i begravelser. Ved å tolke begravelsen i et riteteoretisk perspektiv med fokus på liminalsfasen, ved å operere med et skille mellom biologisk død og sosial død, og ved å vise til iscenesettelsen i begravelser, vil jeg videre hevde at Lønnings kritikk ikke tar tilstrekkelig høyde for hvor sammensatt begravelsessituasjonen er.

En oppsummering av tiltaleformen i minneordene viser at prestene hovedsakelig henvender seg til to delvis ulike grupper som, på tross av stor grad av sammenfall, også skiller seg delvis fra hverandre: 1. ”vi” som deltar i begravelsen og 2. ”dere” pårørende som kjente avdøde. I den siste gruppen, ”dere”, varierer prestene fra å henvende seg til alle ”dere” som er til stede i begravelsen, til grupper av pårørende

¹⁵⁶ Lindhardt, M. ”Om at få den døde på plads” (1998), s. 66.

som ”dere i familien” og ”dere som kjente avdøde best”. Felles for disse hovedgruppene er at presten henvender seg til de pårørende. Hovedkonklusjonen blir dermed at prestene gjennomgående har en inklusiv tiltaleform, i den betydning at hele forsamlingen tiltales med pronomenene ”vi” og ”dere”. Samtidig har jeg redegjort for at prestene taler til de nære pårørende på en spesiell måte, ved bruk av 2. person flertall og i visse tilfeller 2. person entall. Dette fokuset er i særlig grad gjeldende i møte med vond og brå død. Jeg vil derfor konkludere med at prestene gjennomgående har en tiltaleform i minneordene som er i overensstemmelse med de liturgiske retningslinjene, der det står at minneordet ”bør inneholde noen biografiske momenter med særlig vekt på hva avdødes liv har betydd for dem som stod ham/henne nær, og for andre livssammenhenger han/hun har stått i”.¹⁵⁷ Minneordene holdes altså for og til de pårørende, og særlig for og til nære pårørende.

Ved to anledninger formulerer prestene på en slik måte at det kan virke som om presten henvender seg direkte til avdøde. Det er likevel ingen trekk ved mitt materiale som støtter Lønnings observasjon av at prester i Den norske kirke i økende grad henvender seg direkte til avdøde i minneordene.

3.3 Innlednings- og avslutningsformuleringer

Som nevnt ovenfor innleder de fleste prestene minneordene med en omtale av avdødes oppvekst og/eller død. Dette er tilfellet hos 31 av prestene,¹⁵⁸ hvorav to skriver:

- Frida vokste opp her i Sørbyen fra hun var ganske liten, sammen med sin bror Yngve (minneord 40)
- Berit døde på SSA forrige mandag ettermiddag etter et kort sykehusopphold (minneord 30).

Det er en klar forskjell mellom disse sitatene, som kan stå som eksempler på to ulike typer minneord. Den første kategorien begynner rett på minnene om avdøde, mens den andre kategorien tar utgangspunkt i det konkrete dødsfallet og dermed foranledningen til gravferden. Materialet viser at det kun er i forbindelse med normale dødsfall at prestene starter med minnene om avdøde. Flere prester begynner med det konkrete

¹⁵⁷ Punkt 6 i Den norske kirkes ordning for gravferd, se vedlegg 4.

¹⁵⁸ Igjen vil jeg presisere at tallene ikke samstemmer med hva vi så ovenfor under minneordenes oppbygning. Grunnen til dette er at jeg nå skiller mellom de minneordene som har mer eller mindre standardiserte innledningsformuleringer før omtalen av avdøde, og de minneordene som starter rett på omtalen av avdøde. Dette skillet foretok jeg ikke ovenfor.

dødsfallet også i møte med normale dødsfall, mens dette alltid er tilfellet i møte med vond og brå død.

I de resterende minneordene starter presten med en innledningsformulering før omtalen av avdøde. De vanligste innledningsformuleringene retter fokuset mot de pårørende som er samlet for å minnes og ta farvel med avdøde. Formuleringer som dette forekommer i åtte tilfeller: ”Nu e det tid for å minnes Kari” (minneord 24). Og: ”Vi skal ta farvel med Brita” (minneord 23). En kombinasjon av disse formuleringene forekommer også: ”Vi er samlet her i kirka for å æres og minnes og ta farvel med Ingvild” (minneord 1). Det forekommer også at presten henvender seg direkte til de sørgende med en lengre innledningsformulering:

Kjære sørgende!

Vi er samlet her i kirka for å ta avskjed med Sissel. Minnene om henne er mange, og det er sørgmodig og vondt å skulle ta farvel med en kjær mamma og en snill bestemor og oldemor. Nå vil vi hedre minnet hennes og takke for alt det hun fikk bety for dere i familien og alle andre som kjente henne (minneord 14).

Det ovenfor nevnte sitatet faller også inn under neste hovedkategori av innledningsformuleringer, som tar utgangspunkt i det stedet de sørgende er samlet: i kirka, i kapellet, ved graven eller ved båren til avdøde. Seks minneord tilhører denne kategorien, og et eksempel er: ”Vi er samlet ved båren til Bodil” (minneord 22). En prest velger å starte med en innledningsformel som ligger tett inntil punkt fire i gravferdsliturgien:

Nåde være med dere og fred fra Gud vår Far og Herren Jesus Kristus.

Vi er samlet her i kapellet i dag for å ta den siste avskjed med Irene. Det vil vi gjøre gjennom blomster som er kommet til hennes båre, og noen ord til minne. Og sammen vil vi legge henne i Herrens hender (minneord 11).¹⁵⁹

Med denne innledningsformuleringen starter minneordet eksplisitt teologisk, i den betydning at overgivelsesmotivet som er fremtredende i andaktene – at avdøde legges i Guds hender – uttrykkes. Det må imidlertid understrekes at presten etter denne innledningsformuleringen, trekker frem det som fremstår som betydningsfulle hendelser fra avdødes liv i resten av minneordet.

¹⁵⁹ Gravferdsliturgien lyder til orientering slik: Nåde være med dere og fred fra Gud vår Far og Herren Jesus Kristus. Vi er samlet her for å ta avskjed med (navnet nevnes). Sammen vil vi overgi ham/henne i Guds hender [og følge ham/henne til det siste hvilested]. Se vedlegg 4.

Avslutningsformuleringer

De 47 minneordene har avslutningsformuleringer som fordeler seg i fire ulike grupper:

Lyser fred over avdødes minne	Vektlegger minnene om avdøde	Angir det konkrete dødsfallet	Overgang til de pårørendes minneord
32 prester	5 prester	4 prester	6 prester

Det store flertallet av minneord avsluttes med en vektlegging av minnet om avdøde. 32 prester avslutter med ulike varianter av følgende avslutningsformel¹⁶⁰:

- Vi lyser fred over N.N.s minne.

Skjemaet ovenfor skjuler vesentlige språklige variasjoner, da utvidede varianter av denne formelen også forekommer. Det lyses fred over avdødes ”gode”, ”kjære” og ”vakre” minne, det lyses fred over avdødes minne ”i takknemlighet”, og det lyses fred over avdødes minne mens han ”overgis i Guds varetekt”. Her er et utvalg:

Vi lyser fred og Guds velsignelse over Berits minne (minneord 30).

Vi lyser i takknemlighet fred over minnet etter Gunn (minneord 39).

Vi lyser fred over hennes kjære minne (minneord 22).

Vi lyser fred over hennes minne blant oss (andakt 31).

Vi lyser fred over N.N.s gode og vakre minne (minneord 3).

Vi lyser fred over hennes minne i takknemlighet (minneord 19).

Vi lyser fred over N.N.s gode minne og overlater ham i Guds varetekt (minneord 18).

Ved å lyse fred over avdødes minne, benytter presten en avslutningsformel som bekrefter verdien av de ordene forsamlingen har delt. Først deler forsamlingen et utvalg minner om avdøde, som – tross de ulike erfaringene de forskjellige pårørende nødvendigvis har om vedkommende – fungerer som en kollektiv bevissthet om

¹⁶⁰ I manuskriptene står disse formuleringene til sist, og derfor benyttes begrepet avslutningsformel. Det kan imidlertid hende at enkelte prester benyttet denne formuleringen etter eventuelle kransesninger (og andre hilsener) i de faktiske gravferdene. I hvilken grad dette er tilfellet, kan jeg imidlertid ikke uttale meg om.

avdøde. Og etter at disse minnene er omtalt, vektlegger presten verdien av avdødes minne ved fredslýsningen.

Verbet ”å lyse” kan bety to ting. En kan ”lyse” i betydningen gjøre noe offentlig kjent, for eksempel kan det lyses til ekteskap. ”Å lyse” kan også være en ønskeform, eksempelvis kan en lyse velsignelse eller forbannelse over noen. Jeg leser minneordenes fredslýsning som uttrykk for slike ønskeformuleringer. I analysen av skapelsesteologien i andaktene skal jeg komme utførlig tilbake til velsignelsesmotivet i andaktene og – med utgangspunkt i Austins språkfilosofi – analysere velsignelsen som en performativ talehandling. Allerede på dette stadiet vil jeg imidlertid antyde at jeg ser en nær sammenheng med velsignelsesmotivet i andaktene og den utstrakte bruken av fredslýsningen i minneordene. Jeg vil dog understreke at fredslýsningen ikke er en spesifikt teologisk eller religiøs språkhandling rent innholdsmessig. Det er således interessant at formuleringen ”Vi lyser fred over N.N.s minne” også benyttes av talere som forretter ved Human-etiske bisettelser/begravelser.¹⁶¹ Jeg leser av den grunn fredslýsningen snarere som et (allment) ønske om at minnet om avdøde skal leve videre, i betydningen fortsatt være av positiv verdi for de pårørende.

Grunnet den innarbeidede bruken av fredslýsningen i kirkelige ritualer, særskilt ved den aronittiske velsignelsen, er det likevel grunn til å anta at mange nordmenn assosierer det å lyse fred over avdødes minne til kristendommen. Og når prester i Den norske kirke lyser fred av avdødes minne i begravelser, er denne koblingen særlig relevant. Jeg ser derfor en nær sammenheng mellom det at presten lyser velsignelsen over de pårørende (og kisten) mot slutten av gravferdsriten, og at presten lyser fred over avdødes minne mot slutten av minneordene. Begge ganger benyttes fredslýsningen/velsignelsen for å understreke betydningen av det foregående. Mot slutten av minneordene bekreftes minneordenes verdi ved fredslýsningen. Og avslutningsvis i gravferdsriten bekreftes avdødes og de pårørendes verdi ved at Guds velsignelse lyser over dem.

Fem prester avslutter med en sterk vektlegging av betydningen av å holde fast på minnene om avdøde, dog uten å bruke ulike varianter av den ovenfor nevnte formuleringen. Illustrerende for denne gruppen er følgende formulering: ”Til dere alle etterlater han seg bare gode og rike minner” (minneord 4). Også i denne gruppen

¹⁶¹ Denne opplysningen har jeg fra forfatter og filosof Stein Rafoss som er tillitsvalgt i Human-Etisk Forbund, Mandal og omegn lokallag, og som selv har benyttet formuleringen i Human-etiske bisettelser/begravelser.

samstemmer avslutningsformuleringene med tematikken i minneordene i sin helhet. Enkelt sagt: først trekker presten frem minner om avdøde som skaffer forsamlingen en felles bevissthet om avdøde. Så avsluttes minneordene med å vektlegge nettopp verdien av – og verdien av fortsatt å bevare – disse minnene.

Fire minneord avslutter med å nevne det konkrete dødsfallet, med formuleringer som ”Aslak døde lørdag den 5. januar” (minneord 20). Disse minneordene er kronologisk oppbygd i den betydning at de starter med historier fra avdødes barneår, fortsetter med ungdomstiden, voksenlivet og alderdommen, før de altså avslutter minneordet med å nevne det konkrete dødsfallet.

I de seks siste talene fremkommer det at representanter fra de pårørende har kommet med hilsener eller korte minneord i tillegg til prestens minneord. Da det av den grunn har skjedd et bytte av taleperson i de faktiske begravelserne manuskriptene er hentet fra, tematiseres dette ”sceneskiftet” i manuskriptene. Dette skjer enten ved en kort referanse til den pårørende som skal holde minneordet: ”Minneord ved datter Wenche” (minneord 42), eller ved at presten avslutter manuskriptet med å presentere den pårørende: ”Anders tante, Iselin, vil komme med en hilsen fra familien: Vær så god” (minneord 13). Og ”Nå vil jeg gi ordet til Willy som på familiens vegne vil bære fram minneord over sin far. Vær så god” (minneord 37). Ingen av disse minneordene har varianter av det ”å lyse fred over avdødes minne”. Det er nærliggende å se dette i sammenheng med at det å lyse fred over avdødes minne bekrefter betydningen av minnene som forsamlingen har delt. Og siden de pårørende fortsetter å dele disse minnene med hverandre, ville ikke en slik avslutningsformel hatt samme effekt etter at presten var ferdig med sin del av minneordet. Hvorvidt presten etter de pårørendes minneord lyste fred over avdødes minne i de faktiske begravelserne, har jeg ikke empirisk belegg for å uttale meg om.

Hva gjelder avslutningsformuleringene, vektlegger det store flertallet av prestene betydningen av minnene om avdøde. Dette gjelder både gruppen som lyser fred over avdødes minne og gruppen som vektlegger minnene om avdøde uten denne fredsløsningen. Inntrykket av at det store flertallet av prestene vektlegger betydningen av minnene, forsterkes i og med at de seks prestene som avslutningsvis introduserer ”neste taler” bør holdes utenfor denne sammenligningen – i og med at de vanskelig kan understreke betydningen av å holde fast ved minnene om avdøde før forsamlingen faktisk har delt alle minnene om avdøde. Det er dermed kun fem minneord, hvorav to

er stikkordsmessige, som avsluttes uten en vektlegging av å holde fast på avdødes minne.

Selv hvis vi ser bort fra selve avslutningsformuleringen, er det hos hovedvekten av prestene de pårørendes minner om avdøde som står i fokus mot slutten av talene. Dette er minner som trekkes frem i positiv forstand, og som prestene oppfordrer de pårørende til å ta vare på i tiden etter begravelsen. Mens historier og hendelser om avdøde er gjenfortalt tidligere i teksten, er det også et gjennomgående trekk ved materialet at prestene ikke repeterer disse historiene og disse hendelsene – men snarere bruker begrepet ”minner” eksplisitt i avslutningen av talene.

Men om hun er død, vil dere som kjente henne, ha alle de gode minnene tilbake. Det er minner dere skal ta godt vare på, som en kjær skatt i tiden som kommer (minneord 48).

I enkelte tilfeller har denne oppfordringen nærmest en trass i seg. Med dette mener jeg at de pårørende oppfordres til å holde fast ved de positive minnene, selv om sorgen er dominerende i øyeblikket. Følgende sitat viser dette:

Dere visste alle hvor utrolig glad han var i dere – og det er så mye vi skulle sagt, men vi må samle oss nå for å ta den tunge avskjeden. I dag – mens sorgens og savnets følelser fyller dere – ber jeg dere likevel. Ta vare på alle gode og fantastiske minner som dere har gjemt inne i hjertene deres – det er en skatt som aldri blir borte”(minneord 29).

Den sterke vektleggingen, og den eksplisitte omtalen av begrepet minner, mot slutten av talene, kombineres hos flere prester med en form for hyllest eller hedring av avdøde.¹⁶² En av prestene oppfordrer i denne sammenheng menigheten til å reise seg til et halvt minutts stillhet: ”Minnes henne på hver vår måte, reise oss i stillhet for å hedre og ære hennes minne./ ½ minutts stillhet” (minneord 11). Og mens menigheten står oppreist avslutter presten minneordene med avslutningsformuleringen ”Vi lyser fred over N.N.s minne” (minneord 11).

Minnene kan avslutningsvis også knyttes eksplisitt til forholdet mellom avdøde og nære pårørende – dette gjelder særskilt ektefeller og andre livsledsagere. Her er det mange prester som understreker hvor glade paret har vært i hverandre. Et noe lengre

¹⁶² Disse hyllestene eller hedringene av avdøde redegjøres nærmere for i den påfølgende analysen av *det gode livet*.

eksempel på dette fenomenet er at en av prestene, like før hun lyser fred over avdødes minne, sier følgende: ”Alt i alt hadde hun et spennende liv sammen med Frank. (...) og i mai i fjor ordnet du, Frank, et ordentlig surprise-party på hennes bursdag på seniorsenteret; en markering hvor absolutt hele familien bidro til overraskelsen.” (minneord 8)

Lærebøker i homiletikk hevder tradisjonelt at den aktuelle prekenens sentrale element som oftest fremheves innledningsvis og avslutningsvis i prekenen. Nåværende biskop i Bjørgvin Bispedømme og den mangeårige rektoren ved Menighetsfakultetets *praktisk-teologiske seminar*, Halvor Nordhaug, påstår i den forbindelse at innledningen bør være som en ”spennende forretting”¹⁶³ som skaper forventning til resten av prekenen, mens avslutningen kan bidra til å skarpstille prekenens fokus en siste gang.¹⁶⁴ At prestene har avdøde i fokus både innledningsvis og avslutningsvis i talene, gir således det åpenbare funnet at minneordene i svært stor grad fokuserer på avdøde og hans/hennes liv. Avslutningsvis er minnene om avdøde hva prestene fokuserer; minner som de pårørende kan være takknemlige for på tross av sorgen, som de pårørende kan takke avdøde for og som de pårørende kan holde fast med i tiden etter begravelsen. Det at avslutningen av minneordene ”skarpstiller dets fokus”, for å benytte Nordhaugs terminologi, bekrefter videre den avgjørende betydningen fredsløsningen har blant det store flertall av prester i denne undersøkelsen.

3.4 Det gode livet

I minneordene gjenforteller prestene historier fra avdødes liv. I disse historiene omtales avdøde i positive ordelag, og det fortelles om det gode livet avdøde har levd sammen med sine. I det følgende skal jeg kort redegjøre for noen gjennomgående trekk ved disse historiene, med fokus på *mellommenneskelige relasjoner, jobb og selvrealisering* og *tro og livssyn*.

Fremstillinger av hva jeg kaller *det gode livet* i begravelsestaler er lite problematisert innen homiletisk forskning. Så lenge en forsvarer at en begravelse skal inneholde minneord om avdøde, er det – i den grad det tematiserer – bred enighet om betydningen av å fremheve positive minner og gode historier om avdøde. Det flere homiletikere advarer mot, er imidlertid overdreven hyllest av avdøde. Homiletikeren Nick Watson skriver: ”The purpose of the sermon is clearly distinguished from that of

¹⁶³ Nordhaug, H. ... *så mitt hus kan bli fullt*, (2000) s. 219.

¹⁶⁴ Nordhaug, H. ... *så mitt hus kan bli fullt*, (2000) s. 221

any tribute”.¹⁶⁵ Og Jesper Stange viser til at det ofte males ”skønmaleri” i begravelsestaler.¹⁶⁶ Jeg redegjorde innledningsvis for at minneord, lik nekrologer, kan defineres som en form for panegyriske taler der positive trekk ved avdøde vies oppmerksomhet. Hvorvidt en slik panegyrisk omtale får form av rene hyllestaler eller skjønmmalerier, gjenstår imidlertid å undersøke. Dette er ikke bare av genremessig, men også teologisk interesse, da flere teologer advarer mot å forkynne en form for ”gjerningsrettferdighet” i begravelsestaler. Spissformulert: først tegnes det et så positivt bilde av avdøde at han/hun nærmest blir fremstilt som en helgen, og så blir det (implisitt eller eksplisitt) formildlet at avdøde kommer til himmelen grunnet sine gode gjerninger. En slik forkynnelse av gjerningsrettferdighet har også implikasjoner for håpsforkynnelsen, all den tid menneskenes egne gjerninger får avgjørende betydning for menneskets frelse i en slik forkynnelse. Det er bred enighet om at et sentralt anliggende for å skille minneordene fra andakten i Den norske kirkes gravferdsliturgi i 1981, nettopp var å unngå å kommunisere en slik form for gjerningsrettferdighet.¹⁶⁷ Således kan skillet leses som et svar på Bohrens konklusjon: ”Aldri blir rettferdiggjørelse ved tro alene sterkere fornektet enn ved graven”.¹⁶⁸ Hvorvidt det likevel, tross skillet av talene, finnes spor av en slik form for ”gjerningsrettferdighet” i denne undersøkelsens gravtaler, er imidlertid fremdeles et aktuelt spørsmål som først kan besvares i analysen av andaktene.

3.4.1 Mellommenneskelige relasjoner

Samtlige prester tegner et positivt bilde av avdøde. Dette betyr ikke at problematiske karaktertrekk og hendelser i avdødes liv nødvendigvis forties, men at de positive egenskapene og gode historiene får hovedfokus i minneordene. De positive karaktertrekkene som krediteres avdøde er i stor grad relasjonelle; særlig viktig i denne sammenheng er forholdet mellom avdøde og nær familie. Ved dødsfall der avdøde har barn og barnebarn, blir hun i stor grad karakterisert gjennom relasjonene hun har hatt med disse og eventuell livsledsager. Slike beskrivelser får også gjennomgående stor plass i minneordene. Følgende sitat, der personkarakteristikken avhenger av avdødes betydning for livsledsager, barn og barnebarn, fokuserer på de nære relasjonene:

¹⁶⁵ Watson, N. *Sorrow and Hope: Preaching at Funerals* (2001), s. 17. Det må imidlertid understrekes at Watson kommenterer gravtalene til Church of England. Innen dette kirkesamfunnet finnes det kun en gravtale, slik at minneord om avdøde – i den grad de forekommer – er en del av prekenen.

¹⁶⁶ Stange, J. ”Kunsten at tale mot bedre seende” (1993), s. 61.

¹⁶⁷ Okkenhaug, B. ”Gravferdsskikker før og nå” (1997), s. 174. Nordhaug, H. ”Gravferdstalen” (1997), s. 214. Se for øvrig kapittel 2.

¹⁶⁸ Bohrens konklusjon har jeg via Helge Aarflot, se Aarflot, H. *Død og jordeferd* (1982), s. 11.

- Du, Hege, hadde en god venn og en kjærlig ektemann gjennom nesten 50 år, en som du delte alt med (minneord 18).
- Dere døtre kan fortelle om en far som var stolt av dere, og han var snill og varm. En myk mann som likte å tøyse. (...) Etter hvert som dere fikk barnebarn, var dere begeistret over å få de på besøk, - 9 barnebarn opplevde Kjell å få, det er [navn nevnes]. Dere var bestefar stolt av. Dere kan fortelle at han var veldig tilstede når han var der, og helt til det siste kunne han komme med gode kommentarer (minneord 27).

Begge disse mennene beskrives som familiære. De er opptatt av sine nærmeste, og de både gir og får mye kjærlighet i disse relasjonene. Det at jeg kunne ha gjengitt lignende formuleringer fra nær sagt samtlige minneord, viser at fremstillingen av det gode liv med vekt på mellommenneskelige relasjoner er gjennomgående i materialet. Forholdet til foreldrene nevnes i de fleste tilfellene relativt kort i forbindelse med oppveksten i såkalte normale dødsfall, mens disse relasjonene omtales bredt der avdøde også etterlater seg foreldre. Et eksempel er omtalen av en mann i trettiårene som grunnet arbeidssituasjonen bodde langt fra sine foreldre:

Et sosialt omsorgstalent kombinert med viktige verdier hjemmefra. (...) Hele tiden i naturlig samspill med egen familie – alltid i nærkontakt med dere som sto han nærmest. Selv om han til tider befant seg langt unna, holdt han alltid forbindelsen ved like. Ennå har dere ikke helt vennet dere til at det ikke skal bli flere av de daglige telefonsamtalene (minneord 13).

Det er to grunner til at avdødes foreldre får bred omtale der de ennå er i live, som – på tross av at de kan sies å være åpenbare – likevel bør nevnes. For det første er det å miste et barn en rystende opplevelse, og presten har således gode grunner til å tale spesielt til foreldrene i disse begravelsene. Og for det andre vil foreldre i mange tilfeller selv være til stede i sørgesamtalen, slik at presten har flere historier fra denne generasjonen enn hva som er tilfellet der avdøde ikke etterlater seg foreldre.

Selv om flere prester velger å omtale arbeidskolleger og venner, er disse relasjonene av mindre betydning for karakteriseringen av avdøde enn den nære familien. Med dette mener jeg at disse relasjonene som oftest nevnes kort, og de fungerer da som en bekreftelse på karakteristikk ved avdøde som tilhørerne allerede kjenner fra omtalen av relasjonen til nær familie. Dette er tilfellet i det følgende sitatet: ”Dere fortalte at Turid hadde godt humør, hun var glad, veldig snill og blid datter, mor, ektefelle, venn og kollega” (minneord 17). Om avdøde hverken har barn eller livsledsager, blir hun imidlertid i større grad karakterisert i lys av relasjonene til nære venner. Det klareste

eksemplet i denne sammenheng er omtalen av en kvinne i tjuårene der det fremkommer at venner av avdøde deltok i sørgesamtalen forut for begravelsen:

Privat hadde ho gleden av fellesskapet i en stor og trofast vennegjeng. Julie var så uendelig glad i mennesker, og ho viste det så tydelig. Tydelig satte ho ord på hva dere vennene betydde for henne. I dere vennene hadde Julie et fantastisk fellesskap. Her kunne hun være seg selv, med både latter og pågangsmot, og med temperamentet sitt (minneord 21).

Avdødes gode humør vektlegges i mange minneord, og flere prester gjenforteller humoristiske historier som på en godhjertet måte fremstiller avdøde i et skøyeraktig lys. Dette er ofte søte og artige historier fra barndommen, som at ei jente med fødselsdag 17. mai trodde at hele landet flagget for henne, eller det kan være kjappe replikker som har vært så treffende at de siteres i minneordene. Det synes ikke å være en motsetning, men snarere en sammenheng, mellom en dyp sorg hos de nærmeste pårørende og behovet for å fortelle muntre historier om avdøde. Følgende sitat fra minneordet om den ovenfor nevnte kvinnen i tjuårene som døde brått og uventet, er således illustrerende:

Etter hvert som Julie nærmet seg 18-årsdagen, hørte jo øvelseskjøring med. Og det var en gripende opplevelse for dere. Jeg skjønnte at den rolige starten på parkeringsplassen endte langt opp i skråningen på vei inn på idrettsarenaen, med Julies trillende latter når det endelig stoppet. (minneord 21).

Her fortelles en morsom historie om avdøde samtidig som det er naturlig å anta at forsamlingen er dypt rystet av det aktuelle dødsfallet. Slike historier fortelles også i møte med de andre tilfellene av vond og brå død i materialet, og felles for disse minneordene er det dermed at ”sorgen og gleden de vandrer til hope”.

3.4.2 Jobb og selvrealisering

Avdøde fremstilles hovedsakelig som dyktige og ansvarsbevisste arbeidere. Disse formuleringene er gjerne knappere enn beskrivelsen av relasjonene til familie og nære venner, men sentrale trekk ved avdødes karakter kan formuleres med tilknytning til det arbeidet de utfører.

Og så jobbet Nina i samme firma som deg Vegard, hvor hun hadde ansvar for regnskap. Og det var en jobb hun tok høytidelig og som hun var riktig god til. Hun var nøyaktig, grundig og god med tall (minneord 1).

Utdanningen blir som oftest enten utelatt eller kun omtalt relativt kort, men i noen tilfeller knyttes studiene sammen med avdødes videre yrkeskarriere. Dette gjelder hovedsakelig i tilfeller hvor avdøde har høyere utdanning fra høgskole eller universitet. En prest skriver:

Frank synte tidleg interesse for bokleg lærdom. Difor var det naturleg at han sette kursen mot Universitas Osloensis. (...) Han fullførte studia sine i Oslo, med tysk, norsk og engelsk som fagkrins. (...) Då det vart trong for språklærer ved kommunens høyere allmennskole i 1958, vart Frank headhunta av rektor” (minneord 44).

I større grad enn jobb og utdanning, brukes hobbyer og interesser til å tegne et aktivt og positivt bilde av avdøde. Denne vektingen henger trolig sammen med at hobbyer og interesser, i større grad enn det profesjonelle yrket, deles av familie og nære venner, og at nære familiemedlemmer av den grunn har fokusert på disse sidene ved avdøde i den forutgående sørgesamtalen. Det er også et poeng at avdøde, når det er tale om normale dødsfall, som regel har levd de siste årene som pensjonist og ikke som arbeidstaker. I de følgende eksemplene knyttes interesser og hobbyer i alle fall sammen med slike relasjoner; først ektefellens felles hobby og så hele familiens samlingssted:

- Han fikk også enda mer tid til å dyrke sin store lidenskap gjennom 40 år, golfsporten. (...) At Live etter hvert delte hobbyen, satte han stor pris på (minneord 4).
- Opp igjennom har hun vært ei sprek dame. Trivdes på tur, enten det var ut å gå her i byen eller på besøk på hyttene. Trivdes på fjellet og var glad i å være på hennes families hytter (minneord 11).

At prestene forteller om avdødes hobbyer og interesser som friluftsliv, hytteturer og ferier, og at disse fortellingene i mange tilfeller prioriteres til fordel for avdødes yrkeskarriere, er av interesse i genrebekrivelsen av minneordene. For i den grad mitt materiale er representativt, skiller minneordene seg her fra nekrologen. Dette er etter mitt syn ikke overraskende, all den tid minneordene – som redegjort for innledningsvis – skal inneholde ”biografiske momenter med særlig vekt på hva avdødes liv har betydd for dem som stod ham/henne nær”.¹⁶⁹ Denne retningslinjen, at avdødes betydning for nære pårørende, synes altså å medføre at prestene forteller om ”familie- og fritidsmennesket” snarere enn ”yrkesmennesket”.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Punkt 6, Den norske kirkes ordning for gravferd. Se vedlegg 4.

¹⁷⁰ På dette punkt må det understrekes at funnet kunne ha vært annerledes hvis jeg i tillegg til minneordene hadde analysert (eventuelle) kranseslesninger. For i tillegg til kranser fra familie og venner, forekommer det ofte kranshilsener fra kolleger og avdødes tidligere arbeidssted.

I materialet finnes det flere eksempler på særdeles positiv omtale av avdødes krigsinnsats i forbindelse med den tyske okkupasjonen. Det er her et gjennomgående trekk at prestene ikke fokuserer på nære relasjoner – avdøde betydning for venner og familie – men på avdødes betydning for lokalsamfunnet eller enkeltmennesker som ble hjulpet ut av en krise. Ved enkelte anledninger, som det følgende sitatet, nærmer minneordene seg på dette punkt rene heltefortellinger:

På tross av sin svært unge alder gjorde Marius en helt utrolig innsats under krigen. Mange sterke historier kunne vært fortalt. Jeg har selv hørt han fortelle om dette. Bl.a. om ufattelige mange turer over til Sverige med folk som måtte komme seg unna okkupasjonsmakten. (...) Det kunne bli et ufattelig slit, ja, noen ganger måtte han bære folk på ryggen i det ulendte terrenget. På denne måte berget han mange menneskers liv. Men hver tur skjedde i den ytterste fare for hans eget liv (prest 43).

I de tilfeller hvor avdøde har stått helt eller delvis utenfor arbeidslivet, flyttes fokus ikke bare til de nære relasjonene, men også til arbeidet i hjemmet. I mitt materiale gjelder dette et fåtall eldre kvinner. Det legges særlig vekt på at disse kvinnene holdt resten av familien samlet, særlig på sine eldre dager og i tiden som småbarnsforeldre. ”Hun var positiv og blid. Men aller mest så var hun et omsorgsmenneske. Hun var en som folk kom til når noe sto på. Brita stilte alltid opp. Hun var et samlingspunkt for familien” (minneord 23). Det at krigsinnsatsen til enkelte eldre menn trekkes frem, og muligens idylliseres, mens det om enkelte eldre kvinner fortelles at de var gode omsorgsmennesker, viser for så vidt at det er kjønnsforskjeller med henhold til hvordan menn og kvinner fremstilles i andaktene. Det må likevel understrekes at denne kjønnsforskjellen er tydeligst hva gjelder omtalen av den profesjonelle karrieren til de eldste avdøde.¹⁷¹

3.4.3 Kristen tro og trospraksis

Det er problematisk å operere med klare grenser for hva som kan og ikke kan defineres som uttrykk for avdødes forhold til kristen tro (avdødes og/eller pårørendes forhold til andre religioner eller livssyn omtales ikke i materialet). Da jeg likevel velger å gjøre dette, er det for å gi et innblikk i hvordan prestene omtaler personer som troende (eventuelt ikke-troende¹⁷²) mennesker i materialet. Hvorvidt denne omtalen stemmer overens med avdødes selvoppfatning, eller hvordan de pårørende oppfattet avdødes

¹⁷¹ Jeg vil understreke at variabelen kjønn i denne undersøkelsen peker på prestene. Utover kommentarene ovenfor følger det således ingen analyse av eventuelle forskjeller mellom avdøde kvinner og menn i undersøkelsen.

¹⁷² Det er imidlertid ingen prester som omtaler avdøde eller pårørende som ikke-troende, ikke-kristne eller tilsvarende.

forhold til kristen tro, har jeg ikke grunnlag for å uttale meg om. Det er dog gode grunner til å anta at prestene her benytter opplysninger fra den forutgående sørgesamtalen.

Hva jeg definerer som uttrykk for kristen tro og trospraksis i denne sammenheng, er følgende: at avdøde kalles kristen eller troende i minneordene, eller at avdødes trospraksis (som å være fast kirkegjenger) omtales. Jeg velger å utelate korte beskrivelser av avdødes (barne)dåp og deltakelse i kirkelige handlinger som bryllup og begravelser, selv om dette er aktiviteter av gudstjenestelig karakter. Med disse forbeholdene og avgrensningene, er det min påstand at de fleste minneordene ikke nevner avdødes forhold til det kristne trosinnholdet, til Den norske kirke eller til andre (kristne) trossamfunn eksplisitt. Selv om de fleste minneordene kan beskrives både som nære og personlige, tar de hovedsakelig for seg andre sider ved avdødes liv enn forholdet til den kristne tro. I 12 minneord omtales imidlertid avdødes, eller avdødes og nære pårørendes forhold til kristen tro.

En prest omtaler avdødes ”barnetro som fikk bære gjennom livet” (minneord 41), og en annen prest viser til oppslutningen om kirkeliv: ”Marius og Frida var utrolig faste kirkegjengere, og hadde nærmest fast plass der nede. Og på bedehuset var alltid Marius og Frida å finne på stolrekka langs vinduene” (minneord 43). I disse minneordene beskrives avdøde som kristen, og troen tillegges positiv verdi.

I minneordene til en kvinne i åttiårene, velger presten å avslutte minneordene med å knytte an til avdødes kristne tro ved å sitere et bibelvers avdøde likte svært godt.

Tiril hadde et håp, slik det står i salme 121: Min hjelp kommer fra Herren. Det var det hun trøstet seg til, og her var hennes livsgrunnlag. Her var hun også et eksempel for oss. Hun mistet ikke troen på en kjærlig Gud, selv om hun selv var syk.” (minneord 19).

I dette minneordet fremstilles avdøde som et religiøst forbilde, i og med at hun holder fast på troen tross en problematisk helse. En annen prest velger å vektlegge håpet avdøde har om å se sine kjære igjen, selv om dette håpet har et mer allmennreligiøst enn spesifikt kristent preg. Presten viser til et brev avdøde skrev like før hun døde:

”Hun vet ikke helt om det finnes et liv etter dette, men hvis det gjør det, så venter hun på dem, skriver hun” (minneord 38).¹⁷³

I forbindelse med dødsfallet til en mann i trettiårene, er det ikke avdødes tro, men derimot enkens tro, som fokuseres i minneordene. Presten henvender seg direkte til enken når han viser til en tidligere samtale der hun har gitt uttrykk for hva som er en trøst i den vanskelige stunden. ”Det handler selvsagt om minner, men det handler også om en trosdimensjon i livet ditt, som på sitt spesielle vis har vært en ekstra kilde til styrke i disse vanskelige dagene” (minneord 13). Selv om ”trosdimensjonen” ikke defineres nærmere i denne andakten, noe som medfører at jeg ikke kan uttale meg om presten med ”trosdimensjon” tenker ”kristen tro”, er det tydelig at presten tillegg dette en positiv verdi for den etterlatte. Igjen omtales altså troen som noe verdifullt, og som noe som er ekstra betydningsfullt i møte med ”disse vanskelige dagene”.

Disse sitatene viser at den kristne tro gjennomgående omtales som en positiv dimensjon ved livet, og at troen gir håp og styrke. Presten redegjør dermed for avdødes tro, og også for hvilken positiv betydning troen hadde for avdøde (og avdødes familie), uten at presten har et ”eksplisitt forkynnende språk”¹⁷⁴ videre i minneordene. I den grad presten knytter an til avdødes tro med et slikt språk, er dette forbeholdt andaktene. Ett unntak finnes dog, da presten i forbindelse med et tilfelle av vond og brå død skriver følgende:

Så får det være vår tro at Ola med dette har fått fred, slik dere skriver i dødsannonsen, slik Ola også i samtale kunne gi til kjenne sin barnetro på han som er glad i oss og er stått opp fra de døde for å sone all ondskap og for å gi oss håpet om evig liv (minneord 32).

Her benytter presten en språkbruk jeg vil kalle eksplisitt forkynnende. Presten skriver om Jesu død som en soningsdød og om håpet om et evig liv. Dette er for øvrig tema som vil være sentrale i analysen av andaktene.

Jeg har vist at en positiv omtale av avdøde, med vekt på *det gode livet*, har en dominerende plass i minneordene. Og jeg kan allerede nå – før fremstillingen av *det vonde livet* – hevde at mange av de aktuelle minneordene er milde panegyriske taler

¹⁷³ Jeg skal til orientering komme tilbake til prestenes forkynnelse om ”å møte sine kjære igjen” i kapittel 7.

¹⁷⁴ Med ”eksplisitt forkynnende språk” menes i denne sammenheng formuleringer som knytter an til teologiske temaer som Jesu oppstandelsen, håpet om evig liv etc. Jeg vil for øvrig minne om at jeg i undersøkelsen også definerer prestens minneord som en del av prestens forkynnelse.

etter den danske retorikeren Jan Lindhards definisjon – da som lovprisende taler.¹⁷⁵ Det er imidlertid avgjørende å skille disse milde panegyriske talene fra rene hyllest- eller heltefortellinger, da varianter av sistnevnte er lite fremtredende i materialet. Det nærmeste jeg kommer slike hyllest- eller heltefortellinger i materialet, er beskrivelsene av menns krigsinnsats. Med utgangspunkt i minneordene har jeg ikke grunnlag for å hevde at noen av prestene benytter disse hyllestene, eller sågar den panegyriske omtalen, til å forkynne en form for gjerningsrettferdighet.

Jeg har videre redegjort for at beskrivelsen av *det gode livet* er gjennomført relasjonelt. Dette gjelder i hovedsak relasjonene mellom avdøde og nær familie, noe som delvis kommer på bekostning av avdødes kolleger og arbeidskarriere. Men i enkelte tilfeller vektlegges også avdødes relasjon til Gud i beskrivelsen av avdødes tro.

3.5 Det vonde livet

Med ”det vonde livet” menes i denne sammenheng prestenes omtale av utfordringer, motgang og kriser hos avdøde og nære pårørende. Igjen må jeg ta det forbehold at jeg kun har tilgang til prestenes fremstilling av disse sidene ved avdødes liv, og at prestenes inntrykk av ”vonde sider” ved avdødes liv etter sørgesamtalen ikke nødvendigvis samstemmer med de pårørendes oppfatning eller den oppfatning avdøde hadde av situasjonen. Jeg vil også understreke at det, særlig i møte med eventuelle problematiske sider ved avdødes liv, er viktig å huske at prestene har disse opplysningene fra noen (få) nære pårørende. Disse pårørende kan tenkes å ha egeninteresse av å fremstille avdøde på den ene eller andre måten, samtidig som andre pårørende – for eksempel fjernere slektninger, venner eller arbeidskolleger – kan tenkes å ha et annet inntrykk av avdøde enn det som kommer frem under sørgesamtalen. Selv om jeg i det følgende analyserer prestenes fremstilling av avdødes liv uten at jeg forsøker å si noe eksakt om hvordan avdødes liv faktisk var, mener jeg det er viktig å lese analysen nedenfor med dette i mente. I det følgende skal jeg analysere *det vonde livet* ut fra følgende kategorier: *savnet etter sine kjære, sykdom og svekket helse* og kriser og *negative egenskaper*. Disse kategoriene er ikke klart avgrenset i materialet, i den betydning at enkelte minneord kan gå igjen i flere av underoverskriftene.

¹⁷⁵ Lindhardt, J. *Retorik* (1999) [1987], s. 31

Siden det er to ulike syn på hvorvidt en i begravnelsestaler skal omtale eventuelle kriser og negative egenskaper hos avdøde, vil dette temaet vies størst oppmerksomhet. For selv om det er gjennomgående at prester blir anbefalt å omtale dette temaet med en stor grad av varsomhet, synes det også å ha skjedd et skifte med henhold til hvilke konkrete anbefalinger som gis prester i homiletisk litteratur som tar for seg begravnelsestaler. To danske kilder kan brukes for å illustrere dette mulige skiftet. I en artikkel fra 1975, hevder den danske presten Ole Ø. Gade følgende om å omtale problematiske sider ved avdøde:

Objektivt set kan måske hvert eneste ord, man siger, være rigtigt, men tidspunktet for at sige det rigtige er bare så dårlig valgt, at det rigtige næppe når at blive sant. Reglen ”de mortuis nisi bene”, ”om de døde intet andet end godt” kan vist ikke sådan tilsidesættes ved en begravneshøjtidelighed, uden at det vil føles pinlig, og det i sådan en grad, at det i næsten alle tilfælde vil være en hindring for, at det, der virkelig skal siges, nu også kan blive hørt.¹⁷⁶

Gade påstår her at en omtale av kriser og negative egenskaper ved avdøde vil kunne oppleves som ”pinlig” og være en hindring for budskapet i begravnelsestalen. I den nyere boka *I skal leve* (2006) gis det imidlertid et annet råd. Her anbefales det snarere å tegne et bilde av avdøde som de pårørende kan kjenne seg igjen i, også der det innbefatter å fokusere på negative trekk ved avdøde:

Vitaet har til opgave at tegne et levende billede af den døde, og bidrager dermed til at begravelsen utfylder sin rolle som afskedsritual. Det skal være et genkendelig billede, så det skal også kunne favne de negative træk og det, der var svært ved vedkommende.¹⁷⁷

I lys av disse to ulike synene på hvordan presten skal forholde seg til kriser og negative egenskaper hos avdøde, er det nærliggende å analysere hvorvidt denne undersøkelsens prester følger den eldre eller den nyere danske anbefalingen. Igjen må det imidlertid tas forbehold om at jeg kun har tilgang til prestenes ord om avdøde.

3.5.1 Savnet etter sine kjære

Det er et gjennomgående trekk i materialet at prestene vektlegger relasjoner fra nåtid eller nær samtid også hva gjelder omtalen av dødsfall. Dette medfører at dødsfall der avdøde selv har mistet en nær pårørende, kun nevnes kort der dødsfallet inntraff

¹⁷⁶ Gade, O. Ø. ”Begravnelsestaler” (1975), s. 133. Med det som ”virkelig skal siges” mener Gade evangelieforkynnelsen.

¹⁷⁷ Bidstrup, U. M. *I skal leve* (2006), s. 115.

tilbake i tid.¹⁷⁸ Dette forekommer også i tilfeller der det er naturlig å anta at dødsfallene i stor grad har påvirket avdødes liv. Et eksempel er omtalen av en eldre mann som ble foreldreløs midt i tenårene. Selv om minneordet har en gjennomsnittlig lengde og vektlegger de nære familierelasjonene, blir disse dødsfallene kun nevnt kort innledningsvis. ”Som 12-åring opplevde han at hans mor døde. (...) Da Preben var 16 år gammel, døde hans far” (minneord 27).

Prestene bruker gjennomgående større plass på dødsfall til eventuell livsledsager enn andre nære pårørende, og i disse tilfellene er det utbredt at sorgen beskrives som smertefull. Det er nærliggende å se dette i sammenheng med at disse dødsfallene normalt er nærmere i tid, slik at pårørende som har deltatt i sørgesamtalen i større grad har vektlagt å fortelle om forholdet mellom avdøde og livsledsageren. Følgende formulering er et godt eksempel på hvordan disse sorgprosessene omtales: ”Det var et voldsomt tap for Katrine da Kjell døde i fjor høst, og hun sørget mye” (minneord 17). I mange tilfeller beskriver presten positive egenskaper hos avdøde i forbindelse med tap av nære pårørende, som det å miste den som har vært livsledsager gjennom store deler av livet: ”Gudrun ble enke i 85, det var vondt å miste Glenn, men hun gikk samtidig støtt videre i livet, beskjeden, forsiktig og stille” (minneord 41). Med dette mener jeg ikke å påstå at det å gå ”beskjeden, forsiktig og stille” videre i livet etter å ha blitt enke, nødvendigvis er positivt. Det jeg mener er at enkens framferd i dette minneordet fremstilles som positiv. Kun i noen få tilfeller står det som kan tolkes som direkte negative følger av savnet alene, og i disse tilfellene, som det følgende stikkordmessige minneordet, er det tale om sorgprosessen til eldre menn: ”Forferdelig savn. Murte seg litt inne” (minneord 28).

Også i de tilfellene der avdøde har mistet egne barn, prioriterer prestene de tilfellene der dødsfallet er nær i tid. Her omtales det triste og smertefulle ved å miste et av sine barn, mens tap av barn lenger tilbake i tid kun nevnes stikkordsmessig. En sammenligning mellom de tre følgende sitatene viser dette. Dødsfallet i de to første tilfellene er relativt nær i tid, mens dødsfallet i det siste tilfellet skjedde for flere tiår siden.

¹⁷⁸ Det finnes imidlertid et eksempel på omtalen av foreldres død som skiller seg ut fra hovedvekten av materialet. I omtalen av en eldre mann som ifølge presten har levd et liv med mye motgang, bruker ikke presten stor plass på dødsfallet, men han vektlegger likevel at avdøde følte et stort savn over å miste faren: ”Faren var kaptein og mistet livet under krigen. Det var et dypt savn for Kjetil som hadde stor respekt og beundring for sin far” (minneord 42).

- En ny stor sorg rammet henne i fjor da sønnen Birger gikk bort, bare 46 år gammel (minneord 35).
- For halvannet år siden skjedde det veldig triste at Elins eldste sønn, Henning, døde etter bare kort sykeleie, 64 år gammel” (minneord 8).
- De fikk 7 barn sammen. 6 av de vokste opp” (minneord 24).

Selv om det er naturlig å anta at foreldrene har opplevd stor sorg i alle disse tilfellene, er denne sammenligningen med å bekrefte det gjennomgående trekket i materialet: i hvor stor grad prestene skriver om nære dødsfall, og i hvor stor grad prestene uttrykker at avdøde og andre pårørende opplever sorgen som smertefull, avhenger i større grad av nærheten i tid enn av andre faktorer. Det er den nære sorgen som prioriteres.

3.5.2 Sykdom og svekket helse

Hva gjelder særlige utfordringer i avdødes liv, er det sykdom og svekket helse som får mest utførlig omtale. Dette gjelder både det sykdomsforløpet som leder frem til selve dødsfallet, og andre perioder i livet hvor avdøde eventuelt har vært plaget av sykdom og svekket helse. Også i disse tilfellene vektlegger imidlertid prestene, i samarbeid med de nære pårørende i sørgesamtalene, som oftest å trekke frem positive egenskaper eller karaktertrekk hos avdøde:

- Svein har slitt med helsa i mange år, men han sparte seg aldri (minneord 43).
- Nå har hun vært sykemeldt siden i sommer, og skranta nok litt helsemessig med både astma og hofte og ryggplager. Men hun klaget aldri (minneord 40).

Hvorvidt det å aldri spare seg, eller det å aldri klage faktisk er positive egenskaper i forbindelse med sykdom og svekket helse, skal være usagt. Det som imidlertid er klart, er at prestene benytter disse egenskapene for å formidle at avdøde tok sykdommen ”med verdighet”. Vektleggingen av positive egenskaper ved avdøde eller positive trekk ved situasjonen, trekkes også frem i de tilfellene hvor det fremkommer at sykdomsforløpet trolig har vært til stor belastning både for avdøde og pårørende. Eksempelvis gjenfortelles en eldre kvinnes hukommelsestap på følgende måte:

For omtrent et år siden falt Sissel og slo seg kraftig i hodet. Da ble hun satt kraftig tilbake, og det var mange ting hun ikke lengre husket. Men hun kjente dere, og hun husket alle sangene hun kunne. Dere fortalte at hun sang støtt, og hun var flink til å synge (minneord 39).

Igjen løftes det som kan oppfattes som positivt ved situasjonen frem, selv om sykdommen har en alvorlig innvirkning på avdøde og avdødes relasjon til nære pårørende.

3.5.3 Kriser og negative egenskaper

Jeg har ovenfor redegjort for at prestene tegner et positivt bilde av avdøde i minneordene. Dette gjelder egenskaper ved avdøde slik de fremkommer i mellommenneskelige relasjoner, arbeidsliv, fritidsinteresser – og også i møte med *savnet etter sine kjære og sykdom og svekket helse*. Noen prester velger imidlertid også å trekke frem negative aspekter ved avdødes liv eller sågar ved avdødes karakter. I disse tilfellene nevnes det som av ulike grunner oppfattes som problematisk. Denne åpenheten gjelder kun til en viss grad, da en i flere tilfeller må kjenne til avdøde eller nære pårørende for å forstå hva kommentarene sikter til. I ett tilfelle vises det til noe som, ifølge presten, alle vet om avdøde: ”Som alle vet har Britts liv ikke bare vært enkelt. Til tider har Britt levd sitt liv som i motbakke, og livet har vært ganske tungt i perioder” (minneord 1). Utover dette kommenterer ikke presten hva som har vært vanskelig, men avslutningsvis sier hun at vi alle kan bli slitne av livet, og at avdøde nå får ”hvile etter å ha oppfylt sitt liv” (minneord 1).

I omtalen av en eldre mann velger en annen prest å fortelle noe mer om det han kaller en krise i avdødes liv:

På starten av 80-tallet opplevde Leif en stor krise. Han ble overtallig i jobben, ble syk og opplevde skilsmisse i løpet av kort tid. Han kom aldri over tapet av kona, Gunn. (...) Leif var mye syk og fikk mange tunge stunder og det var vanskelig for dem som var rundt ham. I den siste tiden var han ganske isolert, men han ville bo hjemme. Han fikk god hjelp av nabo [tre navn nevnes] fra Sørbyen. Der var med å gjøre det slik at Leif fikk bo hjemme. (minneord 42).

Selv om denne presten forteller noe mer om utgangspunktet for krisen, er det heller ikke i dette minneordet utbrodert hva som har vært vanskelig for de pårørende. Og igjen løftes de positive trekkene ved situasjonen frem, ved at det vises til den gode hjelpen fra naboene. Selv om det å løfte frem positive trekk ved situasjonen ikke er like fremtredende i omtalen av livskriser som det er i omtalen av sykdom og svekket helse, har jeg ingen eksempler i materialet på at slike ”løft” ikke forekommer. Dette er også tilfellene der livskrisene får bredest omtalen. I første tilfelle mister avdøde kontakten med familien etter en skilsmisse.

Han giftet seg og fikk 2 barn og livet var bra, men etter noen år gikk ekteskapet i stykker og familiemedlemmene mistet kontakten med hverandre. De hadde liten kontakt til for ca 5 år siden. Da ble det på forsiktig vis gjort forsøk på tilnærming, men det var vanskelig å bygge bro over alt som var blitt borte disse årene, selv om man gjerne ville. Men han fikk høre om sine barnebarn og var lett å røre når han ble vist godhet og oppmerksomhet (minneord 50).

Presten forteller her om en sår familiesituasjon, der avdøde har mistet kontakten med sin familie og kun har fått høre om sine barnebarn. Denne livskrisen henviser presten også til avslutningsvis i minneordet, der han skriver: "[T]ilbake sitter dere med alle deres minner, opplevelser og historier fra livet sammen med ham, og med tanker om hva dette livet kunne ha vært" (minneord 50). "Løftet" i denne sammenheng, er at det fortelles at avdøde "var lett å røre når han ble vist godhet og oppmerksomhet". Det tilfellet der avdødes livskrise får bredest omtale, er i forbindelse med selvmordet til en mann i førtiårene. Sitatene er fra tre ulike steder i minneordet. Mellom disse sitatene fortelles det også om livskrisen, men dette er av en slik karakter at det er fjernet med hensyn til anonymiseringen.

Og så rammet tragedien. I løpet av kort tid skjer det, at Ola svikter sine egne familiemedlemmer, svikter som oppdrager. Det offentlige kommer på banen og familien som helhet får hjelp, men ikke Ola som individ. Så blir han gående med sine egne tanker som ingen kjente. Fortvilelsen. Håpløsheten. Uten å se veier ut av det onde, inntil det onde overmannet han fullstendig mot kvelden [dato nevnes]. (...) Han og bare han er ansvarlig for sitt liv, lignende ting sa han selv også ved flere anledninger. Og likevel ble han selv overmannet av det onde, offer for noe ondt som var sterkere enn hans egen gode vilje, sterkere [enn] ønsket om å dele hele livet med sine kjære. (...) Vi trenger også å tilgi Ola for sviket og forsone oss med det som har skjedd, også det er hardt arbeid. Og til sist trenger vi midt oppi alt det onde å huske Ola for det gode han var mot alle mennesker han traff på sin vandring (minneord 32).

I dette tilfellet skriver presten mye om livskrisen, og henviser flere steder til "det onde" ved situasjonen. Han skriver av avdøde er ansvarlig for sitt liv, og hva han har gjort mot de pårørende beskrives som et svik. Men presten skriver også at avdøde selv ble et offer for krefter som "var sterkere enn hans egen gode vilje", og viktigheten av å holde fast på de gode sidene ved avdøde understrekes avslutningsvis.

De ovenfor nevnte minneordenes omtale av kriser og negative egenskaper hos avdøde, gir meg grunnlag til å hevde at flere av prestene følger rådet om åpenhet som gis i boka *I skal leve*, der forfatterne anbefaler å tegne et ekte, snarere enn et entydig

positivt bilde av avdøde.¹⁷⁹ Om det finnes prester som ikke omtaler kriser eller negative egenskaper hos avdøde som de vet om, eller om de pårørende ikke har snakket om disse temaene i sørgesamtalen, har jeg ikke grunnlag for å uttale meg om. Konklusjonen må dermed inneholde et nødvendig forbehold; minneordene gir meg grunnlag til å hevde at flere prester følger rådet om åpenhet, mens minneordene ikke gir meg grunnlag til å hevde om andre prester (med eller uten ønsker fra de pårørende) fortier slike kriser og negative egenskaper.

Håpsforkynnelsen i begravelsestalene skal hovedsakelig analyseres i de påfølgende kapitlene, der jeg gjennomfører en innholdsanalyse av andaktene i lys av Moltmanns håpsteologi. Som redegjort for ovenfor er det imidlertid en tett forbindelse mellom minneordene og andaktene. Dette betyr for det første at håpsforkynnelsen i andaktene avhenger av, og i flere tilfeller baserer seg på, det som er skrevet i minneordene. Og det betyr for det andre at også minneordene inneholder element av håpsforkynnelsen. Hva gjelder omtalen av *kriser og negative egenskaper*, er det verdt å merke at presten som forretter ved gravferden til en mann som begikk selvmord (minneord 32) på en særegen måte forkynner et kristent håpselement allerede i minneordene. Som sitert ovenfor skriver denne presten om Jesus som har ”stått opp fra de døde for å sone all ondskap og for å gi oss håpet om evig liv” (minneord 32). Og da omtalen av avdødes og/eller de pårørendes tro er fremtredende i flere tilfeller av vond og brå død, synes det som om kristne tema – herunder håpsforkynnelsen – er tydeligst til stede i minneord der det er naturlig å anta at de pårørende gjennomgår en krevende sorgprosess.

3.6 Ulike omtaler av dødsfallet

Med døden menes i denne sammenheng avdødes dødsfall. Den følgende oversikten utelater dermed omtalen av andre personers dødsfall i minneordene, da dette tidligere er redegjort for under *savnet etter sine kjære*. Det finnes tre hovedkategorier i materialet hva gjelder omtalen av avdødes dødsfall. 27 prester bruker begrepet død eksplisitt, 15 prester har ulike omskrivninger av døden i forbindelse med dødsfallet og 5 prester nevner ikke det aktuelle dødsfallet i minneordene.

¹⁷⁹ Bidstrup, U. M. *I skal leve* (2006), s. 115.

Dødsfallet omtales med begrepet død	Omskrivninger av dødsfallet	Dødsfallet nevnes ikke
27 minneord	15 minneord	5 minneord

I det følgende skal jeg først analysere minneordene der prestene benytter begrepet død eksplisitt i omtalen av det aktuelle dødsfallet. Så analyserer jeg ulike omskrivninger av døden, der omskrivningen ”sovnet stille inn” er den mest fremtredende. Og til slutt drøfter jeg hva som skjer i de minneordene der det aktuelle dødsfallet ikke omtales. I analysen av ulike omskrivninger av døden, analyserer jeg mitt materiale med referanser til Geirr Wiggens analyse av dødsannonser i Norge på 1900-tallet.¹⁸⁰ Tross de åpenbare forskjellene med henhold til materiale, arbeider også Wiggen med ulike omskrivninger av døden i sin undersøkelse – og en sammenligning mellom omskrivningene i dødsannonsene og begravelsestaleene vil kunne tydeliggjøre interessante aspekter både ved Wiggens og mitt materiale.

Ut ifra tabellen ovenfor fremgår det at over halvparten av minneordene bruker ordet ”død” eksplisitt i omtalen av de konkrete dødsfallene. Som oftest omtales dødsfallene kort og presist, gjerne med tids- og/eller stedshenvisning som i de følgende minneordene:

- Berit døde på SSA forrige mandag etter et kortere sykehusopphold (minneord 30).
- Isabell døde fredag [dato] med flere av dekan barna rundt seg (minneord 9).

Disse korte og presise beskrivelsene av dødsfallet er i forbindelse med normale dødsfall. Formuleringene utelater hovedsakelig avdødes eventuelle fysiske og/eller psykiske smerter. I den grad avdødes fysiske smerter omtales, er det andre steder i minneordene i forbindelse med *sykdom og svekket helse*. I to minneord skriver presten imidlertid at avdøde var redd for døden:

- Du [livsledsager] og dere – hans nærmeste, var hos ham til han døde i armene dine. Du måtte se hans redde blick, men ved Guds hjelp ber jeg om at du må huske hans kjærighet (minneord 29).
- Han var redd i møte med døden, og likevel gav barnetroen han en trygghet midt i smertene (minneord 34).

I begge disse tilfellene trekkes religiøse element inn som hjelp i møte med dødsfrykten. I minneord 29 ber presten om ”Guds hjelp” i forbindelse med at

livsledsageren har sett avdødes redde blick, og i minneord 34 understreker presten at avdøde bevarte barnetroen tross redselen for døden. Igjen forsøker altså prestene ”å løfte” situasjonen i forbindelse med vanskelige tema, og i møte med dødsfrykten trekker prestene frem religiøse element i denne sammenheng.

I tilfeller av vond og brå død benytter prestene begrepet død eksplisitt. I tillegg til dette formulerer de seg på en måte som tydeliggjør de vonde sidene ved dødsfallet. Ord som *uvirkelig* og *meningsløst* går igjen, og nedenfor gjengis to av disse tilfellene:

- Brått og uventet, ja som lyn fra klar himmel fikk dere vite at Julie var død. (...) Tilbake satt dere; Nærmeste familie, vennegjeng, kollegaer og andre med en følelse av uvirkelighet, sjokk og vantro. Det var jo ingen grunn, ingen mening i at dette skulle skje. I dag er det smerten og sorgen som rår. Det uvirkelige fortrenses her i kapellet, når vi samles rundt Julies bære. Det å miste noen gjør alltid vondt, og særlig når det skjer så brått og uventet som dere har opplevd det. Og det er noe naturstridig, Birthe, og så uendelig smertefullt i å måtte følge barnet sitt til den siste hvilen (minneord 21).
- Det er nesten uvirkelig at Ola er død, bare 40+ år gammel. Vi sitter igjen med en ufattelig stor sorg over det vonde som har skjedd. Og det er med veldig savn vi tar farvel med ham i denne stunda (minneord 32).

Ord som *uvirkelig*, *sjokk*, *vanтро* og *meningsløst* går igjen ikke bare i de to minneordene ovenfor, men også i de resterende minneordene holdt i forbindelse med vond og brå død. Dette viser at selv om disse minneordene i stor grad beskriver de aktuelle dødsfallene og sykdommen eller hendelsene som ledet frem til disse, søker ikke prestene å forklare hvorfor avdøde måtte dø. Snarere understreker prestene nettopp at dødsfallene er uforståelige. En prest skriver: ”Det er så vanvittig meningsløst at dere ikke skal få flere år sammen. Det er ikke til å forstå for noen av oss – for deg [livsledsager] er det knapt å leve med” (minneord 13). Og en annen prest insisterer på at ingen av ordene i minneordene eller resten av liturgien kan ta fra sorgen dens smerte: ”Sorg og fortvilelse fyller oss. Og ingen – absolutt ingen – har i denne stund det forløsende ordet” (minneord 29). I analysen av andaktene vender jeg til orientering tilbake til prestenes formuleringer tilknyttet døden, både hva gjelder omtalen av de aktuelle dødsfallene og en mer allmenn omtale av døden (den eksistensielle døden). Denne analysen vil dermed bygge på funnene fra omtalen av vond og brå død i minneordene, der prestene omtaler dødsfallene som meningsløse og uvirkelige.

¹⁸⁰ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000).

Slik jeg leser materialet er det imidlertid en dobbelthet hva gjelder beskrivelsen av tilfellene av vond og brå død. Med dette mener jeg at selv om prestene bruker uttrykk som ”uvirkelig”, fungerer formuleringene også som en realitetsorientering midt i den sjokkerte sorgen som ifølge prestene preger de pårørende. Denne realitetsorienteringen uttrykkes eksplisitt i sitatet fra minneord 21 ovenfor, med ordene ”det uvirkelige fortrenses her i kapellet”. Men realitetsorienteringen finnes også på et mer overordnet plan. I tilfellene av vond og brå død brukes begrepet død eksplisitt, og tiden før dødsdagen samt det aktuelle dødsfallet får bred omtale i minneordene.

Akutte sykdomsforløp kommenteres også i de tilfellene som ikke faller inn under hva jeg definerer som vond og brå død.

- Bjørn var i god form, og derfor kom det som et sjokk da han plutselig døde hjemme (minneord 25).
- Kari døde plutselig fra oss. På vei av garde på morgenen onsdag gav hjertet hennes etter og hun segnet om. (...) Hun ble en og nitti år gammel (minneord 24).
- Karl døde fort og overraskende fra dere mandag (minneord 10).

Avdøde er i disse tilfellene relativt gammel, fra ca 70 år og oppover, og i det ene tilfellet er avdøde 91 år. At dødsfallene blir beskrevet med ord som ”plutselig”, ”sjokk” og ”overraskende” peker således i større grad på hvordan avdøde mistet livet, enn at han eller hun døde. Dette trekket ved materialet finnes også i gruppen som beskriver dødsfallet ved ulike omskrivninger av døden.

15 av prestene velger å omtale det konkrete dødsfallet ved hjelp av omskrivninger eller eufemismer. Den vanligste omskrivningen, og den hovedsakelig jeg skal fokusere på nedenfor, er ”sovnet stille inn” som forekommer i åtte av minneordene. Tre av disse gjengis her:

- Etter det ble det vanskelig å få kontakt, og hun sovnet til slutt stille inn (minneord 11).
- Søndag morgen sovnet stille inn (minneord 28).
- Birgitte ble født i Oslo og sovnet stille inn på Østlandshjemmet forrige fredag (minneord 1).

Eufemismen kan også bli utvidet med vekt på det fredfulle ved situasjonen: ”Han sovnet stille og rolig inn tirsdag kl 6.05 om morgenen” (minneord 51). Alle disse minneordene går under betegnelsen normale dødsfall der avdøde er over 70 år, og der dødsfallet angivelig har foregått uten stor dramatik. Begge faktorene, høy alder og en

etter forholdene ukomplisert død, virker dermed å være avgjørende for at prestene benytter søvnmetaforen.

Den andre omskrivningen som forekommer relativt jevnlig, er å vise til at avdøde har gått bort. Denne omskrivningen forekommer i fire tilfeller, og en av dem er: ”Det er vemodig at Lillian er borte. Men det er mange som sitter igjen med gode minner, og dem skal vi ta vare på” (minneord 36). Denne omskrivningen fokuserer tydelig på de pårørende, da poenget er at avdøde ”er borte” *fra* familien og vennene.

I fem minneord er det aktuelle dødsfallet utelatt fra minneordene. Disse minneordene er innenfor normal lengde, ingen av dem er stikkordmessige og alle holdes over personer som ble over 80 år. En av prestene viser indirekte til dødsfallet ved formuleringen ”hun følte at livet gikk mot slutten” (minneord 38). Det mest fremtredende ved disse minneordene er likevel hvor liten plass sykdommen og døden har i omtalen av avdøde, og i hvor stor grad prestene vektlegger hva jeg ovenfor kalte *det gode livet* også når det fortelles fra den siste perioden av avdødes liv. Avslutningen i følgende minneord viser dette:

Og på [dato] i fjor, ordnet du, Kristoffer, et ordentlig surprise-party på hennes 89-årsdag på Østbyen Seniorsenter; en markering hvor absolutt hele familien bidro til overraskelsen. Vi lyser fred over Heidis minne (minneord 8).

Før hun lyser fred over personens minne, velger presten å fokusere på den siste festen avdøde feiret med sine nærmeste. Det at avdødes dødsfall ikke nevnes i dette minneordet, medfører ikke at døden er utelatt som tema – i og med at presten både skriver om dødsfallet til avdødes livsledsager og eldste sønn. Dette er tilfellet også i minneord 38, der dødsfall til avdødes nære pårørende omtales, mens avdødes eget dødsfall ikke nevnes. Det er altså ikke en sammenheng i materialet mellom at avdødes dødsfall utelates, og at andre sider ved døden som tema utelates. Likevel vil jeg hevde at disse fem prestene bryter et sentralt genretrekk ved minneord; at det – om enn kortfattet – henvises til det konkrete dødsfallet.

Jeg har nå redegjort for de tre hovedkategoriene hva gjelder minneordenes omtale av det aktuelle dødsfallet. I det følgende vil jeg se de to siste gruppene – omskrivninger av døden og det å utelate avdødes dødsfall – i sammenheng. For i begge disse gruppene utelater presten å bruke begrepet død eksplisitt i beskrivelsene av det

konkrete dødsfallet. Jeg vil likevel, av pragmatiske årsaker, hovedsakelig fokusere på de aktuelle omskrivningene, særskilt uttrykket ”sovnet stille inn”.

Det er to ulike måter å tolke disse omskrivningene på. De kan enten tolkes som eufemismer som forskjønner det faktum at avdøde er død, eller de kan – som redegjort for ovenfor – vise til hvordan avdøde faktisk døde. Det siste tilfellet har jeg redegjort for ovenfor, der søvnmetaforen benyttes i tilfeller der avdøde var gammel og døde en normal eller fredfull død. I sin undersøkelse av dødsannonser i Norge på 1900-tallet, argumenterer Geirr Wiggen for det andre synet – at søvnmetaforen nettopp er en forskjønnende omskrivning.

I sin analyse finner Wiggen at begrepet død er på tilbakegang i norske dødsannonser – da det fremkom i 89 % av annonsene i 1901 og i 55 % av annonsene i 1998. I en tilsvarende svensk undersøkelse fant Curt Dahlgren at svært få – under 1 % av annonsene – inneholdt begrepet ”död”.¹⁸¹ Wiggen viser også til at begrepet død var mer utbredt i norske dødsannonser enn de fleste andre språksamfunn i Europa og Nord-Amerika.¹⁸² Det er videre slik at Wiggen ser en nær sammenheng mellom den eksplisitte bruken av begrepet død i sitt materiale, og en realitetsnær omtale av døden. Av den grunn tolker han sine funn i lys av det som innen tanatologien kalles tabuiseringen av døden i det moderne samfunn.¹⁸³ Jeg skal komme tilbake til denne tematikken i analysen av andaktene. I denne sammenheng er det imidlertid av interesse at Wiggen ser en klar sammenheng mellom tabuiseringen av døden – som et trekk ved det moderne samfunn – og bruken av ulike eufemismer eller forskjønnende omskrivninger i sitt materiale. Som eksempler på slike eufemismer nevner Wiggen fremfor alt ulike varianter av ”søvn” og ”hvile,” som ”N.N. sovnet stille inn”. Og han hevder at disse formuleringene økte radikalt fra 1960 til 1998.¹⁸⁴ Wiggen argumenterer for at søvnmetaforen må ses i sammenheng med folkereligiøse søvn-assosiasjoner, at den har lite støtte innen kristen dogmatikk og at metaforen fungerer som en eufemisme selv om dette ikke nødvendigvis er tilsiktet av senderen.¹⁸⁵ Og han hevder videre at en

¹⁸¹ Dahlgren, C. *När döden skiljer oss åt...* (2000), s. 24 note 12. Wiggen kommenterer også denne markante forskjellen i Wiggen, G. *Quando corpus morietur* (2000), s. 37.

¹⁸² Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 177. Dette bildet blir imidlertid nyansert andre steder i boka da de norske dødsannonsene, ifølge Wiggen, å ha mer til felles med franskspråklige dødsannonser som har en utbredt bruk av begrepet død, jmf samme verk s. 39.

¹⁸³ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), ss. 177-178. Se for øvrig kapittel 1.3.1

¹⁸⁴ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 46.

¹⁸⁵ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 55.

slik forskjønnende omtale av døden er uheldig; i en artikkel fra samme år som boken om dødsannonser skriver han:

Etter mitt syn bør døden gjeninnsettes helt i sentrum av vår oppmerksomhet, fordi den er en kjernefaktor i alles liv, og fordi et usminka og fortrøstningsfullt forhold til den er en forutsetning for et godt liv.¹⁸⁶

Wiggen konkluderer med at bruken av eufemismer i dødsannonse henger sammen med at stadig flere av de pårørende, som skriver annonsene med eller uten assistansen fra begravellesbyråer, ”ikke lenger greier å se døden i øynene og benevne den holdningsnøytralt som ’død’”.¹⁸⁷ Dette henger igjen, ifølge Wiggen, sammen med en sekulariseringsprosess i samfunnet der de pårørende ikke lenger har ”det kristne håp å møte døden realistisk med”.¹⁸⁸ Argumentet er at så lenge de pårørende har et håp som peker ut over dette livet, så har de også større forutsetninger for å forholde seg til døden uten de forskjønnende omskrivningene. Det kristne håp motarbeider således det Wiggen, og flere med ham, betegner som tabuiseringen av døden i det moderne samfunn.

Sammenhengen mellom en ”realistisk” omtale av døden og det kristne håp, kommer jeg tilbake til i analysen av andaktene. Hva gjelder omtalen av de konkrete dødsfallene i minneordene, er det imidlertid Wiggens kritikk av søvnmetaforen som er av størst interesse. Dette er et synspunkt Wiggen deler med en rekke ulike fagfolk. I Norge advarer krisepsykolog Atle Dyregrov mot å omskrive døden til en søvn eller reise, og Per Tanggaard – seniorrådgiver ved de sentralkirkelige råds fellesekretariat – hevder at sorgen undertrykkes hvis døden på ulike måter forskjønnes.¹⁸⁹ Jeg vil stille meg bak det synspunkt at dødseufemismer kan hindre en ”å se døden i øynene”, for å bruke Wiggens terminologi. Det jeg hevder er imidlertid at det ikke nødvendigvis er en sammenheng mellom nedgangen av bruken av begrepet død i dødsannonser og tabuiseringen av døden i det moderne samfunn. For det første vil jeg vise til at flere forskere peker på at tabuiseringen av døden for så vidt er et kjennetegn ved vestlige samfunn rundt midten av 1900-tallet og i etterkrigstiden, mens at denne tabuiseringen var på tilbakegang mot inngangen til det nye årtusenet.¹⁹⁰ Det er således faglig

¹⁸⁶ Wiggen, G. ”Døde eller gikk bort?”. publisert 4. mars 2000. <http://www.apollon.uio.no/vis/art/2000/3-4/doede>

¹⁸⁷ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 123.

¹⁸⁸ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 137.

¹⁸⁹ Se Dyregrov, A. *Sorg hos barn. En håndbog for voksne* (1989), s. 158 og Tanggaard, P. ”Hva er skjedd med døden i vårt samfunn?” (1980), s. 22. Se også Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), ss. 24-25.

¹⁹⁰ Se forskningsoversikt, kapittel 1.3.1

uenighet med henhold til hvor treffende en slik karakterisering av det moderne samfunnet faktisk er. Dernest vil jeg hevde at valget av annonseskrift også kan skyldes rent språklige hensyn og genretadisjoner som ikke nødvendigvis kan kobles direkte til en fortregning av døden. Etter mitt syn er det rimelig også å vektlegge slike rent språklige hensyn og genretadisjoner, da det i større grad kan forklare de store ulikhetene mellom norske dødsannonser og dødsannonser fra andre europeiske land.¹⁹¹ Dette gjelder særskilt forholdet mellom norske og svenske dødsannonser, der bruken av begrepet død er over 50 % i norske annonser og under 1 % i svenske, en ulikhet som neppe kan forklares med utgangspunkt i tabuiseringsproblematikken alene.

Også i møte med de aktuelle minneordene, finner jeg det problematisk å se søvnmetaforen og andre forskjønnende omskrivninger som et trekk ved det moderne samfunns fortregning av døden. For det første vil jeg hevde at begravelsestaler (og også dødsannonser) blir til i en unntaks- eller krisetilstand, der en kan tenkes å tale mer åpent om døden enn ellers. Og for det andre vil jeg ut ifra de aktuelle minneordene hevde at dødseufemismene i større grad viser til hvordan det aktuelle dødsfallet foregikk, enn hvorvidt presten (og de pårørende) fortrenger døden eller ikke. Jeg har ovenfor vist at alle minneordene som benyttet seg av dødseufemismene går under betegnelsen normale dødsfall der avdøde er over 70 år og der dødsfallet har foregått uten stor dramatikk. Hva gjelder vond og brå død, benyttes begrepet død eksplisitt, mens avdøde er over 80 år i de tilfellene der dødsfallet ikke nevnes. Selv om det etter mitt syn er problematisk å konkludere med henhold til den sistnevnte gruppen, all den tid jeg her ikke har opplysninger om hvordan dødsfallet faktisk foregikk, gir minneordene meg gode grunner for å hevde at de språklige valgene presten foretar i omtalen av de aktuelle dødsfallene, nettopp viser til de aktuelle dødsfallene. Spissformulert: dødseufemismene kan ikke tolkes som tegn på tabuiseringen av døden i det moderne samfunn, men som språklige valg presten foretar for å beskrive dødsfallet som ”godt”, ”stille” eller ”normalt”.

Jeg har lignende kritiske merknader til Wiggens analyse av hva han kaller en ”negativ” eller ”ikke-aksepterende” holdning til dødsfallet.¹⁹² Sentralt i Wiggens analyse er ord som ”plutselig”, ”brått” og ”uventet” som, ifølge Wiggen, nettopp viser at de som skriver dødsannonser har en ikke-aksepterende holdning til det aktuelle dødsfallet. Nå

¹⁹¹ En mulig forklaring på disse variasjonene er at gravferdsbyråene har stor innflytelse på innholdet i dødsannonser, og at hvilke formuleringer de anbefaler pårørende har gjennomgått en endringsprosess.

¹⁹² Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 115.

hevder Wiggen for så vidt at disse ordene ofte forekommer i møte med unge menneskers død,¹⁹³ men dette poenget synes å forsvinne senere i analysen – og igjen trekker han en linje fra språket i dødsannonsene til tesen om en fortrenning eller tabuisering av døden. Igjen vil jeg hevde at det finnes gode argumenter for å tolke (og, i forlengelsen av dette, også kritisere) bruken av ord som ”plutselig”, ”brått” og ”uventet” som eksempler på en ikke-aksepterende holdning til døden. Jeg vil likevel hevde – med utgangspunkt i mitt materiale – at disse ordene sier mer om hvordan de pårørende har opplevd selve dødsfallet, og at presten etter sørgesamtalen med de pårørende benytter disse ordene i omtalen av dødsfallet i minneordene. For, som jeg redegjorde for ovenfor, benyttes disse ordene nettopp i møte med vond og brå død og i møte med raske sykdomsforløp. Og selv om det må tas nødvendige forbehold, all den tid denne undersøkelsens minneord skiller seg fra Wiggens empiri, er det et spørsmål hvor saksvarende det er å lese en generell tabuisering av døden inn i pårørendes (og presters) omtale av partikulære dødsfall. Konklusjonen hva gjelder minneordene blir uansett at omtalen av døden nettopp er av partikulær art, i betydningen at de konkrete dødsfallene (og sykdomsforløpet eller tiden før dødsfallet) er hva som bestemmer hvordan døden beskrives.

3.7 Hvem forkynner hva i minneordene?

Jeg vil minne om at jeg i all hovedsak venter med tolkninger av forskjellen mellom kvinnelige og mannlige prester, og prestene fra de to bispedømmene, til kapittel 8. Dette gjelder både for funn tilknyttet minneordene og de påfølgende fire kapitlene om andaktene.

Det er likhetene, snarere enn forskjellene, som er dominerende hva gjelder minneordene til henholdsvis kvinnelige og mannlige prester og prester fra de to aktuelle bispedømmene. Det er et gjennomgående trekk ved materialet at prestene, i samsvar med føringene som ligger i liturgien, skriver om avdødes liv – med et særlig fokus på avdødes betydning for nære pårørende. I den forstand er minneordene gjennomgående relasjonelle. Dette funnet, som ikke kan sies å være overraskende, gjelder for prestene sett under ett, og da også for kvinnelige og mannlige prester i begge bispedømmer.

¹⁹³ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), s. 66.

Hva gjelder omtalen av avdødes dødsfall som jeg redegjorde for tidligere, fordeler denne seg slik mellom kvinnelige og mannlige prester, og prester fra Agder og Telemark bispedømme:

	Dødsfallet omtales med begrepet død: 27 minneord	Omskrivninger av døden: 15 minneord	Dødsfallet nevnes ikke: 5 minneord
Kvinnelige prester	45 %	55 %	Ingen
Mannlige prester	61 %	26 %	13 %
Agder og Telemark	52 %	37 %	11 %
Oslo	65 %	25 %	10 %

Prosentandel av 47 prester: 9 kvinner og 38 menn, hvorav 27 fra Agder og Telemark bispedømme og 20 fra Oslo bispedømme.

Her gjenfinnes det generelle trekket ved minneordene, da det i større grad er likhetene enn forskjellene som dominerer. Riktignok bruker 5 av 9 (55 %) kvinnelige prester ulike omskrivninger av døden der de viser til avdødes dødsfall. Dette er imidlertid den variabelen det knyttes størst usikkerhet til, all den tid det kun er 9 av undersøkelsens 11 kvinnelige prester som holdt minneordene i de aktuelle gravferdene. Det er heller ingen store utslag hva mellom de to bispedømmene hva gjelder omtalen av det konkrete dødsfallet.

De kvinnelige prestene nevner avdødes navn og konsentrerer seg om forholdet mellom avdøde og nære pårørende i enda større grad enn sine mannlige kolleger. Det må understrekes at også mennene fokuserer på disse relasjonene. Men de velger i noe større grad også å fokusere på temaer som avdødes utdanning, politisk oppfatning, hobbyer og lignende uten nødvendigvis å trekke inn forholdet mellom avdøde og nære pårørende.

Det er kun ett sted i de delene av minneordene jeg har analysert ovenfor, hvor det er markante forskjeller i forkynnelsen. Og det gjelder omtalen av hva jeg ovenfor definerte som *kristen tro og trospraksis*. Det er tolv minneord som i positiv forstand fremhever at avdøde, og eventuelt nære pårørende, regnet seg som kristne og/eller deltok i kristen møtevirksomhet eller menighetsliv. Disse tolv prestene fordeler seg slik i forhold til undersøkelsens variabler:

	Positiv omtale av avdødes (og nære pårørendes) kristne tro og trospraksis (12)
Kvinnelige prester	33 %
Mannlige prester	24 %
Agder og Telemark bispedømme	37 %
Oslo bispedømme	10 %

Prosentandel av 47 prester: 9 kvinner og 38 menn, hvorav 27 fra Agder og Telemark bispedømme og 20 fra Oslo bispedømme.

Heller ikke her er det store variasjoner mellom kvinnelige og mannlige prester. Det er derimot en klar overvekt av prester fra Agder og Telemark som fremhever at avdøde (og nære pårørende) regnet seg som kristen og/eller deltok i kristen trospraksis. Og som jeg redegjorde for ovenfor, ble disse delene av avdødes liv tilkjenngitt positiv verdi av de aktuelle prestene.

Jeg kan allerede på dette stadiet i analysen antyde at det finnes lignende forskjeller i omtalen av kristen tro – både hva gjelder bruken av trosbegrepet generelt og i beskrivelsen av avdødes tro – i andaktene. Av den grunn vil jeg først drøfte disse variasjonene i sin bredde – og hva dette eventuelt har å si for håpsforkynnelsen – etter analysen av andaktenes fire teologiske hovedtemaer (gudsbilder, menneskesyn, døden og etterlivet). Det vi imidlertid kan fastslå med utgangspunkt i minneordene, er at forskjellene bispedømmene imellom, som jeg redegjorde for innledningsvis, gjenfinnes i denne undersøkelsens materiale. Det er bred enighet om at Agder (som er en vesentlig del av Agder og Telemark bispedømme) er av de landsdelene, eller sågar den landsdelen, med flest ”aktive kristne”.¹⁹⁴ Med aktive kristne menes i denne sammenheng deltakere på menighetstilstelninger, gudstjenesteliv og andre kristne møter. Og som redegjort for innledningsvis, er det bred enighet om at Oslo er det bispedømmet med minst prosentandel ”aktive kristne”. Av den grunn kan det være naturlig å anta at ulikhetene hva gjelder omtalen av avdøde kristne tro delvis kan forklares med at flere av de avdøde i Agder og Telemark bispedømme faktisk regnet seg selv som kristne. Ulikhetene kan også skyldes at de pårørende i dette bispedømmet i større grad enn de pårørende i Oslo bispedømme, er ”aktive kristne” – og at de av den grunn i større grad kommer inn på avdødes forhold til kristendommen i den forutgående sørgesamtalen. En tredje faktor som kan forklare ulikhetene, er at prestene i Agder og Telemark bispedømme i større grad enn prestene i Oslo bispedømme,

forholder seg til de pårørende som ”troende”. De aktuelle minneordene gir meg ikke grunnlag for å konkludere med henhold til hvilken av disse faktorene som er utslagsgivende her. Jeg mener likevel at det er gode grunner for å anta at alle de tre faktorene kan spille inn – og at de også kan være med å forsterke hverandre. Med dette mener jeg at det at det finnes flere ”aktive kristne” i Agder kan føre til at prestene i større grad henvender seg til de pårørende som ”troende”, noe som igjen kan føre til at de pårørende i større grad tematiserer avdødes forhold til kristendommen i sørgesamtalen.

3.8 Sammenfatning

Minneordene tar i stor grad for seg avdødes nære familieliv: forholdet mellom avdøde og eventuell livsledsager, barn og barnebarn. I møte med ung død får foreldre og nære venner også plass blant avdødes aller nærmeste. Kort oppsummert er det innen disse relasjonene at avdøde blir karakterisert; det er gjennom disse relasjonene at minner og historier om avdøde blir fortalt og det er gjennom disse relasjonene at vi møter avdødes gleder og sorger. Da jeg i de neste kapitlene skal analysere relasjonelle aspekter ved prestenes fremstilling av Gud, mennesket, døden og etterlivet i andaktene – og hva dette eventuelt har å si for andaktenes håpsforkynnelse – har jeg allerede vist at minneordene er gjennomført relasjonelle.

Jeg har tidligere redegjort for at det allerede i Den norske kirkes gravferdsliturgi ligger sterke føringer hva gjelder skillet mellom kerygmatiske og terapeutiske begravelser. Presten (eller representanter for de pårørende) skal holde minneord over avdøde, med særlig vekt på avdødes betydning for de pårørende. Og av den grunn vil rene kerygmatiske begravelser (forstått i streng forstand, som begravelser som ikke tematiserer de pårørendes sorg eller omtaler avdøde) bryte med føringene som ligger i liturgien. Til dette er det å si at et slikt entydig kerygmatiske fokus heller ikke er å finne hos prestene i denne undersøkelsen. I samtlige begravelser holdes det minneord over avdøde, med fire unntak holdes disse av prestene, og samtlige minneord gir meg grunnlag for å hevde at prestene vektlegger terapeutiske sider ved gravferden. Med dette mener jeg at prestene i minneordene nettopp vektlegger verdien av avdødes liv og relasjonene mellom avdøde og nære pårørende. Dette betyr imidlertid ikke at jeg kan konkludere i retning av at undersøkelsens begravelsestaler i større grad er terapeutiske enn kerygmatiske, all den tid undersøkelsen av andaktene gjenstår.

¹⁹⁴ Se Haakedal, E. ”*Det er jo vanlig praksis hos de fleste her-*” (2004), ss. 28-33 og Henriksen, J-O og Repstad, P. *Mykere kristendom?* (2005), ss. 13-14 og 63-64.

Siden jeg leser minneordene som terapeutiske eller induktive minneord, som nettopp fokuserer på avdøde og avdødes betydning for nære pårørende, har jeg en foreløpig hypotese om at prestenes begravelsestaler har en sterk (om enn i minneordene, implisitt) skapelsesteologisk forankring. Med dette mener jeg at vektleggingen av det konkrete menneskelivet som så verdifullt at det skal være hovedfokus i en av to taler i begravelsen, i teologisk sammenheng kan tenkes å basere seg på en vektlegging av Gud som skaper og opprettholder. Denne foreløpige hypotesen sier imidlertid mer om føringene i liturgien enn den enkelte prests forkynnelse. Dernest leser jeg den utstrakte bruken av fredslýsningen avslutningsvis i minneordene, som en formulering som – på tross av at den ikke er spesifikk teologisk – likevel har klare likhetstrekk med den aronittiske velsignelsen. Og da minneordene på et overordnet plan kan leses som ”å lyse fred over avdødes minne”, har jeg en foreløpig hypotese om at velsignelsesforkynnelsen (jmf. kasualiadebatten) står sterkt i prestenes gravtaler. Begge disse hypotesene kan imidlertid ikke besvares før analysen av andaktene. Og først etter dette kan jeg besvare hva den eventuelt sterke vektleggingen av velsignelsen har å si for håpsforkynnelsen.

Prestene tegner gjennomgående et positivt bilde både av avdøde og nære pårørende, uten at en sterk panegyrisk (i betydningen rene hyllester) omtale av avdøde er fremtredende i materialet. Dette ser jeg i nær sammenheng med hva jeg i 2.2.1 definerte som genretrekk ved minnetaler (i betydningen minneord og andre taler om nylig avdøde personer): avdødes positive karaktertrekk forstørres for å lette de pårørendes sorgprosess, og også for å gjøre konfrontasjonen med døden (i betydningen den eksistensielle døden, inkludert tanken om at en selv skal dø) mindre smertefull.

Denne positive omtalen av avdøde betyr imidlertid ikke at vanskelige eller problematiske sider ved avdødes liv forties, men – noe som er tydelig i møte med sykdom og svak helse – at avdøde karakteriseres i positive ordelag selv i møte med det som oppleves som vanskelig. I noen tilfeller nevnes direkte negative aspekter ved avdødes liv eller karakter eksplisitt. Men selv om prestene ikke utbroderer disse egenskapene, og selv om det ofte kun er ”de innvidde” som vet hva det konkret siktes til, er disse minneordene preget av en relativt stor grad av åpenhet. Det kan dermed tyde på at mitt materiale bryter med den gamle oppfatningen av at presten kun skulle trekke frem positive egenskaper hos avdøde, selv om jeg ikke kan uttale meg om enkelte prester har holdt tilbake opplysninger om avdøde nettopp for å unngå den

nevnte åpenheten. Det må imidlertid legges til at de negative trekkene hos avdøde, eller krisene, aldri fremstilles uten at det samtidig tegnes et sympatisk bilde av avdøde.

Prestene beskriver det foranliggende dødsfallet på tre ulike måter; ved at begrepet død nevnes eksplisitt i omtalen av dødsfallet, ved ulike omskrivninger av døden og ved at dødsfallet ikke nevnes. Som jeg har redegjort for ovenfor er det ut ifra minneordene problematisk å tolke dette annerledes enn at det partikulære dødsfallet legger sterke føringer for formuleringene om døden. Det må imidlertid presiseres at selv om dødsfallet får bredest omtale i møte med vond og brå død, er det også i disse tilfellene at prestene går lengst i retning av en håpsforkynnelse i minneordene. Dette gjelder for eksempel i minneord 32, der presten i forbindelse med et selvmord skriver om Jesu gjerning på korset som gir mennesker håp om evig liv. Og det gjelder minneord 13, der presten skriver om livsledsagerens tro på at hun aldri skal miste avdøde helt. Igjen kombineres problematiske temaer med hva jeg har kalt ulike "løft". Også dette ser jeg i nær relasjon til genretrekkene ved minnetalene, da disse løftene trolig kan hjelpe de pårørende i sorgprosessen og i møte med egen dødelighet. Hva dette betyr for gravtalenes håpsforkynnelse, må jeg imidlertid vende tilbake til etter analysen av andaktene.

4: Andaktenes gudsbilder

I en begravelse kan presten forkynde at døden skal overvinnes, at det finnes et håp om evig liv og at mennesket er verdifullt. Alt dette defineres som elementer av prestenes håsforkynnelse i denne undersøkelsen. Men i kristen sammenheng er håpet uløselig knyttet til talen om Gud, og av den grunn er analysen av gudsbildene i andaktene den mest utførlige i denne undersøkelsen. Hovedfokuset rettes mot prestenes fremstilling av henholdsvis Gud som skaper og korshendelsen, da disse temaene både fremheves i gudstjenesteboken¹⁹⁵ og har en fremtredende plass i materialet.

Under analysen av skapelsesteologien er fokuset rettet mot prestenes fremstilling av Gud som skaper og opprettholder av skaperverket. Dette materialet analyseres deretter i dialog med Moltmanns eskatologisk-orienterte skapelsesteologi mens jeg også vil trekke inn sentrale teologer i det jeg har definert som kasualiadebatten. Under analysen av korshendelsen rettes fokuset mot prestenes og deretter Moltmanns omtale av Jesu lidelse, død og oppstandelse, og avslutningsvis presenteres en oppsummerende sammenligning av omtalen av skapelsesteologi og korssentrert teologi i andaktene. Det sentrale forskningsspørsmålet under analysen av Gud som skaper og korshendelsen, er forskningsspørsmål 1: *Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håsforkynnelsen?* Samtidig er forskningsspørsmål 4 relevant, selv om dette spørsmålet skal besvares mer utførlig i analysen av etterlivet: *I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et hinsidig og et dennesidig håp?*¹⁹⁶ Det at denne analysen er den mest utførlige i undersøkelsen, der gudsbildene ikke kan løsrives fra de andre teologiske hovedkategoriene (mennesket, døden og etterlivet), medfører for øvrig at analysen er nyttig for besvarelsen av samtlige forskningsspørsmål.

4.1 Oppbygning og innledning

Før jeg tar for meg sentrale trekk ved gudsbildene i andaktene, kommer en kort presentasjon av andaktenes oppbygning og innledning. Disse temaene er like relevante for de kommende kapitlene som dette. En kort presentasjon av andaktenes oppbygning er tatt med for å gi en enkel oversikt over hvordan andaktene ser ut. Dette vil

¹⁹⁵ Punkt 2 og 3 i ”Gravferd – alminnelige bestemmelser”. Fra Gudstjenestebok for Den norske kirke, del II. Sist endret 9. november 2002. Jf. rsk. Kirkerådet 2/2003

¹⁹⁶ Termene hinsidig og dennesidig håp er redegjort for under kap. 1.5.

forhåpentligvis øke forståelsen for den kommende analysen av de teologiske hovedtemaene. Som jeg også presiserte i analysen av minneordene, avgrensers jeg meg fra å gi en fullstendig retorisk analyse av andaktene. Innledningsformuleringene presenteres kort her, da de ofte fungerer som en overgang fra minneordene. I den grad disse formuleringene inneholder elementer av *gudsbilde*, *menneskesyn*, *døden* og *etterlivet*, blir dette imidlertid analysert mer utførlig i de respektive kapitlene.

4.1.1 Andaktenes oppbygning

Av de 51 prestene som er med i undersøkelsen oppgir en prest at han ikke hadde andaktsmanuskript i den aktuelle gravferden. Materialet som analyseres i de følgende kapitlene består dermed av 50 manuskripter, hvorav seks er stikkordsmessige notater og 44 er mer eller mindre ord-for-ord manuskripter med fullstendige setninger. Andaktene er likevel nummerert fra 1 til 51, for å gjøre en sammenligning mellom minneordene og andaktene mulig.¹⁹⁷ Manuskriptenes lengde er fra 173 til 6102 tegn, med en gjennomsnittslengde på 2922 tegn som tilsvarer i underkant av halvannen A4-side.¹⁹⁸ Den gjennomsnittlige lengden på andaktene er dermed nær sagt identisk med lengden på minneordene.¹⁹⁹ Dette funnet er i likt med Yngve Sagedals observasjon av 17 begravelser i 2001, mens Carl H. Traaen to år senere i analysen av 47 begravelser fant at prestene (særlig kvinner) brukte lenger tid på minneordene enn andaktene.²⁰⁰ Etter manuskriptene å bedømme følger hovedvekten av prestene Den norske kirkes ordning på dette punkt, da det anbefales at både minneordene og andakten skal være korte.²⁰¹

34 andakter bygges opp rundt ett bestemt hovedtema. 21 av disse andaktene fokuserer relativt strengt på hovedtemaet gjennom hele andakten. De resterende 13 andaktene i denne gruppen har et løsere forhold til hovedtemaet og følger en tredelt oppbygning. Prestene begynner og avslutter med hovedtemaet, et tema som også fokuseres i den midtre delen av andakten. Her trekkes det imidlertid i større grad inn andre tema enn hva som er tilfellet for de 21 ovenfor nevnte prestene. Av de 34 andaktene med en

¹⁹⁷ Det er til orientering andakt 28 som ikke finnes.

¹⁹⁸ Skriftstørrelse 12, halvannen linjeavstand i Word. Angivelsen av tekstenes lengde er kun ment som en illustrasjon, og de samme forbeholdene som ble nevnt i forbindelse med angivelsen av lengden på minneordene er også gjeldende for andaktene.

¹⁹⁹ Jeg viste i forrige kapittel at den gjennomsnittlige lengden på minneordene var 2920 tegn.

²⁰⁰ Se Sagedal, Y. "Har prester noe å si om livet etter døden?" (2001), s. 18 og Traaen, C. H. "Til ord skal du bli" (2003), s. 41.

²⁰¹ I ordningen står det: "Et kort minneord holdes av presten eller av en representant for de pårørende," og "Kort tale over et av de oppleste skriftordene eller over en annen høvelig tekst." Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6 og 10. Se vedlegg 4.

relativt klar disposisjon fokusert rundt et hovedtema, bygger 15 av prester andakten opp rundt et bibelvers – som regel hentet fra gravferdsliturgien punkt åtte.²⁰² 11 prester fokuserer på kristne temaer uten å ta eksplisitt utgangspunkt i et bibelvers. Eksempler på slike temaer er kristne salmer, dåpen og Guds velsignelse.²⁰³ Dernest er det åtte prester som har et mer allment preg enn bibelvers og spesifikt kristne temaer. Eksempler på dette er det å ta farvel, det å frykte døden og litterære verk som Grabriel Scotts *Kilden* (andakt 30) og Henrik Ibsens *Terje Vigen* (andakt 16).

De resterende 16 andaktene følger ikke ett bestemt hovedtema. I denne gruppen omhandler ikke innlednings- og avslutningsformuleringene samme tema, og det er et gjennomgående trekk at avdødes og eventuelt pårørendes liv får stor plass i disse andaktene. Det finnes vesentlige mindre av slik personinformasjon blant de 34 prestene som forfølger ett bestemt hovedtema gjennom hele andakten. Noe som kan forklare dette funnet er at en del prester opererer med generelle andakter som de holder også i andre begravelser enn de som er aktuelle for min undersøkelse. Disse generelle manuskriptene suppleres – i større eller mindre grad – med aktuelt stoff om avdøde og pårørende. Andaktenes oppbygning kan dermed fremstilles i følgende enkle oversikt:

Andakter med et klart definert hovedtema	Andakter uten et klart definert hovedtema
Hovedtema fokuseres i andaktens midtre del, og eventuelt også i innledningen og avslutningen.	Flere temaer fremstilles side om side. Innledningen og avslutningen handler om ulike temaer.
Avdøde/pårørende vies som regel liten oppmerksomhet.	Avdøde/pårørende vies som regel stor oppmerksomhet.
34 andakter	16 andakter

²⁰² To prester tar utgangspunkt i Salme 8, tre i 1. Peter 1:3, fire i 1. Korinter 13 og en prest i følgende skriftsteder: 1 Kor 15, 42, Matteus 10, 30-31a, Jesaja 46, Salme 23, Salme 73 og Jeremia 29:11.

²⁰³ Eksempler på salmer er: Deilig er jorden (andakt 18) og Jeg er en seiler på livets hav (andakt 19). Dåpen refereres til i starten av andakt 34: ”Det kan virke litt merkelig at jeg her i begravelse i kirken skal si noe om dåpen. Det er da litt rart at jeg skal snakke om det i dag? Men jeg vil si noe om dåpen, for det jeg skal snakke om, handler om både livet og døden.” Guds velsignelse refereres til i starten av andakt 5: ”De siste ordene som lyder i dag når vi tar avskjed med N.N. – det er velsignelsens ord. Det er ordene: Herren velsigne deg og bevare deg! Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig! Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred!”

Denne oversikten viser en åpenbar, men like fullt vesentlig, forskjell mellom prestenes andakter og fagteologiske arbeider. Mens en kan forvente at en teolog som Moltmann tar for seg et bredt spekter av teologiske temaer gjennom et langt forfatterskap, kan en naturligvis ikke stille det samme kravet til en kort andakt. Dette har jeg presisert innledningvis, og nå har jeg også empirisk belegg for å hevde at mange prester fokuserer på ett eller et fåtall teologiske temaer i forkynnelsen. Av den grunn vil analysen av en rekke av de kommende temaene inneholde mindre enn 50 andakter.

4.1.2 Andaktenes innledning

På tross av at prestene innleder andaktene på svært ulike måter, er det to hovedgrupper som skiller seg ut i materialet. 24 andakter innledes med et direkte sitat eller en klar henvisning til en bibeltekst eller en annen religiøs eller skjønnlitterær tekst, mens ni prester starter med et direkte fokus på avdøde. Hos den gruppen som starter andakten med å fokusere på avdøde, er overgangen mellom minneordene og andakten glidende. Med glidende overgang mener jeg at prestene starter andakten med å fokusere på temaer som allerede har vært omtalt i minneordene. Etter en kort innledning kommer flere av disse prestene tilbake til en av tekstene fra punkt åtte i gravferdsliturgien eller en annen bibeltekst. Men bibelversene kan da – hos enkelte prester – kobles sammen med en omtale av avdøde. Et tydelig eksempel på denne sammenkoblingen finnes i omtalen av en mann i sekstiårene, der det er avdødes interesse for naturen som er den tematiske bakgrunnen for prestens valg av bibeltekst:

Karl har vært en naturens mann. Han nøy oppholdet på hytta på Kongsberg (...) å gå turer etter sopp og bær, eller å sitte i båten med en pilk i hånden. Jeg ser for meg at han ganske ofte undret seg over dette med livet og naturen, universet og evigheten. Vi skal nå lese en utendørs bibeltekst – med blikket vendt mot en åpen himmel og naturen rundt oss. Vi leser Salme 8 fra Det Gamle Testamente (andakt 10).

Av de 24 andaktene som starter med referanser til en litterær tekst, refererer 18 av prestene til en av de nylig leste bibeltekstene fra punkt åtte i gravferdsliturgien. Også i denne gruppen finnes det klare eksempler på hva jeg ovenfor kalte glidende overganger mellom minneordene og andakten, og følgende eksempel viser at det aktuelle bibelverset kan benyttes nettopp som den tematiske overgangen fra avdødes liv til andakten omkring et bibelord – i dette eksemplet Salme 121.

Jeg lyfter mine augo opp til fjella, introduserer salmen. Det burde vel vera ei unødvendig påminning for Frank. Er det noko byens borgarar her har sansen og synet for så er det då vitterleg fjellet med alt det lokkar med sommer og vinter (andakt 44).

Seks prester starter andakten med andre litterære tekster enn bibeltekster. Det er dikt, som Trygve Bjerkrheims *Det er natt*, salmer som *Jeg er en seiler på livets hav* eller filmsitat. Andakten i begravelsen til en kvinne på 90 år, begynner slik: ”Livet er som en konfekteske – du vet aldri hva du får. Sitatet er fra filmen *Forrest Gump*, og jeg synes det treffer spikeren på hodet” (andakt 36). Istedenfor å ta utgangspunkt i et av bibelversene fra punkt åtte i gravferdsliturgien, som har blitt lest mellom minneordene og andakten, velger disse prestene et bredere fokus for forkynnelsen enn en ren bibelsk tekstutleggelse.

Innledningsformuleringene i resten av andaktene varierer i stor grad, selv om enkelte temaer kan gjenfinnes hos flere prester. Noen velger å fokusere på avskjeden,²⁰⁴ andre på kirkerommet²⁰⁵ eller tiden på året.²⁰⁶

Ordet håp nevnes som hovedregel ikke i andaktsinnledningene. I og med at fokuset i hovedvekten av minneordenes avslutningsdel har vært på avskjeden, sorgen og fremfor alt minnene om avdøde, kan ikke dette funnet sies å være overraskende. Kimen til den kommende håpsforkynnelsen er imidlertid til stede i mange av andaktene allerede ved de innledende formuleringene. Dette gjelder tydeligst i de andaktene som starter med ett av bibelordene fra punkt åtte i gravferdsliturgien, men kan også være til stede der andaktsinnledningen fokuserer på alvorlige tema som døden. Uten i for stor grad å foregripe analysen av prestenes omtale av døden, kan et sitat vise denne måten å tematisere den følgende håpsforkynnelsen. Andakten begynner med Ordspråkene 10:22, fulgt av formuleringen:

Døden snur opp ned på mange verdier. Plutselig blir mange ting så verdiløse. Alt vi eier må vi gi fra oss. Ja, døden tar også fra oss de vi var glade i og kjenner oss litt fattigere (andakt 37).

Temaet for andakten er her formulert, og avslutningsvis peker presten på håpet i Kristus som er ”dødens seierherre”:

²⁰⁴ Andakt 46 starter slik: ”En viktig del av det å samles til begravelse er å ta avskjed” (andakt 46)

²⁰⁵ ”Det kan virke litt merkelig at jeg her i begravelse i Sørbyen Kirke skal si noe om dåpen.” (andakt 34)

²⁰⁶ ”Vi er midt i advent – en av de travleste tider i året. Snart skal vi ennå en gang feire jul.” (andakt 49)

Dette livet er ikke alt. Over oss hvelver det en himmel. Foran oss venter evigheten. Midt mellom oss står Jesus Kristus – livets herre og dødens seierherre (andakt 37).

Dette eksemplet er således illustrerende for hvordan andaktens innledning ofte tematiserer det problemet – døden – som det forkynnes et håp imot eller på tross av. I analysen av Jesu oppstandelse gir jeg for øvrig en mer utførlig redegjørelse for hvordan andaktens avslutning, som ofte tematiserer nettopp Jesu oppstandelse, fungerer som en løsning om det problemet/de problemene som er tematisert tidligere i teksten.

Syv prester starter andakten med å nevne håpskategorien eksplisitt. Tre av disse siterer 1. Peter 1,3 der det står om *et levende håp*, en prest starter med *tro håp og kjærlighet* i 1. Kor 13:13, en prest siterer 1. Kor 15:42 og hevder med dette at Paulus omtaler ”det kristne håpet” (andakt 4) mens presten som siterer Bjerkhreims dikt *Det er natt*, siterer følgende avslutning på diktet: ”Mest takk for håp om evig vår” (andakt 41). Og en prest viser til at Jesus har overvunnet døden: ”Det er grunnlaget for det levende håpet, for vår tro på det evige liv” (andakt 51). I tillegg til disse er det flere prester som, uten å nevne håpskategorien eksplisitt, innleder med temaer som videre i andakten både benyttes for å gi håp og trøst til de pårørende. Følgende sitat fra en andakt holdt i forbindelse med vond og brå død, illustrerer dette: ”Om ikke Ola mot slutten selv regnet sitt liv for store greier eller så verdien av det, så har han en Far i det høye som gjør det, en Skaper som til og med har omsorg for en liten spurv som faller til jorden” (andakt 32).

Ved å henvise til det kristne håpet, får de aktuelle andaktene en ”lettere” innledning enn andakter som starter med å fokusere på sorgen eller savnet etter avdøde. Dette kan naturligvis føre til en uoverensstemmelse mellom forkynnelsen og de pårørendes (eventuelle) sorg. Det er i denne sammenheng interessant å merke seg at prestene ikke synes å frykte at håpsforkynnelsen innledningsvis vil skape negative reaksjoner fra en forsamling i sorg. Selv om jeg her opererer med lave tall som ikke lar seg generalisere, er det likevel verdt å nevne at andakter holdt i forbindelse med vond og brå død ofte innledes med å vise til det kristne håp. Det er tre tilfeller av vond og brå død blant de syv andaktene som nevner håpet eksplisitt innledningsvis.

Den korte redegjørelsen for andaktenes innledningsformuleringer, viser at det er mange tilfeller er en glidende overgang mellom minneordene og andaktene. Da det

kun er lest korte bibelvers mellom disse talene, i tillegg til at det er sunget en salme, medfører dette at en ikke kan lese minneordene og andaktene som to fullt ut separate taler. Dette har jeg antydningvis, men jeg har nå empirisk belegg for å hevde at det er vesentlige likheter mellom danske og svenske begravelsetaler (som ofte begynner med biografiske fortellinger og så har en mer forkynnende del) og norske minneord og andakter.

4.2 Gud som skaper

Med skapelsesteologi menes i denne sammenheng temaer der Gud som skaper og opprettholder av skaperverket vektlegges. Jeg følger den lutherske tradisjon slik den kommer til uttrykk i Luthers store katekisme og *Confessio Augustana* på dette punkt, der ikke bare den opprinnelige skapelsen, men også den fortsatte skapelsen trekkes inn i omtalen av Gud som skaper.²⁰⁷ Videre følger jeg Moltmann m.fl, som opererer med den opprinnelige skapelsen, den historiske skapelsen og endetidens (ny)skapelse; *creatio originalis*, *creatio continua* og *creatio nova*. Et klart skille mellom disse kategoriene vil i utgangspunktet tildekke vesentlige moment hos prestene og i Moltmanns konsepsjon. For det første avhenger omtalen av *creatio continua* av en forestilling om *creatio originalis* både hos Moltmann og prestene. Og for det andre vanskeliggjør det eskatologiske perspektivet Moltmann legger til grunn en tale om *creatio originalis* og *creatio continua* uten samtidig å vektlegge *creatio nova*. Jeg velger likevel, av pragmatiske årsaker, å presentere prestenes bruk av *creatio nova* under analysen av *etterlivet* (kap. 6). I analysen av prestenes omtale av Gud som skaper vil jeg også ta for meg Jesu jordiske liv før korshendelsen.²⁰⁸

Analysen av skapelsesteologien er bygd opp som følger: Først analyseres prestenes omtale av hva jeg velger å kalle Guds gode gaver (4.2.1), som i denne sammenheng innbefatter skaperverket/naturen, tiden og medmennesker. Så analyseres forholdet mellom skapelsesteologien og kjærlighetsattributtet under skapelsen som kjærlighetshandling (4.2.2). Deretter analyseres prestenes omtale av Jesu jordiske liv (4.2.3) og Guds velsignelse (4.2.4), der sistnevnte tema fungerer som en analytisk oppsummering av de forutgående overskriftene, særskilt *Guds gode gaver*, og er av interesse for den tidligere presenterte kasualiadebatten. Jeg spør også hvem prestene henvender seg til der Gud som skaper omtales (4.2.5). Før skapelsesteologien i andaktene analyseres i sammenheng med Moltmanns skapelsesteologi (4.2.7), kommer en oppsummerende og sammenfattende del om forholdet mellom skapelse og håp (4.2.6). Hva gjelder Moltmanns teologi, vektlegges velsignelsesbegrepet spesielt – og mot slutten trekker jeg inn sentrale teologer jeg tidligere har omtalt i kasualiadebatten (4.2.8). Dette gjøres da Guds velsignelse er en sentral del av denne debatten, og da prestenes forkynnelse og Moltmanns teologi kan gi nye innspill til denne debatten.

²⁰⁷ Luther, M. *Verker i utvalg. Bind V*, (1982), ss. 293-294. I *Confessio Augustana*, art 1, vektlegges samhörigheten mellom *creatio originalis* og *creatio continua* i og med at Gud omtales som “*skaperen og opprettholderen av alle ting*”.

²⁰⁸ Valget om å presentere inkarnasjonen og skapelsen i sammenheng, er tatt av pragmatiske årsaker da denne undersøkelsen har to hovedkategorier av gudsbildekompleks (skapelse og kors).

Avslutningsvis stiller jeg spørsmålet *hvem forkynner hva om Gud som skaper?* (4.2.9), der fokuset rettes mot henholdsvis kvinnelige og mannlige prester, og prester fra Oslo og Agder og Telemark bispedømme.

Gud som skaper er et markant gudsbildekompleks i materialet. Følgende tabell bekrefter dette:

Ingen forkynnelse om Gud som skaper	Forkynnelse om den opprinnelige skapelsen	Forkynnelse om den fortsatte skapelsen
12 %	32 %	88 %

Prosentandel av 50 prester.

Foruten to stikkordsmessige notater er det kun fire prester som ikke vektlegger den opprinnelige skapelsen og/eller Guds omsorg for og opprettholdelse av det skapte. Og det er også slik at gudsbilder tilknyttet Gud som skaper som hovedregel får bred omtale i andaktene. 16 prester (32 %) omtaler Gud som skaper i betydningen *creatio originalis*. At prestene i stor grad vektlegger den opprinnelige skapelsen i de aktuelle begravelser, bekreftes også av valgene av tekstlesninger under punkt åtte i liturgien, der Forkynneren 3: 1-2.4.6a.11a.14a er av de mest populære alternativene sammen med 1. Kor 13: 8-13.²⁰⁹ Forkynneren 3 er det tekstalternativet i liturgien som tydeligst trekker inn Guds opprinnelige skapelse, med formuleringer som ”Alt skapte han vakkert i sin tid. Også evigheten har han lagt i menneskenes hjerter”.

Det er likevel slik at *creatio continua* dominerer i materialet i større grad enn *creatio originalis*. Kun de seks ovenfor nevnte prestene skriver ikke om Guds omsorg for og opprettholdelse av skaperverket. Hva gjelder tekstlesningene under punkt åtte i liturgien, er Salme 23: 1-4, Salme 121, Klagesang 3, 22-26 og Johannes 10. 28-29 alle lesninger som benyttes i stor grad av prestene og som viser til den fortsatte skapelsen.²¹⁰

²⁰⁹ Se kap. 2.3.

²¹⁰ Jeg kommer tilbake til sentrale trekk ved prestenes omtale av den fortsatte skapelsen nedenfor, men aktuelle sitat som binder disse lesningene sammen med den fortsatte skapelsen, er: Salme 23: ”Han lar meg ligge i grønne enger”, Salme 121: ”Herren skal bevare din utgang og din inngang”, Klagesang 3: ”Herrens miskunn er ikke forbi” og Johannes 10: ”Ingen skal rive dem ut av min hånd”.

De 16 prestene som omtaler den opprinnelige skapelsen, refererer til Gud Fader. Det finnes dog et mulig unntak: ”Vi har en Far og en Herre i Jesus Kristus, og livets egentlige mening er samfunn med han. Skaperen. Trøsteren. Frelseren i liv og død” (andakt 26). Det kan her synes som om omtalen av Faderen og Sønnen glir over i hverandre, men de knappe formuleringene vanskeliggjør en konklusjon med henhold til hva dette har å si for Sønnens eventuelle rolle i den opprinnelige skapelsen.

Hva gjelder *creatio continua* er situasjonen mer sammensatt. Selv om omtalen av Gud Fader dominerer også her, har Sønnen ifølge flere prester en aktiv rolle i den pågående opprettholdelsen av skaperverket. Dette gjelder særskilt i omtalen av Gud som bærer mennesker gjennom livet. Det finnes, med ett unntak vi skal komme tilbake til nedenfor, ingen sammenkobling mellom Ånden og skapelsen i materialet. Konklusjonen blir dermed at Gud som skaper hovedsakelig er Gud Fader hos prestene, men at også Sønnen til en viss grad refereres til i andaktenes fremstilling av den fortsatte skapelsen.

4.2.1 Guds gode gaver

Det fremste kjennetegnet ved prestenes omtale av Gud som skaper, er at Gud blir fremstilt som den som vil livet, den som står bak alt det skapte og den som opprettholder livet ved å fremme livsvilkårene. En prest uttrykker følgende: ”Livet faller fra hverandre uten en Gud som holder det sammen” (andakt 49). Denne vektleggingen av skaperguden som fremmer livsvilkårene medfører – slik jeg leser materialet – at naturen, tiden og medmennesker fremstilles som Guds gaver til oss.

Skaperverket/naturen

Hva gjelder omtalen av skaperverket/naturen, er det mange partikulære historier i minneordene om ”hytta på fjellet”, ”turer i skogen” etc. I disse historiene fremkommer det at avdøde (evt. avdøde og nære pårørende) verdsatte disse opplevelsene med naturen. I andaktene, derimot, er det færre slike historier. Der skaperverket likevel omtales, fremstilles det som Guds gave til menneskene.

En prest uttrykker forholdet til naturen på denne måten: ”Skaperverket kjenner vi godt til. Mange av oss vet å nyte det i fulle drag med alle våre sanser. Bibelen sier oss at bakenfor fjellene, bakenfor alt det skapte står det en skaper” (andakt 20). Skaperverket blir her omtalt som en god gave i og med at vi kan ”nyte det i fulle drag”. Dette sitatet

er også representativt for materialet i og med at skaperverket som hovedregel omtales i positive ordelag. Prestene knytter ofte omtalen av skaperverket til bestemte steder avdøde og pårørende kjente til, som hytta eller bestemte feriesteder som allerede er omtalt i minneordene. Denne positive omtalen av skaperverket fører til at også Gud, som står bak det skapte, blir fremstilt positivt. Siden Gud har skapt naturen kan naturen si oss noe om Gud. Hos en annen prest kan det sågar virke som om Gud taler gjennom naturen: ”Han som er bakom tid og rom, han kommer mennesker i møte. Kommer dere i møte. Taler gjennom naturen. Guds stemme” (andakt 6). Dette sitatet kan tolkes i sammenheng med den teologiske tanken om Guds innpust (*Shekinah*) i skaperverket, som jeg skal komme tilbake til nedenfor. Det må imidlertid tas høyde for de knappe formuleringene i dette sitatet. En annen prest skriver følgende:

For det er ikke bare naturen som er der for oss jordmennesker, med blomster og trær, fugler og katter, eller universet med alle stjernene. Men vi tror at også Skaperen selv er der for oss: De fingrene som har laget himmelhvelvingene, jorden og alt som blomstrer og gror, er de samme som holdes rundt oss i jordelivet og i døden (andakt 10).

Ved å hevde at Gud er der for menneskene på samme måte som naturen er det, bruker presten skaperverket for å si noe om skaperen. Den positive betydningen disse ulike størrelsene har for menneskene – at de ”er der for oss” – sammenknytter dermed naturen med Gud i den betydning at de positive egenskapene hos den ene kan si noe om den andre størrelsen. Denne sammenknytningen gjelder ikke bare forholdet mellom naturen og Gud, men også forholdet mellom naturen og gudsriket. Prestenes omtale av etterlivet analyseres i kapittel 7, men på dette stadiet er det verdt å merke at skaperverket i det følgende sitatet brukes for å forkynne et hinsidig håp om en ny himmel og en ny jord:

Når sola smelter is og snø, da reiser krokus og snøkløkker og andre blomster et bilde på det håp som Bibelen peker på for oss. Det levende håpet som vi har snakket om. Håpet om en ny himmel og en ny jord. Hvor det ikke finnes krig, sykdom, sorg eller noe vondt. Et sted hvor alt bare er godt. Det er håpet vi strekker våre kronblader mot. Det er det som er himmelen over livet (andakt 40).

Naturen blir hos denne presten et bilde på den kommende nyskapsen på en slik måte at *creatio originalis*, eventuelt *creatio continua*, blir et bilde på *creatio nova*. I dette sitatet er det likevel ikke slik at dette bildet betyr at naturen fremstilles som entydig god, det er også slik at håpet om den nye himmelen og den nye jorden benyttes som en motsetning til det som oppleves vanskelig i denne verden. Dette kommer frem der

presten understreker at det ikke finnes krig og sykdom, og at alt bare er godt i himmelen. Denne dobbeltheten, at *Guds gode gaver* i denne verden i en forstand er ufullstendige, kommer enda tydeligere frem i fremstillingen av tiden.

Tiden

Som en del av Guds gaver til menneskene vektlegges også tiden. En prest skriver:

Tiden vi får; den er ikke resirkulerbar; tiden som Gud ønsker å fylle med innhold for oss. Uansett: Vi mennesker lever med en total avhengighet av tiden. Tider skal komme, tider skal henrulle skal vi synge om litt” (andakt 49).

For det første hevder presten at mennesket er avhengig av tiden, og for det andre at mennesket er avhengig av at Gud stadig fyller den med innhold i en fortsatt skapelse. Til forskjell fra omtalen av naturen, fremstilles ikke tiden i like positivt ordelag. Det er snarere slik at prestene omtaler tiden forbundet med utrygghet, slik at menneskene har behov for at Gud verner om den i den fortsatte skapelsen. Senere i samme andakt står det: ”Mine tider, i livet, døden og evigheten, er i Guds hånd” (andakt 49). Og tross tidens usikkerhet, knyttes bildet av at tiden er i Guds hender eksplisitt til håpsbudskapet:

Fremtiden er i Guds hender. Det er en ting jeg ønsker å vite om fremtiden – først og fremst: Og det er at den ligger i Guds hender og at Gud vil det beste for meg. Gud, Herren, vil ikke ødelegge for oss. Men han vil gi oss ”fremtid og håp” (andakt 31).

Forholdet til tidsbegrepet er således gjennomgående ambivalent i materialet. Det er forbundet med utrygghet, men Guds vern – ofte illustrert ved sitater i retning av at tiden er i ”Guds hender” – medfører at mennesket likevel kan ha et håpefullt forhold til (frem)tiden. Gud som *creatio continua* kommer med andre ord inn som en beskytter i møte med de farefulle elementene ved (frem)tiden. Flere prester velger også å fastholde en takknemlighet i forhold til tiden, tross den ovenfor nevnte ambivalensen. En prest skriver:

Dagene ligger bak, nye ligger foran. Heldigvis vet vi ikke tallet, vi får bare leve i hver enkelt. Leve med ”*von om evig vår*”. Og nå er det ikke lett på en dag som denne å la det være takken som står, men jeg vil likevel la den bli stående. Takken for dagen i går, takken for nye dager vi måtte få. Takken for løftet om evig vår (andakt 41).²¹¹

²¹¹ Understrekingene er prestens egne.

Presten uttrykker at det ikke er lett å takke for tiden mennesket får på begravelsesdagen. Likevel blir også tiden (da forstått som dagen og våren) benyttet for å speile gudsriket, i og med at det takkes både for ”dager vi måtte få” og ”løftet om evig vår”.

Den tidsenheten som nevnes oftest i materialet er dagen, og også her er understreker flere prester at Gud har våre dager i sine hender. En prest siterer dikteren Alfred Hauge for å understreke dette poenget:

Du er Gud over år og tider
Mine dager er korn i din hand
Må dei berast av Andens vinddrag
og slå rot i ditt åkerland (andakt 4).

Dette sitatet er unikt i materialet, i og med at Ånden knyttes direkte til *creatio continua*. Jeg har imidlertid vist ovenfor, hos den presten som taler om Guds stemme som taler gjennom naturen, at egenskaper som gjerne tillegges Helligånden også benyttes i materialet. Det er i denne sammenheng interessant at heller ikke Aggedals svenske og finlandssvenske prester omtaler Den Hellige Ånd i særlig grad. Men når de først omtaler Ånden, fremstilles den som ”den gudomliga närvaron i skapelsen i dag och en förutsättning for livets fortlevnad.”²¹² Jeg finner dermed både likheter og ulikheter mellom Aggedals materiale og mitt eget. I begge undersøkelsene er tiden forbundet med utrygghet, mens Gud fremstilles som den fortsatte skaperen som er nærværende og som holder menneskene oppe på tross av det utrygge. Mens de svenske og finlandssvenske prestene benytter Den Hellige Ånd for å peke på dette gudommelige nærværet i den fortsatte skapelsen, skjer dette kun unntaksvis i mitt materiale. Beskyttelsesaspektet i *creatio continua* er i mitt materiale snarere knyttet opp mot bilder som ”Guds hender” og ”Gud som bærer menneskene gjennom livet”. De norske prestenes gudsbilder er således mer generelle enn de svenske på dette punkt, i den betydning at de retter seg mot guddommen generelt og ikke eksplisitt mot Den Hellige Ånd.

Medmennesker

Menneskesynene i andaktene analyseres i neste kapittel, mens fokuset nå er på skapelsesteologien – og fremstillingen av medmennesker som Guds gode gaver.

²¹² Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 281.

Avdøde kommer i en særstilling i beskrivelsen av andre mennesker som Guds gode gave til oss. Dette gjelder spesielt i minneordene, men også i andaktene velger mange prester å takke – på vegne av de pårørende – for avdødes liv. I det følgende eksemplet gis denne takken, som innbefatter både avdøde og avdødes ektefelle, en spesifikk skapelsesteologisk tydning som ligger nær inntil utlegningen av 1. trosartikkel i Luthers *store katekisme*.

Velsignelse er et gammelmodig uttrykk, men det betyr egentlig goder som Gud gir oss og som gjør oss rike. (...) Mat og klær, en trygg og god heim. Det er Herrens velsignelse. En trofast ektefelle og en kjærlig far. En god bestemor som dere kunne gå til med alt. En oldefar som fulgte med og gledet seg over dere. Det er Herrens velsignelse (andakt 37).²¹³

Jeg kommer tilbake til prestenes omtale av velsignelsen nedenfor, men allerede hos denne presten identifiseres velsignelsen som Guds gode gave. Og sentralt i denne sammenheng er beskrivelsen av at medmennesker (den trofaste ektefelle, kjærlig far og god bestemor) er til velsignelse for den aktuelle familien. Og velsignelsen tolkes eksplisitt som ”gode gaver Gud gir oss”.

At prestene i så stor grad omtaler særskilt *creatio continua*, men også *creatio originalis*, fører til en gjennomgående positiv omtale av det dennesidige. I det følgende eksemplet knyttes denne tanken opp mot selve gravferdsliturgien:

Gravferdsritualet vårt bæres av denne Guds kjærlighet til mennesket – i hele den spennvidde livet vårt har. I det de tre spadene med jord treffer kisten, kommer dette så tydelig fram: Av jord har du kommet. Livet fikk vi av Gud. Han vil livet, og uansett hvor lenge vi får ha det, hviler det i hans hender (andakt 49).

Prestenes omtale av døden er gjenstand for analyse i neste kapittel. Det er imidlertid vesentlig for forståelsen av skapelsen, å understreke allerede på dette stadiet at det store flertallet av prester ikke søker å knytte det som oppleves som ondt eller vondt i denne verden direkte til Gud. Gud fremstilles som skaper av livet i positiv forstand; ikke som skaper av det vonde livet fører med seg, men snarere som en som har omsorg for menneskene også i disse stundene. Det er således illustrerende at den ovenfor nevnte presten fortsetter omtalen av den andre skuffen med jord på følgende måte: ”En gang skal vi dø. Det er det forunderlige og vanskelige med livet. Men vi vet at slik er

²¹³ En lignende oppramsing finnes i den store katekismen: ”Jeg mener og tror at jeg er Guds skapning, det vi si: at han har gitt meg (...) mat og drikke, klær, levebrød, kone og barn, hus og gård osv.” Luther, M. *Verker i utvalg*. Bind V, (1982), ss. 293.

det. Men også da tar Gud vare på oss” (andakt 49). Denne presten omtaler Gud som den som vil livet og som skjenker menneskene gode gaver, men Guds omsorg avgjøres likevel ikke av disse gavene. Også der de gode gavene faller bort, i siste instans i møte med døden, hevder presten at ”Gud tar vare på oss”. Selv om Guds gode gaver er et sentralt element i omtalen av Gud som skaper, er altså ikke gaveelementet avgjørende for en positiv omtale av Gud. Det samme temaet finnes ovenfor i andakt 41, der takken til Gud fastholdes på tross av det som oppleves som tungt i møte med det aktuelle dødsfallet.

Konklusjonen blir dermed at prestene uttrykker forholdet mellom Gud og det skapte – eventuelt Guds gaver – på to ulike måter. I de tilfelle der størrelser som naturen, tiden og medmennesker omtales som gode gaver, benyttes disse gavene for å vise at Gud – som har skjenket disse gavene – også er god. Der trekk ved de samme størrelsene ikke omtales som gode gaver, eller hvis de sågar omtales i negative ordelag, knyttes imidlertid ikke egenskapene ved naturen, tiden og medmennesker til Gud. I disse tilfellene er det snarere slik at prestene hevder at Gud bevarer menneskene på tross av det som oppleves negativt. Her kan håpet om etterlivet positivt speile det som oppleves vondt i dette livet (jmf. andakt 40 hvor himmelen beskrives som et sted hvor det ikke finnes krig, sykdom eller noe vondt). Det må imidlertid understrekes at prestene i størst grad vektlegger skaperverkets gode gaver i omtalen av *creatio originalis* og *creatio continua*, mens situasjonen, som jeg skal komme tilbake til, er annerledes der prestene vektlegger andre teologiske aspekter enn de skapelsesteologiske.

4.2.2 Skapelsen som kjærlighetshandling

Det er et gjennomgående trekk ved materialet at Guds skaperegenskaper, både hva gjelder *creatio originalis* og *creatio continua*, beskrives sammen med Guds kjærlighet. I denne sammenheng vektlegger prestene at menneskene kan være trygge i møte med skaperen som elsker skaperverket generelt og menneskene spesielt. En prest uttrykker det slik:

Gud har skapt alle skapninger, alt som lever og er til. Gud elsker hele sitt skaperverk. Derfor ser han også til oss, sine skapninger på jorden. Han har omsorg for hvert eneste menneske på jorden (andakt 5).

En annen prest understreker at den kjærlige skaperakten medfører at Gud har forståelse for menneskers kår:

Gud har skapt oss til seg selv og elsker oss alle. Gud tegnes for oss med følelser og forstand. Gud forstår godt hvordan det er å være menneske, både når dagene er gode og når dagene er vonde (andakt 14).

Hos disse prestene skaper kjærlighetsattributtet en nærhet mellom Skaperen og menneskene som ikke er til stede i like stor grad der Skaperen eller skapelsen omtales uten at kjærligheten nevnes. Denne nærheten benytter prestene hovedsakelig i forbindelse med det som kan oppleves vondt og vanskelig. For selv om naturen, tiden og medmennesker fremstilles som Guds gaver til menneskene, og selv om det hevdes at Gud elsker skaperverket, er det ikke slik at prestene hevder at livet kun er fylt av gode dager. Sitatene ovenfor viser at det snarere er slik at Gud i særlig grad er der for menneskene med sin kjærlighet når livet er vondt, som i den aktuelle gravferden:

Korset symboliserer selve livet, livet hjemme hos Gud. Derfor tegnes det over både det lille nyfødte barnet som blir døpt, og det tegnes over de sørgende og over kista ved begravelse. Guds kjærlighet omslutter hele livet, fra vugge til grav. Og vi vokser aldri ut av den, vi blir aldri for gamle for den, og vi er aldri for små for Guds kjærlighet. (andakt 34).

Det er likevel slik at flere prester vektlegger at Guds kjærlighet har en positiv innvirkning på menneskers liv. Særlig aktuelt i så henseende er tanken om at Gud bærer menneskene gjennom livet: ”Guds kjærlighet utfordrer oss! Den utfordrer meg i livet her og nå. Den kaller oss til et liv i etterfølgelse, til tro, håp og kjærlighet. Guds kjærlighet bærer oss gjennom livet!” (andakt 21). Den samme presten knytter tidligere i talen Guds kjærlighet direkte til håpet: ”Guds kjærlighet sprenger alle grenser og gir oss håp og trygghet i livene våre” (andakt 21).

Enkelte prester fremhever at Gud i sin kjærlighet er delaktig i denne verdens lidelser. Tanken om at Gud er med-lidende²¹⁴ i denne verden skal jeg komme utførlig tilbake til i presentasjonen av prestenes omtale av korshendelsen, men det er interessant at en prest tar for seg dette temaet allerede i omtalen av Gud som skaper. I møte med et særlig vanskelig dødsfall spør han om ikke Gud blir sliten av lidelsen i skaperverket. Presten starter andakten med et sitat fra dikteren Tor Jonsson, som tematiserer Gud som skaper:

²¹⁴ ”Med-lidende” benyttes enkelte steder i avhandlingen for å skille dette begrepet fra medlidende. Det er nødvendigvis et stort sammenfall mellom disse begrepene, men med ”med-lidende” ønsker jeg å understreke at Gud *lider med* mennesker. Medlidenhet forstår jeg som medfølelse eller innlevelse i andres vanskeligheter, og Gud kan således være medlidende uten å lide. Med andre ord kan Gud være medlidende og fremdeles *impassibel* (en impassibel Gud er en Gud som ikke kan utsettes for lidelse), mens en med-lidende Gud er *passibel*. Dette kommer jeg nærmere inn på i analysen av korshendelsen og Moltmanns teologi.

Var eg ein Gud
ville eg skapa
kjærleik og død
berre kjærleik og død (andakt 13).²¹⁵

Og senere skriver han:

Av og til tenker jeg den vanskelige tanken: så trett Gud må være. Så uendelig sliten han må være av å bære menneskenes liv – av å elske mennesker som gråter, som er redde og som strever med å nå frem til hverandre (andakt 13).

Det må understrekes at sitatet ikke er representativt for hovedvekten av materialet, da andaktene i møte med normale dødsfall hovedsakelig beskriver *creatio originalis* og *creatio continua* ved hjelp av positivt ladede begreper der fellesskapet mellom Skaperen og skaperverket vektlegges. Det er likevel interessant å merke seg at sitatet ovenfor kan tolkes dit hen at presten hevder at Gud allerede fra skapelsen har omsorg for mennesker i den grad at Gud selv utsettes for lidelse. For denne presten påstår at Gud blir ”uendelig sliten” av lidelsen i skaperverket.

4.2.3 Jesu jordiske liv: guddommen som en del av det skapte

14 prester omtaler andre aspekter ved Jesu jordiske liv enn korshendelsen i andaktene. Seks av disse prestene fokuserer på selve inkarnasjonen, og her vektlegges verdien av at Gud ble menneske. ”Det er miskunn at han [Gud] sendte sin Sønn for å bli menneske som oss.” (andakt 26). Disse prestene trekker ikke nødvendigvis frem spesifikke trekk ved Jesu jordiske liv, men bruker inkarnasjonen enten for å betone verdien av at Gud handler ovenfor oss eller for å fremheve verdien av våre jordiske liv. Et eksempel på at menneskets storhet knyttes til inkarnasjonen, er:

I jula feirer vi at Gud selv ble menneske. Så stort og viktig er menneskelivet. Gud har skapt Guttorm, vært glad i ham og gått med ham gjennom hele livet. Gledet seg sammen med ham når livet har vært godt, og hatt det vondt sammen med ham når livet har vært vondt” (andakt 18).

²¹⁵ Da dette er et diktsitat av Tor Jonsson, problematiserer jeg ikke videre at presten (dog via Johnsson) hevder at Gud har skapt døden. En tolkning av at Gud har skapt døden bryter til orientering med prestens egen omtale av begrepet død, senere i andakten: ”Ordet død er meningsløs[t]. Det finnes intet element i den kristne tro som har rett til å tro at det bak Anders sin død ligger gjemt en slags hemmelig guddommelig mening”(andakt 13). Dette sitatet er for øvrig gjenstand for analyse i neste kapittel.

Betydningen av menneskelivet knyttes her direkte til inkarnasjonen (siden menneskelivet er viktig, ble Gud menneske), og denne påstanden følges av en vektlegging av den fortsatte skapelsen. I den forbindelse fremkommer det at Gud har hatt det vondt sammen med avdøde.

Åtte prester bruker hendelser fra Jesu jordiske liv for å vektlegge at han er nær oss mennesker. Et illustrerende eksempel er følgende sitat:

Når jeg leser i Det nye testamente om Jesus, så ser jeg en som ser og lytter og er til stede og som bruker tid. Stadig prøver disiplene å skjerme ham, opptre som bodyguard for Jesus. For han trengte også å trekke seg tilbake og lade batteriene. Men for Jesus var enkeltmenneskene så viktige at han kunne gi avkall på nattesøvn for å være nær mennesker. (andakt 39).

Her fremstilles den jordiske Jesus som et virkelig menneske, som trenger nattesøvn for å lade batteriene. Men det hevdes også at han kunne gi avkall på dette for å være nær mennesker, og således benyttes historien om den jordiske Jesus for å skape en nærhet mellom Gud og menneskene. I denne gruppen nevnes det som regel konkrete hendelser fra evangeliefortellingene. Fem av prestene kommenterer eksplisitt at Jesus selv opplevde sorg, smerte og fortvilelse i sitt jordiske liv forut for korshendelsen. ”Jesus opplevde selv at mennesker han var glad i døde, og han opplevde å bli sviktet. Han vet at smerte er vondt” (andakt 36). Flere prester i denne gruppen refererer til Johannes 11 og Jesu sorg over å miste Lasarus.

Midt mellom anklagene om at han kunne kommet før og helbredet, og at han skulle rope Lasarus ut av graven, står det: Jesus gråt. Sammen med dem som sørget. Det sier meg noe om at jeg er sett (andakt 15).

Det siste sitatet er illustrerende for denne gruppen, da Jesu sorg over Lasarus benyttes for å hevde at Gud også ser pårørende som har mistet en av sine. Det at Gud ved Jesus selv har opplevd sorg i sitt jordiske liv, benytter prestene til å hevde at de som sørger i dag ikke er alene, men at de er sett av Gud.

Jeg leser andaktenes omtale av Jesu jordiske liv i nær sammenheng med det jeg i omtalen av korshendelsen kaller *lidelsen og døden som solidaritetserklæring*. Et sentralt punkt er at prestene hevder at Jesus lider i kjærlighet. Dette medfører at de hevder gudskjærligheten ikke umuliggjør lidelsen, det er snarere slik at de hevder at Gud er med-lidende på grunn av sin kjærlighet til det skapte. En prest uttrykker det

slik: ”Jesus møter oss med uforbeholden kjærlighet og nåde. Han vet hva venner og familie betyr. Han vet hva sorg, tap og smerte er. Jesus opplevde dette selv” (andakt 17). Slik jeg leser omtalen av Jesu jordiske lidelser i andaktene, forkynner prestene her håp på to delvis overlappende måter. For det første bekrefter de at det jordiske livet er av verdi – og sorg blir dermed en naturlig reaksjon på tapet av en verdifull neste. Jesu gråt over Lasarus brukes dermed som et (forbilledlig) eksempel som bekrefter de pårørendes (eventuelle) sorg over avdøde. For det andre understreker prestene at de pårørende ikke er alene i deres sorg, men at Gud forstår deres situasjon og lider med dem i sorgen. Prestene som understreker Guds forståelse holder i flere tilfeller andakter i møte med vond og brå død. Som jeg skal komme tilbake til i omtalen av korshendelsen, viser dette at prestene vektlegger guddommens med-lidelse i de tilfeller der de har grunn til å anta at de pårørende er i særlig stor sorg.

4.2.4 Guds velsignelse

Seks prester nevner begrepet velsignelse i andaktene. I tillegg bruker en prest begrepet i forbindelse med minneordet, slik at i alt syv prester har en eksplisitt omtale av Guds velsignelse i materialet. En starter andakten med den aronittiske velsignelse, og nevner velsignelsen videre tretten ganger, deriblant med følgende sitat:

Velsignelsen er en tilsigelse av Guds nærvær. Den som blir velsignet blir omsluttet og omfavnet av Gud. Og når velsignelsens ord lyder, da gjelder den alle – ja, den omfavner både levende og døde. Når velsignelsens ord lyder da lyser Guds ansikt over oss. (...) ... når velsignelsens ord lyder, så tegnes samtidig korsmerket, korsets tegn. Dermed hører velsignelsens ord og korset sammen. Velsignelsens ord går gjennom korset omtrent slik som lyset går gjennom et prisme. Når velsignelsens ord går gjennom korset – Jesu kors – da ser vi at Gud er nær hos oss også i det som [er] vondt og vanskelig i livet (andakt 5).

Denne presten tolker velsignelsen som et nærvær av Gud. Dette gudsnærværet, som ifølge presten gjelder for alle mennesker (både levende og døde), forkynnes ved bruk av kroppslige metaforer. Med utgangspunkt i den aronittiske velsignelsen, inkludert liturgens velsignelsespositur, taler presten om Guds ansikt som lyser over oss og det å bli omfavnet av Gud. Et annet sentralt poeng i andakten er den nære forbindelsen mellom velsignelsen og korset, og siste setning i sitatet understreker at velsignelsen dermed også innbefatter at Gud er nær i det som oppleves vondt og vanskelig.

En annen prest taler over Ordspråkene 10:22 ”Det er Herrens velsignelse som gir rikdom, eget strev legger ingenting til,” og han hevder følgende: ”Velsignelse er et

gammelmodig uttrykk, men det betyr egentlig goder som Gud gir oss og som gjør oss rike” (andakt 37). Denne presten, som også er sitert ovenfor under overskriften ”medmennesker”, vektlegger en nær forbindelse mellom Guds velsignelse og Guds gode gaver. Men også han bruker velsignelsen til å omtale det som oppleves vondt og vanskelig: ”Den som sørger og kjenner seg fattig, er samtidig rik, for han har erfart Guds velsignelse” (andakt 37). Presten understreker således at Guds gaver, medmennesker inkludert, gjør oss rike, og at det er mulig å fastholde denne rikdommen selv i møte med død og sorg.

En tredje prest vektlegger betydningen av at den aronittiske velsignelsen benyttes som avslutning på gravferdsliturgien:

Og altså til slutt, når livet ender og det er begravelse, nå når alle dere er samlet i savn og gråt over Kåre, en far, bestefar, bror, venn, svoger, som ikke lenger er her, da blir også korset tegnet over oss. Jeg skal gjøre det også i dag, som alltid, før vi går fra hverandre på kirkegården. Jeg tegner korset over alle oss, og lyser velsignelsen over oss. Korset er kristendommens viktigste symbol, og det er kanskje det viktigste symbol vi bærer med oss gjennom livet. (andakt 34).

Også denne presten understreker at velsignelsen lyses over ”alle”, og at det – ved liturgens korstegning – er en nær forbindelse mellom velsignelsen og korset. Og igjen benyttes termen velsignelse i forbindelse med vonde og vanskelige temaer, i denne andakten nevnes sågar savnet og gråten over avdøde eksplisitt. En annen prest, som har ”Guds hender” som gjennomgående tema i andakten, sier følgende: ”Jeg vet ikke en gang rekkevidden av dette, å få være i Guds hånd! Det er en enorm velsignelse! Gud har hender med under i seg! Disse hendene ble en gang korsfestet! (andakt 23). I denne andakten er det ikke den aronittiske velsignelse som benyttes for å sammenkoble velsignelsen og korset, men det er Guds hender som – i kraft av å ha blitt korsfestet – er til velsignelse for oss mennesker.

De ovenfor nevnte sitatene viser at velsignelsen har en sentral plass i de andaktene der begrepet benyttes eksplisitt. Prestene benytter velsignelsen både til å omtale Guds gode gaver til menneskene (som medmennesker), og til å trekke frem vonde og vanskelige temaer i forbindelse med sorg generelt og de aktuelle gravferdene spesielt. For å understreke det siste punktet nevner flere av prestene den nære forbindelsen mellom velsignelsen og korset. Her er det et interessant skille mellom skapelsesteologien generelt og den eksplisitte bruken av velsignelsesbegrepet i andaktene. For mens prestene hovedsakelig konsentrerer seg om positive temaer i

omtalen av Gud som skaper og det skapte, vektlegges også vonde og vanskelige sider ved menneskelivet der Guds velsignelse (og korset) tematiseres eksplisitt. Dette trekket ved materialet kan tyde på at prestene i større grad trekker frem vonde og vanskelige temaer der korshendelsen også tematiseres.

Selve termen velsignelse kan ikke sies å være dominerende i materialet, og brukes kun av syv prester. Det er imidlertid flere trekk ved materialet som støtter påstanden om at prestene likevel vektlegger Guds velsignelse i stor grad. For det er nærliggende å tolke kombinasjon av at Skaperen skjenker mennesket gode gaver og at han gjør dette i kjærlighet, dit hen at Gud velsigner mennesket. Dette har støtte i materialet i og med at det som prestene fremholder som Guds velsignende gaver i dette livet – som medmennesker, mat, hus etc., er de samme gavene som Luther fremholder i utleggelsen av den fortsatte skapelsen. Hvis disse elementene tolkes som en del av velsignelsesbegrepet, omfatter omtalen av den fortsatte skapelsen i stor grad velsignelsesforkynnelse. Dette gjelder således ikke kun de syv prestene som omtaler velsignelsesbegrepet eksplisitt, men også prester som fremholder Guds gaver i forbindelse med omtalen av medmennesker, naturen og tidsaspektet (se kap. 4.2.1).

Med denne definisjonen synes det klart at velsignelsen ikke kun tematiseres der den nevnes eksplisitt i materialet, men at den også omfatter store deler av hva jeg tidligere har omtalt som *creatio continua*. Uten at termen nevnes eksplisitt, kan det av den grunn ligge implisitt hos en rekke prester at de ovenfor nevnte gavene Gud gir menneskene nettopp gis til velsignelse for enkeltmennesker. Særlig er dette tilfellet i den utstrakte bruken av gammeltestamentlige salmer, eksemplifisert ved at 15 prester leser Salme 23 eller 121 i tekstlesningene før andakten og at fem prester også siterer disse salmene i andaktene. Dernest finnes det i materialet formuleringer som ligger tett inntil velsignelsen. Dette gjelder shalombegrepet²¹⁶ og ulike fredssønsker eller fredshilsener, der den vanligste formuleringen også i andaktene er: ”I dag lyser vi fred over Nina. Og over dere (andakt 14)”. Jeg har vist i omtalen av minneordene at det å lyse fred over avdøde og/eller pårørende er nært sammenknyttet med velsignelsen, selv om fredsløsning ikke er forbeholdt teologien eller kirken. I materialet finnes det også en bruk av Guds ”*miskunn*” som – på tross av termenes ulike betydning – er delvis overlappende med en vid forståelse av begrepet Guds velsignelse. Fem prester taler

²¹⁶ Ferdinand Ahuis, som er presentert i første kapittel i forbindelse med kasualiadebatten, ser med noen distinksjoner en klar sammenheng mellom shalombegrepet og velsignelsen – en sammenheng som også har betydning for kasualiahandlinger som begravelsen. Se Ahuis, F. *Der Kasualgottendienst* (1985), ss. 148-150.

om Guds miskunn med utgangspunkt i 1. Peter 1:3, og det følgende eksemplet er av særskilt interesse i vår sammenheng: ”Så lyder der eit lova vere, for Guds miskunn som kan vere den raude tråden i livsforteljinga, for vona som kan lyse over eit menneskeliv og når vi tar avskil” (andakt 45). Her tolkes Guds miskunn nettopp som det som lyser over mennesket når vi tar avskjed, på samme måten som velsignelsen lyses over avdøde og pårørende under punkt 21 i Den norske kirkes ordning for gravferd. Når jeg nedenfor kommer tilbake til velsignelsen, vil jeg også ta med prester som har en slik velsignelsesforkynnelse uten å benytte begrepet eksplisitt. Og den foreløpige konklusjonen er dermed at skapelsesteologiske gudsbilder, som innbefatter en vid definisjon av Guds velsignelse, er markant til stede i materialet – mens den eksplisitte bruken av begrepet velsignelse kun forekommer hos syv prester.

4.2.5 Hvem henvender prestene seg til der Gud som skaper omtales?

Som sitatene ovenfor viser, er det klart mest utbredt at prestene henvender seg til forsamlingen med 1. person flertall i forkynnelsen av skapelsesteologiske gudsbilder. Som redegjort for i omtalen av minneordene, finnes det to varianter av dette vi-et som er delvis overlappende: *vi som er til stede under gravferden* og *vi som kjente avdøde*. Begge disse variantene er eksempler på inkluderende tiltaleformer der prestene henvender seg til alle de pårørende. Følgende sitat er allerede kommentert ovenfor, men benyttes igjen for å illustrere denne tiltaleformen: ”Guds kjærlyghet omslutter hele livet, fra vugge til grav. Og *vi* vokser aldri ut av den, *vi* blir aldri for gamle for den, og *vi* er aldri for små for Guds kjærlyghet” (andakt 34).²¹⁷ Det forekommer imidlertid også at prestene henvender seg til en liten gruppe av pårørende i forkynnelsen av Gud som skaper og opprettholder. Da materialet går i en tydelig retning på dette punkt, mens dette ikke er tilfellet for omtalen av korshendelsen, vil jeg vente med å trekke inn relevant homiletisk litteratur som kan belyse andaktenes tiltaleform. Hva gjelder tiltaleformen i forbindelse med omtalen av Guds som skaper, er den inkluderende – i den betydning at den ikke skiller mellom tilhøreren (med det unntak at det kan skilles mellom de pårørende etter hvor godt de kjente avdøde).

4.2.6 Skapelse og håp

I omtalen av Gud som skaper bekrefter flertallet av prestene at Gud vil livet og at han i sin kjærlyghet har omsorg for det han har skapt. Håpet er av allmenn karakter i den betydning at håpet forkynnes i vi-form til alle pårørende, eventuelt til avdøde og alle

²¹⁷ Kursiveringene er mine egne.

som er til stede i begravelsen. I den grad Gud som skaper og opprettholder benyttes for å forkynne håp, er dette dermed et tydelig inklusivt håp.

Håpsforkynnelsen i de delene av andaktene som omhandler skapelsen har to delvis overlappende kjennetegn. For det første knyttes håpet i større grad til *creatio continua* enn *creatio originalis*, selv om disse ulike delene av skapelsen også er nært sammenknyttet i materialet. Og for det andre rettes håpet hovedsakelig mot de pårørendes nåtidige liv. Det jeg ovenfor har omtalt som velsignelsesforkynnelse kombinerer disse to kjennetegnene, i og med at prestene her tar utgangspunkt i den fortsatte skapelsen for å forkynne håp til de etterlatte. Det må dog understrekes at materialet ikke er entydig på dette punkt. Det finnes klare eksempler som nyanserer dette bildet, da naturen hos et mindretall av prestene brukes som et bilde på det hinsidige på en slik måte at det skapte gir håp også for fremtiden. Det er i denne sammenheng interessant å vise at Aggedal finner det samme i sin svenske og finlandssvenske undersøkelse, der han argumenterer for at naturen blir et bilde på det kristne håpet. Dette håpet knytter han ikke kun til det skapte, men også direkte til Gud som skaper: Under overskriften ”Naturen en bild för hopp”, skriver han følgende: ”För dessa präster tycks det vara viktig att beskriva Gud som skapelsens Gud och att Gud är en realitet som människan genom naturen åtminstone kan ana”.²¹⁸

At håpet i større grad knyttes til *creatio continua* enn *creatio originalis*, fremkommer av den sterke vektleggingen av at Gud har omsorg for og bærer mennesker gjennom livet. Disse gudsbildene, som ofte konkretiseres ved omtalen av Guds hender, benyttes til å forkynne håp om at Gud også vil fortsette å ha omsorg for de pårørende i dagene som kommer. I omtalen av Gud som skaper er håpet dermed hovedsakelig av dennesidig karakter og rettet mot de pårørende. En argumentasjon som er illustrerende for materialet sett under ett, og som viser at vektleggingen av *creatio continua* baserer seg på *creatio originalis*, er følgende konstruerte formulering: ”vi kan ha håp om et godt liv i fellesskap med Gud og nesten fordi Gud har skapt verden”. Dette håpet forkynnes som en trøst til de pårørende, og det understrekes at fellesskapet mellom de pårørende, og fellesskapet mellom mennesker og Gud, lever videre på tross av de aktuelle dødsfallene. I denne forkynnelsen vektlegges den tette forbindelsen mellom skapelsen og kjærligheten. Følgende eksempel illustrerer dette:

²¹⁸ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 254.

Den kjærlighet som Gud hadde i begynnelsen, da visdommen lekte ved verdens skapelse, den kjærlighetshandlingen han hadde da han skapte alt fullkomment og satte mennesket til å råde over sitt skaperverk, den kjærlighet er virksom mellom oss også i dag! (andakt 27).

Den sterke vektleggingen av *creatio continua* og Guds gode gaver til menneskene, særskilt naturen og medmennesker, gir seg det utslag at andaktenes skapelsesteologi får et nåtidsaspekt som hos enkelte prester kommer på bekostning både av fortiden og fremtiden. Dette medfører at håpet får et dennesidig preg der de pårørendes situasjon her og nå har forrang. Et eksempel på dette finnes hos en prest som hevder følgende: ”Gårsdagen er forbi, morgendagen har ingen sett, men i dag hjelper Herren” (andakt 31).

Som nevnt ovenfor finnes det imidlertid også eksempler på at gudsbilder med den skapende, kjærlige Gud benyttes der håpet har en hinsidig karakter. Her er ikke håpet kun for de pårørende, men også for avdøde. En prest som taler over 1. Kor 13 med kjærligheten som det gjennomgående temaet, velger å avslutte andakten på følgende måte:

For Gud ønsker fellesskap med sine skapningar. (...) Dette er det sterkaste kjærlighetsbåndet verden har sett. Og det knytter oss til det fellesskapet Gud opprinnelige skapte oss til, og det rekker ut over dødens grenser, langt inn i evigheten (andakt 9).

Presten vektlegger her at det opprinnelige fellesskapet med Gud, er et fellesskap som varer ut over dette livet. Det er en nærliggende tolkning at presten her vektlegger sammenhengen mellom skapelsen og gudsriket, da presten like før taler om den dagen ”me skal møte Jesus ansikt til ansikt” (andakt 9). I tillegg har jeg gitt eksempler på at skaperverket brukes som et bilde på *creatio nova*, og at dette bildet hos presten brukes i en eksplisitt uttalt hinsidig håpsforkynnelse.

4.2.7 Moltmanns skapelsesteologi

Jeg vil nå analysere skapelsesteologien i andaktene i lys av Moltmanns eskatologisk orienterte skapelsesteologi. I denne sammenheng er det vesentlig å minne om de metodiske utfordringene med henhold til å sammenligne korte manuskript fra et utvalg prester i Den norske kirke med det lange og innholdsrike forfatterskapet til en teolog som Moltmann. Like vesentlig er det å minne om at det, etter mitt syn, er nødvendig med en slik kontinuerlig dialog mellom systematisk og praktisk teologi – samt at jeg i denne sammenligningen foretar det andre trinnet i Dan Brownings praktisk-teologiske modell.

Jeg tar først utgangspunkt i sentrale element ved Moltmanns treenighetslære for å forstå hans skapelsesteologi (treenighetslæren vil for øvrig også tematiseres i analysen av korshendelsen), der jeg redegjør for den pneumatologiske skapelsen. Dernest ser jeg Moltmanns skapelsesteologi i lys av begrepet velsignelse, og etter dette trekkes sentrale teologer fra kasualiadebatten inn i den pågående dialogen mellom Moltmann og prestene. Jeg vil da argumentere for at det å lese prestenes skapelsesteologi i dialog med Moltmann, kan gi ny innsikt i bruken av ”velsignelsesforkynnelse” i kasualiahandlinger (og mer spesifikt, forkynnelse ved gravferd).

Pneumatologisk skapelse

Jürgen Moltmann fremstiller skapelsen ved hjelp av trinitariske og fremfor alt pneumatologiske termer, da han hevder at det trinitariske gudsfellesskapet allerede fra skapelsen er en kjærlighetshandling der det skapte får del i det guddommelige fellesskapet. Av den grunn tar også jeg utgangspunkt i Moltmanns treenighetslære for å få frem sentrale trekk ved hans skapelsesteologi. Det må imidlertid presiseres at jeg ikke fremstiller Moltmanns forståelse av treenighetslæren i sin helhet i denne sammenheng, men de delene som kan tydeliggjøre sentrale trekk ved skapelsesteologien.²¹⁹ I forordet til *God in Creation* redegjør Moltmann for sitt prosjekt på følgende måte:

²¹⁹ Dette medfører at jeg ikke redegjør for enkelte kontroversielle deler av Moltmanns konsepsjon. Jeg velger for eksempel ikke å skille mellom Moltmanns forståelse av ”evolution” og ”creation”. For en kritisk kommentar til Moltmanns bruk av disse begrepene, se Bergmann, S. *Creation Set Free* (2005), ss. 212-213. Det største ankepunktet mot Moltmanns treenighetslære har vært at han, iallfall tidlig i forfatterskapet, ser ut til å likestille den immanente og den økonomiske treenigheten (den treenige Gud i seg selv og den treenige Gud slik han åpenbarer seg for menneskene). I den grad dette er av interesse for denne undersøkelsen, drøftes denne sammenkoblingen nærmere i analysen av korshendelsen.

By the title 'God in Creation' I mean God the Holy Spirit. God is 'the lover of life' and his Spirit is in all created beings. In order to understand this, I have dropped the earlier divisions of theology, which followed the pattern of the three articles of the Apostles' Creed. Instead I have interwoven these three articles together in a Trinitarian sense so that I was able to develop a pneumatological doctrine of creation.²²⁰

Moltmann distanserer seg fra en forståelse av at skaperen som "Gud Fader," ved å trekke pneumatologien inn som et sentralt element ved skapelseslæren. Han tar avstand fra det modalistiske synet der Faderen, Sønnen og Helligånden er ulike "modes of being"²²¹ som den ene Gud gir seg til kjenne gjennom. Som et alternativ til denne forståelsen, tar Moltmann primært utgangspunkt i de tre ulike personene for dernest å tale om Guds enhet. I denne forbindelse kritiserer Moltmann sine tidligere læremestre.²²² Mens treenigheten hos Karl Barth og Karl Rahner ifølge Moltmann forklares ved hjelp av Guds (suverenitet og) enhet, snur Moltmann om på denne tradisjonelle fremstillingen ved å forklare Guds enhet med utgangspunkt i treenigheten.²²³ Han kan imidlertid sies å vektlegge treenigheten i enda større grad der han kritiserer selve det monoteistiske gudsbildet. Et sterkt monoteistisk gudsbilde regner han som "ukristelig" da et slikt system kan tillate seg å ha forestillinger om Gud uten Kristus, og som en konsekvens av dette også forestillinger om Kristus uten Gud. Av den grunn hevder Moltmann at "the doctrine of the Trinity is (...) the Christianization of the concept of God".²²⁴

Moltmanns tar i sin treenighetslære utgangspunkt i relasjonene mellom Faderen, Sønnen og Helligånden:

According to the Christian doctrine of the Trinity, the three divine Persons exist with one another, for one another and in one another. They exist in one another because they mutually give each other space for a full unfolding. By existing mutually in each other, they form their unique trinitarian fellowship. That is (...) the innermost and

²²⁰ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. [Preface] XIV. Moltmann understreker dette poenget senere i boka, der han hevder: "without a pneumatological doctrine of creation there cannot be a Christian doctrine of creation at all". Samme verk, s. 99.

²²¹ I delkapitlet "person and Relation", i *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], kritiserer Moltmann det klassiske modalistiske utgangspunktet der Gud fremstilles som "one God in three masks". Og han hevder følgende: "... the trinitarian Persons are not 'modes of being'; they are individual, unique, non-interchangeable subjects of the one, common divine substance, with consciousness and will. Each of the Persons possesses the divine nature in a non-interchangeable way; each presents in his own way", s. 171.

²²² Se Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], ss. 139-148. Moltmann hevder her at Karl Barth og Karl Rahner, tross sitt uttalte trinitariske utgangspunkt, likevel vektlegger den ene suverene Gud i så stor grad at de står i fare for å ende opp med et modalistisk syn lik Sabellian (f. ca 215): "But Sabellian modalism – or, to be more precise, Idealistic modalism – is what Rahner himself is in danger of, like Schleiermacher and Barth." Samme verk, s. 144.

²²³ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s viii og s. 19.

²²⁴ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 132.

perfect indwelling of one Person in all. (...)Through their complete self-giving, the trinitarian Persons are 'beside themselves' and wholly in the others. Thus, mutually and together, they become the eternal dwelling.²²⁵

Her fremholder ikke Moltmann det relasjonelle aspektet som ett av flere aspekt ved Gud. Gud er i seg selv relasjonell, og Faderen, Sønnen og Helligånden er dette fellesskapet i hverandre. Fremhevelsen av det indre trinitariske fellesskapet, også på bekostning av omtalen av Gud som absolutt subjekt, får Sigurd Bergmann til å hevde at "Moltmann confronts the understanding of God as absolute subject with that of God as perfect community".²²⁶ Selv om Gud hos Moltmann er relasjonell i den betydning at Gud er et treenig fellesskap, så er også de ulike personene i treenigheten mer enn relasjonene. At personene i treenigheten er relasjonelle, og at dette aspektet tillegges avgjørende betydning, betyr således ikke at det er et en-til-en forhold mellom person og relasjon i Moltmanns treenighetslære.²²⁷

I Moltmanns skapelsesteologi er Gud både immanent og transcendent i møte med det skapte. "The God who is transcendent in relation to the world, and the God who is immanent in that world are one and the same God".²²⁸ For å forklare denne spenningen benytter Moltmann begrepet Guds *Shekinah*, Guds innpust i skaperverket. Det skapte er noe annet enn Gud, men Gud er samtidig til stede i skapelsen med sin innpust/Shekinah. Ved Guds *Shekinah* er Gud hos Moltmann med-lidende i verden allerede fra skapelsen. Moltmann henter i denne sammenheng inspirasjon fra jødisk og kabbalistisk tenkning generelt, og Frans Rosenweigs forståelse av Guds *Shekinah* spesielt. Rosenweig sier følgende i denne sammenheng: "[God] gives himself away to his people. He suffers with their suffering, he goes with them through the misery of the foreign land".²²⁹ I Moltmanns tolkning av begrepet utvides fokuset fra jødefolket til alt

²²⁵ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 298.

²²⁶ Bergmann, S. *Creation Set Free* (2005), s. 183. Hva gjelder beskrivelsen av treenigheten, kritiserer Bergmann Moltmann for formuleringen "a social doctrine of the Trinity", da formuleringen ifølge Bergmann står i fare for å overføre vår forståelse av samfunnet på forståelsen av Gud. Bergmann benytter i stedet formuleringen "The theological concept of a 'communal being' (of God)". Se samme verk, s. 282.

²²⁷ "It is impossible to say: person is relation; the relation constitutes the person. It is true that the Father is defined by his fatherhood to the Son, but this does not constitute his existence; it presupposes it. Certainly, fatherhood is a relation, a 'mode of being'. But the fact that God *is* the Father says more than merely that: it adds to the mode of being, being itself. Person and relation therefore have to be understood in a reciprocal relationship. Here there are no persons without relations; but there are no relations without persons either. The reduction of the concept "person" to the concept "relation" is basically modalistic, because it suggests the further reduction of the concept of relation to a self-relation on God's part." *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 172. Her er det tydelig at Moltmann hevder at et en-til-en forhold mellom person og relasjon medfører at treenighetslæren igjen havner i en modalisme, da personene da blir redusert til å være en tredelt "selv-relasjon".

²²⁸ Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], s. 15.

²²⁹ Sitert via Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], s. 15.

det skapte. ”The divine secret of creation is the *Shekinah*, God’s indwelling; and the purpose of the *Shekinah* is to make the whole creation the house of God”.²³⁰ Og videre i samme verk:

[God] gives himself away to the beings he has created, he suffers with their suffering, he goes with them through the misery of the foreign land. The God who in the Spirit dwells in his creation is present to every one of his creatures and remains bound to each of them, in joy and sorrow.²³¹

Denne korte fremstillingen viser at det både er vesentlige likheter og forskjeller mellom Moltmanns skapelsesteologi og andaktene. Prestene skiller seg fra Moltmann da de hovedsakelig henviser til Gud Fader i omtalen av Gud som skaper, mens det kun finnes et mulig eksempel på en sammenknytning mellom Den Hellige Ånd og Gud som skaper. Dette henger sammen med at omtalen av Den Hellige Ånd nærmest er fraværende, et trekk som også gjør seg gjeldende i skapelsesteologien. Det er, på tross av denne forskjellen mellom Moltmann og prestene, likevel vesentlige likheter på dette punkt. Både prestene og Moltmann vektlegger skapelsen som en kjærlighetshandling og en fellesskapshandling som knytter skaperen og det skapte sammen, dog er det slik at Moltmann – til forskjell fra prestene – forklarer denne fellesskapshandlingen ved hjelp av pneumatologien og Guds *Shekinah*. Ved Guds *Shekinah* er Gud hos Moltmann allerede fra skapelsen til stede som med-lidende i denne verden. Dette aspektet ved skapelsen, som sammenknytter skapelsen og korshendelsen i Moltmanns teologi, er ikke like tydelig til stede hos prestene – selv om jeg har vist at andakt 13 spør om Gud blir ”uendelig sliten” av å skape, mens det i andakt 18 står at Gud har hatt det vondt sammen med avdøde gjennom hans liv. Det er likevel slik at skapelsen og korshendelsen, og også skapelsen og Guds med-lidelse, sammenkobles hos flere av prestene som omtaler velsignelsen. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor.

Hva gjelder omtalen av Jesu jordiske liv, har jeg vist at flere av prestene beskriver Gud som med-lidende – særskilt i omtalen av Jesu gråt over Lasarus. Dette aspektet er enda tydeligere i omtalen av korshendelsen. Men allerede på dette stadiet fremkommer det at prestene taler om Sønnen, og i mindre grad Faderen, når de vektlegger guddommens med-lidelse. Prestene skiller seg dermed kun delvis fra Moltmann på dette punkt. Både prestene og Moltmann fremhever guddommens med-lidelse også utenom

²³⁰ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. [Preface] XV.

²³¹ Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], s. 15.

korshendelsen, dog med en ulik vektlegging i og med at Moltmann, til forskjell fra prestene, trekker inn pneumatologien og Guds *Shekinah*.

Mens håpet som formidles i prestenes fremstilling av Gud som skaper hovedsakelig er av dennesidig karakter, er det avgjørende for Moltmann at skapelsen er en eskatologisk hendelse. Dette betyr at skapelsen hos Moltmann ikke er en paradisaaktig urtilstand, men snarere et løfte om gudsriket. "God decides for the kingdom first of all, and then for creation. Consequently it is the kingdom that determines creation, and creation is the real promise of the kingdom".²³² I denne sammenheng har prestene dermed som hovedregel en forkynnelse som skiller seg fra Moltmanns konsepsjon. Enkelte prester, som den følgende, har likevel en forkynnelse der skapelsen peker frem mot gudsriket/etterlivet:

Dette er det sterkaste kjærlighetsbåndet verden har sett. Og det knytter oss til det fellesskapet Gud opprinnelig skapte oss til, og det rekker ut over dødens grenser, langt inn i evigheten (andakt 9).

I denne andakten knyttes skapelsen og evigheten sammen på en måte som nettopp er forenlig med en eskatologisk skapelsesteologi. Dernest har jeg redegjort for eksempler på at naturen brukes som bilde på det kommende gudsriket, eksempler Aggedal også fant i sin undersøkelse. Jeg vil dermed konkludere med at et mindretall blant prestene omtaler det skapte på en måte som også gir håpet en hinsidig karakter som har klare likhetstrekk med Moltmanns eskatologisk-orienterte skapelse.

Moltmann og velsignelsen

Moltmanns bruk av velsignelsen er sammensatt. Velsignelsen som teologisk begrep har ingen fremtredende plass i forfatterskapet. Likevel hevder han at fortellingen om velsignelsen av Jakob er av de bibelske fortellingene som har gjort sterkest personlig inntrykk på ham, og som også har formet hans teologi.²³³ Og sent i forfatterskapet omtaler han den aronittiske velsignelsen som Åndens bønn som uttrykker det livgivende gudsnærværet:

God's shining countenance is the source of the outpouring of the Spirit and of God's life, love and blessing. Make your face shine upon us and be gracious, we pray in the

²³² Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 81.

²³³ Moltmann, J. *The source of Life* (1997), ss. 1-2.

Aaronic blessing. That is the prayer of the Holy Spirit, the special, life-giving presence of God among us.²³⁴

Her omtaler Moltmann den aronittiske velsignelsen som Helligåndens bønn og som det livgivende gudsnærværet i verden. Kombinasjonen av disse påstandene blir dermed at velsignelsen er Helligåndens livgivende gudsnærvær, og det er dermed en nær sammenheng mellom Moltmanns tydning av velsignelsen og hans pneumatologiske tydning av skapelsen.

Slik jeg leser materialet er det gode grunner for å sammenligne prestenes velsignelsesforkynnelse med Moltmanns eskatologisk-orienterte skapelsesteologi. Jeg mener at denne sammenligningen kan være fruktbar da Moltmann forener skapelsen og eskatologien på en måte som også får betydning for Guds velsignelse. I *God in Creation* hevder han sågar at skapelsen må forstås eskatologisk²³⁵ og at han i sitt arbeid har “eschatologized nature”.²³⁶

Moltmann benytter Sabbaten²³⁷ i sammenkoblingen av skapelsen og eskatologien, og dette begrepet er også nyttig i tolkningen av velsignelsen. Sabbaten, som blir kalt “the crown of creation”,²³⁸ er i kraft av å være Guds dag et løfte om gudsriket som skal komme. På denne måten får også den timelige verden et løfte om evigheten: “The Sabbath is itself the presence of eternity in time, and a foretaste of the world to come”.²³⁹ Og av de grunn hevder Moltmann at Sabbaten må være et sentralt element i enhver teologisk forståelse av skapelsen:

The Sabbath is the true hallmark of every biblical – every Jewish and also every Christian – doctrine of creation. (...) It is the Sabbath which blesses, sanctifies and reveals the world as God’s creation.²⁴⁰

Der Moltmann fremhever det eskatologiske aspektet ved skapelsen i sitt sene verk, *The Coming of God*, formulerer han seg på en slik måte at det nærmest skjer en sammensmelting hva gjelder begrepene han henter fra jødisk tenkning: Guds Shekinah

²³⁴ Moltmann, J. *The source of Life* (1997), s. 13.

²³⁵ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 58.

²³⁶ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], preface to the paperback edition.

²³⁷ Igjen henter Moltmann inspirasjon fra jødisk tenkning i sin skapelsesteologi. Se Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], Preface XV.

²³⁸ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 31.

²³⁹ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 276.

²⁴⁰ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 6

og Sabbaten.²⁴¹ En videre drøfting av forholdet mellom disse begrepene faller utenfor denne undersøkelsens fokus, men det er verdt å merke at løfteaspektet og Guds medlidelse knyttes nært sammen i Moltmanns eskatologiske skapelseslære – på en måte som jeg senere skal vise ligner Moltmanns omtale av korshendelsen.

Det er Moltmanns forståelse av den eskatologiske skapelsen som etter mitt syn kan gi ny forståelse for bruken av velsignelsen både i andakten og ved gravferdsritens avslutning. Det sentrale begrepet i denne sammenheng er *løfte*. Jeg har vist at velsignelsen tolkes som en bekreftelse på at Gud har skapt verden og har omsorg for skaperverket. På samme måte som Sabbaten, kan også velsignelsen tolkes som et løfte om det kommende gudsriket. En tolkning av velsignelsen som tar høyde for løfteaspektet hos Moltmann, kan knytte skapelsen og velsignelsen nærmere Kristus og korshendelsen. At skapelsen er eskatologisk betyr for Moltmann at korshendelsen, som den avgjørende eskatologiske hendelsen, ligger implisitt i skapelsen som et løfte. ”The cross is the mystery of the creation and the promise of its future.”²⁴² Og der Moltmann arbeider teologisk med velsignelsen, er det nettopp i forhold til Kristus. Dette kommer tydelig frem i et av Moltmanns senere arbeider, artikkelen ”The blessing of Hope”.²⁴³ (2005). I denne artikkelen advarer han imot en tolkning av Guds velsignelser som ”fire from heaven”, og hevder at de heller skal forstås ut ifra løfteaspektet. I det følgende sitatet tar Moltmann riktignok for seg Åndens gaver/nådegavene i 1. Kor. kapittel 12 og 13, men sitatet er likevel representativt for Moltmanns forhold til Guds velsignelse generelt:

In them the future of Christ becomes powerful in our own present time, and we shall open ourselves for the influence of the coming Christ. In powers of the future like this we already anticipate here and now what Christ will complete on his day.²⁴⁴

Moltmann hevder her at Guds velsignelser ikke primært er ”fire from heaven”, men derimot løfter. Løftene har utgangspunkt i Kristus og korshendelsen, mens de peker frem mot det kommende gudsriket.

²⁴¹ ”The eschatological Shekinah is the perfected Sabbath in the spaces of the world. Sabbath and Shekinah are related to each other as promise and fulfilment, beginning and completion.” Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 266. Videre trekker Moltmann inn begrepet ”menuah”: The inner unity of Sabbath and Shekinah is to be found in the menuah, the rest to which God came on the Sabbath of creation and which he seeks when he desires to dwell in his creation.” Samme verk, samme sted.

²⁴² Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 91.

²⁴³ Moltmann, J. ”The Blessing Of Hope” (2005).

²⁴⁴ Moltmann, J. ”The Blessing Of Hope” (2005), s. 157.

4.2.8 Guds velsignelse og kasualiadebatten

Jeg redegjorde innledningsvis kort for at flere teologer forsvarte kirkens fortsatte beskjeftigelse med kasualiahandlinger ved hjelp av en skapelsesteologisk forankret argumentasjon med vekt på Guds velsignelse. Dette gjorde de i etterkant av Bohrens avhandling *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* (1960). Jeg viste at den tidligere professoren i GT ved Universitetet i Heidelberg, Claus Westermann, hevder at velsignelsen er av avgjørende betydning for kasualiahandlingen i boka *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968). Han hevder at det ikke finnes noen spesifikk kristen velsignelse. Velsignelsen har sitt utspring i familien, der familiens overhode velsigner hvert enkelt familiemedlem, og den er dermed heller ikke eksklusivt jødisk.²⁴⁵ Westermann viser imidlertid at velsignelsen i de gammeltestamentlige skriftene, særskilt de delene av Mosebøkene som tradisjonelt regnes inn under *Jahvisten*, omtales som Guds velsignelse, mens NT knytter Guds velsignelse sammen med Kristus. Begge disse momentene er avgjørende for Westermann. Han hevder at velsignelsen gir den allmenne skapelsen individuell karakter, da han i likhet med Harbsmeier tolker velsignelsen som skaperens handling ovenfor enkeltmennesker og deres "livsbue".²⁴⁶ Like viktig for den spesifikke kasualiahandlingen er det imidlertid for Westermann at velsignelsen skjer i Jesu Kristi navn.²⁴⁷ Kun ved å vektlegge velsignelsen både i riten generelt og talen spesielt, hevder Westermann det er mulig for prester å tale meningsfullt til enkeltmennesker i de ulike kasualiahandlingene.²⁴⁸

Jeg viste også at flere teologer har videreført Westermanns velsignelsesteologi. Ferdinand Ahuis tar utgangspunkt i det han kaller "menneskeskapelsestradisjonen" i GT.²⁴⁹ Ahuis hevder, som Westermann, at den gammeltestamentlige koblingen mellom velsignelsen og enkeltmenneskets livsløp er særlig aktuell i kasualiahandlingene som nettopp er kirkens møte med enkeltmennesker i (ofte krisefulle) overgangssituasjoner. Og velsignelsen har en særskilt rolle i begravelser da den på en særegen måte sammenkobler avskjeden og forbindelsen. "Der Segen Schafft Trennung und Verbindung zugleich".²⁵⁰ Ahuis bygger dermed videre på en utbredt tolkning av den aronittiske velsignelsens betydning for gudstjenestens avslutning, der

²⁴⁵ Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968), s. 114.

²⁴⁶ Harbsmeier, E, *For festens skyld* (1990) s. 35.

²⁴⁷ Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968), ss. 113 - 114.

²⁴⁸ I denne påstanden ligger det hos Westermann en implisitt kritikk av strengt soteriologiske kasualiaprekener, en kritikk vi skal komme tilbake til senere.

²⁴⁹ Ahuis, F. *Der Kasualgottensdienst* (1985).

²⁵⁰ Ahuis, F. *Der Kasualgottensdienst* (1985), s. 174.

utgangen og løsrivelsen kombineres med velsignelsens symbolske håndspåleggelse.²⁵¹ Av den grunn hevder Ahuis at prestene ved å fokusere på velsignelsen har et godt utgangspunkt for å forkynne livsmestring, herunder håp og trøst, da en slik forkynnelse møter de pårørendes følelser som både kan romme sorgen over avskjeden og håpet om fortsatt fellesskap.

Westermann benytter seg av den britiske språkfilosofen J. L. Austins ideer om språket som språkhandlinger. For Austin er ikke språket en passiv beskrivelse av fenomener, men det er i seg selv handling som er med på å påvirke fenomenene. Velsignelsen kommer inn under hva Austin kaller *behabitives*, som er en svært sammensatt gruppe språkhandlinger, men som skiller seg fra *verdictives* ved at det ikke følger en (doms)avgjørelse om at noe skal bli på den ene eller andre måten.²⁵² Han nevner velsignelsen som eksempel på en talehandling som utføres i ønskeform.²⁵³ I sin teologiske bruk av Austins språkfilosofi, benytter Westermann disse ideene til å hevde at velsignelsen ikke er en magisk handling, men et ønske som uttales med bønnens språk.²⁵⁴ Dette er et kritisk punkt i forståelsen av velsignelsen i begravelsen, som både rommer velsignelsesforkynnelsen i begravelsestalene og den aronittiske velsignelsen ved ritualets slutt. For ulike protestantiske begravelsesriter har blitt kritisert for å benytte seg av halvsakramentale velsigneshandlinger ovenfor avdøde. I den i protestantisk sammenheng innflytelsesrike liturgilæreboka fra 1951, *Lehrbuch der Liturgik*, advarer Georg Rietschel og Paul Graff mot hva de kaller ”geistlicher Art”²⁵⁵ i denne sammenheng. Dette medfører at de er avvisende til det å lyse velsignelsen *over* avdøde (velsignelsen skal ifølge dette synet, på samme måten som enhver bønn, liturgisk handling og evangelieforkynnelse, rettes mot de levende, ikke over avdøde). ”Darum erflären wir uns gegen alles ’Segnen des Leibes’.”²⁵⁶ Westermann hevder at denne forståelsen av velsignelsen, som blant annet Graff og Rietschel gir uttrykk for, er en feiltolkning som plasserer velsignelsen i en teologisk variant av ”verdictives” snarere enn ”behabitives”, for å benytte Austins kategorier. Westermann får støtte av

²⁵¹ Se Harbsmeier, E og Raun Iversen, H. *Praktisk teologi* (1995), ss. 277-278.

²⁵² Austin kaller selv *behabitives* en svært sammensatt gruppe i Austin, J. L. *How to do things with words* (1975), s. 152. I tillegg til *behabitives* og *verdictives*, omtaler Austin også *exercitives*, *commissives* og *expositives*. En utfyllende omtale av Austins klassifikasjoner faller imidlertid utenfor denne avhandlingens sikte.

²⁵³ Austin, J. L. *How to do things with words* (1975), s. 160.

²⁵⁴ Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968), s. 100.

²⁵⁵ Rietschel, G og Graff, P. *Lehrbuch der Liturgik* (1951), s. 783. Se også Harbsmeier, E og Raun Iversen, H. *Praktisk teologi* (1995), s. 317.

²⁵⁶ Rietschel, G og Graff, P. *Lehrbuch der Liturgik* (1951), s. 783.

Magdalene Frettlöh som omtaler forsøket på å sammenstille velsignelsen med magi eller sakramenter for en ”magische Missverständnis.”²⁵⁷

Den språklige vendingen har ført til en fornyet interesse for Austins språkfilosofi i teologien. Språkhandlingsteoriene blir benyttet både på muntlig språk og skriftlige kilder som de bibelske skrifterne. Den britiske teologen Antony C. Thiselton bruker i stor grad Austins språkfilosofi i sitt teologiske arbeid.²⁵⁸ Også Thiselton nevner eksplisitt velsignelsen som en talehandling,²⁵⁹ og han argumenterer for at religiøse språkhandling er med å forandre tilhørere i og med at de gjennom språket blant annet mottar et fornyet håp:

An operational text thereby changes the life of a beneficiary, perhaps giving rise to new hopes, new attitudes, and new actions. (...) The biblical writings abound in promises, invitations, verdicts, confessions, pronouncements of blessing, commands, namings, and declarations of love.²⁶⁰

I den grad Moltmanns tar for seg temaene ovenfor, ser jeg til nå ingen uoverensstemmelser for eksempel mellom han og Westermann. Men det samme er ikke tilfellet der Westermann og Ahuis kritiserer en strengt soteriologisk, og også eskatologisk kasualiapreken for ikke å ta den konkrete kasualiahandlingen på alvor, og for ikke å interessere seg for eksempel for avdøde og pårørende i begravelser.²⁶¹ Ved å ta utgangspunkt i velsignelsen, hevder han at prester kan tale direkte til enkeltmennesker i deres konkrete situasjon og dermed unngå den ”allmenne forkynnelsen” som han hevder ikke bør finne sted i kasualiahandlinger.

Jeg har for det første vist at velsignelsen kan tolkes som en bekreftelse på at Gud har skapt verden og at han har omsorg for skaperverket. Og med utgangspunkt i Moltmanns tolkning av Sabbaten, har jeg for det andre vist at velsignelsen kan tolkes som et løfte om det kommende gudsriket. Til forskjell fra Westermann hevder Moltmann dermed at det ikke er noen motsetning mellom disse ulike størrelsene: bekreftelsen av det skapte og det eskatologiske løfte om gudsriket. Det er snarere slik

²⁵⁷ Frettlöh, M. L. *Theologie des Segens* (2005), s. 19.

²⁵⁸ Se Thiselton, A. C. *New Horizons in hermeneutics* (1992), ss. 16-18, 272-274, 282-284, 290-300, 364-366, 599-601 etc.

²⁵⁹ Thiselton, A. C. *New Horizons in hermeneutics* (1992), s. 18

²⁶⁰ Thiselton, A. C. *New Horizons in hermeneutics* (1992), s. 32.

²⁶¹ Westermann hevder imidlertid at også håpet som springer ut fra velsignelsen har en missionærisk betydning, dog en ”indirekte missionarische Bedeutung” Se Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968), ss. 113-114.

at det nåtidige gudsnærværet – det være seg i forbindelse med Sabbaten, velsignelsen eller sågar skapelsen generelt – baserer seg på dette løfteaspektet. Mens Westermann tolker gudsnærværet som nåtidig (som hos han er i motsetning til eskatologisk), er situasjonen altså annerledes hos Moltmann. Her er Gud nærværende i det nåtidige nettopp i kraft av at velsignelsen er et eskatologisk løfte om det som skal komme. En konsekvens av dette blir at Moltmann ikke innestår for Westermanns skille mellom “velsignelsesteologi” på den ene siden og soteriologi og eskatologi på den andre siden. Jeg mener det er gode grunner til å følge Moltmann på dette punkt, og at løfteaspektet på denne måten kan forene en eskatologisk orientert forkynnelse med en forkynnelse av gudsnærvær her og nå. Moltmann er også kritisert av andre teologer for å ikke make å holde disse ulike størrelsene sammen, og i den forbindelse blir han forsvart av Moltmannkjenneren Richard Bauckham på denne måten:

The claim that Moltmann’s theology fails to acknowledge God’s present reality in turn fails to see that God is present in and through the promise”.²⁶²

Jeg stiller meg bak Bauckham på dette punkt. Hva gjelder velsignelsen, kan løfteaspektet hos Moltmann dermed gi en eskatologisk tolkning av velsignelsen: velsignelsen vil i så fall, for å benytte vokabularet i andakt 5, være ”en tilsigelse av Guds nærvær” i kraft av å være et eskatologisk løfte om det som skal komme.

En tolkning av velsignelsen som i tillegg til Westermanns teologi tar høyde for løfteaspektet hos Moltmann, kan etter mitt syn få frem nye aspekter ved bruken av velsignelsen i begravelser; det være seg både i presters forkynnelse og den aronittiske velsignelsen. For det første kan Moltmanns løfteaspekt knytte skapelsen og velsignelsen nærmere Kristus og korshendelsen. Dette er i så fall i overensstemmelse med prestene som benytter begrepet velsignelse eksplisitt (da de som hovedregel gjør dette i tilknytning til korshendelsen). At skapelsen er eskatologisk betyr for Moltmann at korshendelsen, som den avgjørende eskatologiske hendelsen, ligger implisitt i skapelsen som et løfte. ”The cross is the mystery of the creation and the promise of its future.”²⁶³ Og der Moltmann arbeider teologisk med velsignelsen, har jeg vist at det nettopp er i forhold til Kristus.

²⁶² Bauckham, R. *God will be all in all* (1999), s. 107.

²⁶³ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 91.

Jeg skrev innledningsvis at to numre av *Kritisk forum for praktisk teologi* fokuserte på temaet skapelse og frelse i 2005 og 2006, med bidrag fra blant annet Bernhard Harbsmeier, Jørgen Demant, Hans Vium Mikkelsen og Kristine Helboe Pedersen. Hans Lundager Jensen hevder i sin doktorgradsavhandling at Jahve i GT primært er den velsignende Gud, ikke den frelsende.²⁶⁴ Dette hevder han i opposisjon til Gerhard von Rad, men også til Westermann da han hevder sistnevnte kun fremstiller den velsignende Gud som et komplementærbegrep til den frelsende Gud. Han hevder at Gud frelser for å velsigne folket, og skriver følgende:

Frelshistorien er reelt en velsignelseshistorie, for den er fortellingen om, hvordan Israel, igennem frelsesbegivenheder, blev ført til velsignelsen.²⁶⁵

I artiklene forsøker forfatterne gjennomgående å oppjustere betydningen av ”den velsignende Gud” i kasualiahandlingene. Dette betyr imidlertid ikke at de hevder at rene terapeutiske kasualiahandlinger (evt. terapeutiske begravelser eller gravtaler) er å foretrekke fremfor kerygmatiske. Det er snarere slik at begge elementene inngår i en dobbelt strategi. I artikkelen ”’Livet selv’ og Kristus som frelser” hevder Harbsmeier at en ikke står ovenfor valget mellom *induktive* og *deduktive* begravelser²⁶⁶ (med mitt vokabular, kerygmatiske og terapeutiske begravelser/gravtaler). Han skriver:

Ligesom det er en dogmatisk vildfarelse at spille skapelse og frelse ud imod hindanden, er det homiletisk forkert. Det ligger i den ganske enkle kendsgerning, der har med tidsfaktoren at gøre: Man kan ikke sige allting på samme tid, kun en ting af gangen. Og det man siger er præget af en *kontekst*. Jeg vil foretrække ikke at tale om en opdeling imellem skabelsesteologiske og kristologiske prædikener, men i stedet om en slags nødvendig homiletisk dobbeltstrategi. At værne om forkyndelsens kristelige *identitet* og *relevans* for nutidens mennesker. At prædike både *livsbekreftelse* og *forandring* – om man vil lov og evangelium. Men ikke alting på samme tid, men alting til sin tid – i tillit til, at det ikke sagte ofte kan være stærkere til stede end det sagte – som en udtalt kontekst eller forutsetning.²⁶⁷

Min analyse av velsignelsen (i gravtalene og hos Moltmann) er i overensstemmelse med de danske teologenes dobbelte strategi, der begrepspar som frelse/velsignelse og induktive/deduktive (eller kerygmatiske/terapeutiske) begravelser ikke ses som motsetninger. Men der Harbsmeier fremholder at ikke alt kan sies på samme tid, vil

²⁶⁴ Lundager Jensen, H. *Den fortærende ild: strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testament* (2000).

²⁶⁵ Lundager Jensen, H. J. ”Skapelse og frelse i Det Gamle testamente” (2005), s. 20.

²⁶⁶ Disse begrepene benytter jeg for å tydeliggjøre ulike syn innen den katolske kirke, jmf. definisjonene i kap. 1.5. Men begrepene kan selvsagt også benyttes innen protestantiske kirkesamfunn.

²⁶⁷ Harbsmeier, E. ”’Livet selv’ og Kristus som frelser” (2006), s. 36.

jeg hevde at det er gode grunner for å forkynne om ”den velsignende Gud” i begravelser. Videre kan denne analysen leses som et nytt bidrag til arbeidet med velsignelsens plass i kasualiahandlinger, som i større grad enn hos de danske teologene tolker velsignelsen eskatologisk, selv om dette riktignok blir berørt eksempelvis av Jørgen Demand, der han skriver: ”Velsignelsen er at holde Gud fast på sit løfte om fremtid trods alt.”²⁶⁸

4.2.9 Hvem forkynner hva om Gud som skaper?

Det er en omfattende forkynnelse av den fortsatte skapelsen i materialet sett under ett, og det finnes i denne sammenheng ingen markant forskjeller mellom mannlige og kvinnelige prester eller mellom prestene i de to aktuelle bispedømmene. Det samme er tilfellet med den vide definisjonen av velsignelsen jeg har arbeidet ut fra i analysen ovenfor. Hva gjelder den eksplisitte bruken av begrepet velsignelse, benyttes den av seks prester fra Agder og Telemark bispedømme og en fra Oslo bispedømme. Tallene er her for små til at de lar seg generalisere, men jeg vil i denne sammenheng likevel vise til et gjennomgående trekk ved materialet; at bruken av et teologisk metaspråk²⁶⁹ er relativt beskjedent og at dette i særlig grad er gjeldende for prestene fra Oslo bispedømme. Dette tolker jeg dit hen at prestene fra Agder og Telemark bispedømme i større grad ser for seg at tilhørerne er fortrolig med et slikt teologisk metaspråk, eksemplifisert her ved begrepet velsignelse, og at prester fra dette bispedømme således kan tenkes å bruke dette i større grad enn osloprestene.

Prestene fra Oslo benytter gudsbilder tilknyttet *creatio originalis* i noe større grad enn kollegene fra Agder og Telemark bispedømme. 10 av 22 prester fra Oslo bispedømme har i større eller mindre grad med elementer av *creatio originalis* i forkynnelsen, mens dette er tilfellet hos 6 av 28 prester fra Agder og Telemark bispedømme. Selv om forskjellen mellom bispedømmene ikke kan sies å være markant, er det likevel interessant å merke seg at prestene fra Oslo i størst grad velger å betone *creatio originalis* da dette gudsbildet et stykke på vei kan sies å benytte seg av allmenne kategorier. Med allmenne kategorier mener jeg i denne sammenheng at flere av temaene som omtales – som menneskets forhold til naturen – ikke er utelukkende teologiske. Da prestene fra Oslo i større grad benytter skapelsesteologiske elementer

²⁶⁸ Demand, J. ”Frelse og velsignelse i kasualierne” (2006), s. 23.

²⁶⁹ Med teologisk metaspråk mener jeg bruken av spesifikt teologiske termer, som en tale om korset, Guds hellighet eller Guds velsignelse. Det teologiske metaspråket kommer her i motsetning til en forkynnelse med utgangspunkt i allmenne kategorier, eksempelvis naturen. Begge deler er en del av prestens håpsforkynnelse, men forkynnelsen er ulik da utgangspunktet er henholdsvis ”allment” og ”spesifikt kristent”.

(*creatio originalis*) i håpsforkynnelsen, gir dette grunnlag for å spørre hvorvidt disse prestene har en mer allmenn forkynnelse enn sine kolleger fra Agder og Telemark bispedømme. Dette vil igjen kunne reise spørsmål om hvorvidt også prestenes håpsforkynnelse er av mer allmenn karakter hos prestene fra Oslo bispedømme. Denne tematikken skal jeg komme tilbake til senere. Allerede på dette stadiet vil jeg imidlertid antyde at materialet gir grunnlag for å spørre hvorvidt prestene fra Oslo i større grad enn sine kolleger i sør forkynner et inklusivt håp til forskjell fra et eksklusivt.

Jeg har i analysen av minneordene vist at de kvinnelige prestene i større grad enn sine mannlige kolleger nevner avdødes navn i minneordene. Dette har jeg tolket som tegn på at de kvinnelige prestene i denne undersøkelsen har en mer relasjonell orientering i forkynnelsen enn sine mannlige kolleger. Jeg vil nå se nærmere på to punkt som har vært gjenstand for analyse ovenfor, for å undersøke hvorvidt det finnes et slikt skille mellom kvinnelige og mannlige prester hva gjelder relasjonelle aspekter ved de aktuelle gudsbildene i dette kapitlet. Dette gjelder omtalen av Jesu jordiske liv (utenom korshendelsen) og gudsbildekomplekset ”Guds hender”. I alt 14 prester omtaler Jesu jordiske liv (før korshendelsen) i andaktene, og 26 prester omtaler gudsbildekomplekset ”Guds hender” – som i denne sammenheng også inneholder formuleringer tilknyttet Guds fingre, Guds favn, eller det at Gud bærer mennesker (gjennom livet). Da det ikke er noen vesentlig forskjell mellom de to bispedømmene på dette punkt, tar den følgende tabellen kun for seg kjønnsvariabelen:

	Jesu liv (14 stk)	Guds hender (26 stk)
Kvinnelige prester	55 %	91 %
Mannlige prester	20 %	41 %

Prosentandel av 11 kvinnelige og 39 mannlige prester.

Tabellen viser at 6 av 11 (55 %) kvinnelige prester, til sammenligning med 8 av 39 (20 %) mannlige prester, omtaler Jesu jordiske liv før korshendelsen. Jeg redegjorde tidligere for at oppvekkelsen av Lasarus (Johannes 11) og samtalen med Nikodemus (Johannes 3) er historier som fokuseres i omtalen av Jesu jordiske liv. Prestene legger i sin fremstilling av disse historiene vekt på Jesu møter med enkeltmennesker. Igjen er altså de kvinnelige prestene overrepresentert hva gjelder relasjonelle gudsbilder i

materialet, da over halvparten av de kvinnelige prestene og under en femtedel av de mannlige prestene omtaler disse møtene mellom Jesus og enkeltmennesker.

Dette trekket er enda tydeligere for oss gudsbildekomplekset ”Guds hender”. Disse gudsbildene er riktignok godt representert hos undersøkelsens mannlige prester, 41 % (16 av 39) omtaler ulike varianter av dette gudsbildekomplekset. Dette er imidlertid vesentlig mindre enn de kvinnelige prestene, i og med at 91 % (10 av 11) av disse skriver om Guds hender. Selv om jeg også her må ta høyde for at materialet kun innbefatter 11 kvinnelige prester, er kvinnene nok en gang overrepresentert hva gjelder relasjonelle aspekter – i dette tilfellet relasjonelle aspekter tilknyttet ulike gudsbilder.

4.2.10 Sammenfatning

Jeg har vist at *Gud som skaper* er et markant gudsbildekompleks i andaktene. Dette gjelder den opprinnelige skapelsen, men fremfor alt den fortsatte skapelsen der Gud blir fremstilt som den som bærer menneskene gjennom livet og gir menneskene gode gaver. Gudsbildene som blir forkynt er gjennomført relasjonelle, noe som er særlig tydelig hos undersøkelsens kvinnelige prester. Også Moltmann beskriver den skapende Gud som gjennomført relasjonell, dog er det vesentlige forskjeller mellom Moltmanns treenighetslære og prestenes (entydige) fokus på Faderen og Sønnen.

Håpet som forkynnes i disse delene av andaktene, er hovedsakelig et dennesidig håp som benytter seg av allmenne (i betydningen: ikke spesifikt teologiske) kategorier som peker i retning av et inklusivt håp. I denne sammenheng er osloprestene noe overrepresentert. Hvorvidt dette ”skapelsesteologiske håpet” forkynnes uavhengig av korshendelsen, og hvorvidt håpsforkynnelsen tar høyde for problematiske tema som destruksjonen – herunder døden – er imidlertid spørsmål som først kan besvares senere i undersøkelsen.

En forkynnelse av Gud som lider med menneskene er fremtredende hos flere prester.²⁷⁰ Dette gjelder i noen få tilfeller Gud (Fader) men fremfor alt med henvisning til evangeliefortellinger om Jesus (som oppvekkelsen av Lasarus). Dette temaet gjenfinnes i Moltmanns skapelsesteologi, med henvisning til Guds *Shekinah*, selv om det dog er markante forskjeller på dette punkt mellom Moltmanns systematiske teologi og prestenes umiddelbare språkbruk.

²⁷⁰ Dette temaet er særlig fremtredende i den kommende analysen av korshendelsen.

Med en utvidet definisjon av velsignelsesbegrepet har jeg vist at prestene i stor grad benytter seg av gudsbildet *den velsignende Gud* i materialet. Håpet som forkynnes med utgangspunkt i *den velsignende Gud* er hovedsakelig – lik det ”skapelsesteologiske håpet” generelt – et inklusivt og dennesidig håp. Med en eskatologisk orientert tolkning av velsignelsen, som henter inspirasjon fra Moltmanns eskatologiske skapelsesteologi, kan imidlertid velsignelsen også romme et håp for det hinsidige. I andaktene er det en kobling mellom velsignelsen og korset de stedene der begrepet velsignelse benyttes eksplisitt, en kobling som er tydelig i Moltmanns konsepsjon.

4.3 Korset: innledende bemerkninger

Det er ikke mulig å forestille seg kristendommen uten korset. Dette medfører ikke at alle teologer er korsteologer som Luther, men enhver kristen teologi må nødvendigvis reflektere over betydningen av påskehendelsene. Hva gjelder andakter holdt i begravelser i Den norske kirke, er det to grunner til å hevde at en korsentrert forkynnelse er særlig relevant. For det første nevner gudstjenesteboken Jesu død og oppstandelse eksplisitt der den nevner "sentrale element ved den kristne tro" som skal forkynnes i begravelser.²⁷¹ Og for det andre møter presten pårørende en kan anta er opptatt av eksistensielle spørsmål tilknyttet liv og død, spørsmål som i kristen sammenheng tolkes i lys av Jesu død og oppstandelse.

Jeg vil nå presentere formuleringer i andaktene som tar for seg Jesu lidelse, død og oppstandelse, og "korshendelsen" fungerer i det følgende som en samlebetegnelse på disse ulike delene av prestenes forkynnelse om korset. Det er et gjennomgående trekk ved materialet at korshendelsen får bred omtale i andaktene, samt at hendelsen i stor grad – og på en særegen måte – benyttes i prestenes håpsforkynnelse:

Ingen forkynnelse med utgangspunkt i korshendelsen	Forkynnelse om Jesu lidelse og død	Forkynnelse om Jesu oppstandelse
18 %	58 %	58 %

Prosentandel av 50 prester

Selv om hovedvekten av prestene som forkynner om korshendelsen både omtaler Jesu død og oppstandelse, vil jeg først analysere lidelsen og døden og deretter oppstandelsen. Men jeg vil først foreta sammenligningen med Moltmanns teologi etter analysen av prestenes omtale av oppstandelsen, da det er nødvendig å analysere de ulike aspektene ved korshendelsen – lidelsen, døden og oppstandelsen – i sammenheng for å forstå Moltmanns konsepsjon.

I ni andakter (18 %) har prestene en forkynnelse som ikke inneholder noen aspekt ved korshendelsen. Dette er ingen enhetlig gruppe, men de har noen kjennetegn. Seks av

²⁷¹ Punkt 2 og 3 i "Gravferd – alminnelige bestemmelser". Fra Gudstjenestebok for Den norske kirke, del II. Sist endret 9. november 2002. Jf. rsk. Kirkerådet 2/2003

prestene konsentrer i stor grad forkynnelsen rundt tema tilknyttet Gud som skaper. Disse prestene gjør i særlig grad bruk av davidsalmer og tema tilknyttet *creatio originalis*. Mens andakter som tar utgangspunkt i gammeltestamentlige tekster er overrepresentert hva gjelder omtalen av Gud som skaper, er den samme gruppen underrepresentert hva gjelder korshendelsen. Et åpenbart moment som må tas høyde for i denne sammenheng, er at andaktene gjennomgående er korte og kun tar for seg ett eller i høyden noen få hovedmoment. Av den grunn er det naturlig at flere av andaktene som tar utgangspunkt i gammeltestamentlige tekster tilknyttet Gud som skaper, ikke omtaler korshendelsen. I tillegg til disse seks andaktene finnes det ett stikkordsmessig notat samt to andakter som konsentrerer forkynnelsen rundt Guds kjærlighet. Denne gudskjærligheten er hos disse prestene særskilt Faderens, mens Sønnens gjerning, herunder Jesu død og oppstandelse, er utelatt.

Det finnes i tillegg tre prester som omtaler Jesus som ”frelser” uten å nevne aspekter ved korshendelsen eksplisitt. Et eksempel fra avslutningen av en andakt som ikke tidligere har omtalt korshendelsen, er følgende: ”Barmhjertige Gud, vi overgir ham i dine hender. Du har skapt oss i ditt bilde og gitt oss Jesus Kristus som frelser” (andakt 18). Disse andaktene kommer i en mellomposisjon i materialet; frelsen er tema, men den knyttes ikke eksplisitt til korshendelsen. Siden det er mulig å forestille seg Jesus som frelser selv uten korshendelsen, er det med en streng definisjon således 12 prester som unnlater korshendelsen i forkynnelsen. Den videre analysen av prestenes omtale av korshendelsen vil omhandle de resterende andaktene.

I gravferdsliturgien henvises det til korshendelsen i samtlige liturgiske ledd som inneholder bønner og skriftlesninger.²⁷² Jesu lidelse og død får størst oppmerksomhet i

²⁷² Den følgende oversikten er kun ment som en illustrasjon. En utførlig omtale av hvert enkelt ledd, samt en drøftelse av i hvor stor grad bønnene og bibelversene kan knyttes til Jesu lidelse, død og oppstandelse, faller utenfor denne avhandlingens fokus. Under 4. *Inngangord* leses Johannes 3: 16 med formuleringen ”gav sinn Sønn”. I bønnene under punkt 4 har alternativ C. med Salme 22.2 (Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?), som er identisk med Jesu rop på korset i Mark 15:34, mens alternativ D. har formuleringen ”Herre Jesus Kristus, du trofaste Frelser, som gikk gjennom død og grav for oss.” Under punkt 11. bønn, omtales korshendelsen i alternativ A. (”gitt oss Jesus Kristus som vår Frelser”) C. (”Evige Gud, himmelske Far, du har i din Sønn, Jesus Kristus, gitt oss seier over døden”) og D. (”Herre Jesus Kristus, du som bar alle våre synder, vi takker deg for din kjærlighet som er sterkere enn døden”). Under punkt 17. Skriftlesninger, er Matt 28: 1-10 (der Jesus viser seg for kvinnene ved graven) alternativ skriftlesning. Under punkt 18, *Bønn ved gravstedet*, omtales korshendelsen i samtlige alternativer, alternativ A. (Herre Jesus Kristus, la denne grav være et håpets sted, i troen på deg som stod opp fra de døde), B. (Herre Jesus Kristus, du som selv ble lagt i en grav, gi oss å følge deg i oppstandelsen fra de døde), C. (Herre Jesus Kristus, la (navnet nevnes) få hvile i fred under korsets tegn til oppstandelsens morgen) og D. (Herre Jesus Kristus, du som selv ble lagt i en grav, la dette stedet være et fredens sted, hvor (navnet nevnes) får hvile under korsets tegn til dagen da du kaller alle frem fra gravene). Under punkt 21, Skriftord og velsignelse, er korshendelsen sentral i begge alternative skriftord: A. (Vår Herre Jesus

liturgiens innledning (punkt 4, inngangord og bønn). mens oppstandelsen får økende grad av oppmerksomhet ut over i liturgien, og temaet er sentralt i samtlige valgalternativer under punkt 18 (bønn ved gravstedet) og punkt 21 (Skriftord og velsignelse).

Hva gjelder tekstlesningene under punkt åtte i liturgien, omhandler bibeltekstene i stor grad Jesu lidelse, død og oppstandelse. Det er imidlertid slik at prestene i liten grad velger de skriftlesningene som tematiserer korshendelsen eksplisitt. Det er kun fire skriftsteder som omhandler korshendelsen eksplisitt, som blir lest av mer enn to prester, og det er ingen av disse skriftstedene som leses av flere enn fem prester. Romerne 14: 7-12 leses av fem prester, Romerne 8 31b-35, 38-39 og Romerne 6: 3-5 leses av tre prester mens Matteus 28: 1-10 leses av to prester. Dette medfører at det er et skille mellom prestenes valg av skriftlesninger under punkt åtte i liturgien og de teologiske hovedtemaene i andaktene til de samme prestene. Med dette mener jeg at prestene som hovedregel tematiserer ulike sider ved korshendelsen i andaktene, men ikke i skriftlesningene før andaktene. Som jeg skal komme tilbake til under omtalen av oppstandelsen, henger dette trolig sammen med et gjennomgående trekk ved gravferdsliturgien; død og avskjed tematiseres i størst grad innledningsvis i liturgien, mens oppstandelseshåpet kommer i fokus mot slutten av andakten og ut resten av liturgien (særskilt punkt 11, 18 og 21 i gravferdsliturgien).

4.4 Lidelsen og døden i korshendelsen

Jeg skal nå redegjøre for den delen av prestenes forkynnelse som konsentrerer seg om guddommens lidelse og død, et temakompleks som kommer til uttrykk i 29 av de aktuelle andaktene. Ulike spor av forsoningslærer presenteres til orientering etter analysen av menneskesynene, døden og etterlivet, selv om dette temaet i teologisk sammenheng hører inn under analysen av korshendelsen. Dette valget er foretatt siden analysen av forsoningslærer også avhenger av de kommende kapitlene, særlig analysen av døden, slik at det først er etter denne analysen det kan konkluderes med henhold hvilke forsoningslærer som eventuelt er utbredt i materialet.

Kristus sier: Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø. (Joh 11,25-26) og B. Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde! 1 Peter 1,3

Da prestene vektlegger temaer tilknyttet Jesu lidelse og død på ulik måte i andaktene, har jeg foretatt følgende tredeling.

Jesu lidelse og død som solidaritetserklæring	Jesu død for våre synder	Åpen omtale av Jesu død
9 av 29 prester	13 av 29 prester	7 av 29 prester

Først tar jeg for meg lidelsen og døden som *solidaritetserklæring* (4.4.1). Med solidaritetserklæring menes i denne sammenheng forestillinger om Sønnens død i solidaritet og med-lidelse med menneskene (evt. menneskene og resten av skaperverket). Den gruppen som presenteres deretter, fremhever Jesu død ”for våre synder” (4.4.2). Til slutt analyseres andakter som nevner korsdøden med mer åpne formuleringer (4.4.3). Det er glidende overganger mellom disse gruppene. Gruppen med en åpen omtale av Jesu død kan romme elementer fra de to førstnevnte kategoriene. Samtidig kan det argumenteres for at det å dø ”for våre synder” i seg selv er en solidaritetserklæring. Jeg velger likevel å presentere materialet i disse ulike gruppene da de etter min mening får frem ulike tolkninger av Jesu lidelse og død.

4.4.1 Lidelsen og døden som solidaritetserklæring

I denne gruppen forkynner prestene at Gud i korshendelsen stiller seg solidarisk på menneskenes side i møte med denne verdens lidelse og død. Dette betyr at Gud fremstilles som den som ser menneskers lidelser, forstår menneskenes (vanskelige) situasjon og/eller lider med menneskene i og med Jesu lidelse og død på korset. Og menneskene blir fremstilt som de som trenger hjelp, eller sågar direkte som ofre, i møte med lidelsen og døden. I ni andakter er solidaritetsaspektet dominerende i fremstillingen av korshendelsen. I motsetningen til fremstillingen av Jesu død ”for våre synder”, der formuleringene er relativt knappe, benytter prestene et rikholdig språk der solidaritetsaspektet utbroderes. Fokuset er ikke kun på døden, men også på Sønnens – og i ett tilfelle også Faderens – lidelser. Hos disse prestene vektlegges den tette forbindelsen mellom inkarnasjonen/Jesu liv og korshendelsen, samtidig som Guds kjærlighet fremheves. En prest skriver følgende:

Gud er en Gud som gråter med de som sørger, og er glad med de som er glade. Vi har avrundet julehøytiden, og det kan være godt å minne oss selv om at Gud ble menneske

i Jesus Kristus for å dele våre kår. (...) Slik solidariserer Gud seg med en sårbar verden og med oss sårbare mennesker (andakt 14).²⁷³

Det er et gjennomgående trekk i disse andaktene at omtalen av guddommens lidelser kommer i forlengelsen av en omtale av menneskelige lidelser (i de fleste tilfeller tilknyttet avdøde og/eller nære pårørende). Først presenteres problematiske sider ved menneskelivet, ofte med konkrete referanser til avdødes sykdomshistorie og de pårørendes sorgprosess. Dernest fremstilles guddommens lidelser, som nettopp blir tolket som med-lidelse. En prest som har en bred omtale av dette aspektet ved korshendelsen, bruker sågar termen solidaritetserklæring eksplisitt i andakten:

For den kristne tro er også smertens Gud. Intet menneskelig skal holdes utenfor troens og kirkens hus. Den kristne tro hviler og finner styrke i et sårbart menneske hengende på et kors (...) Jeg tror ikke jeg kjenner noen sterkere solidaritetserklæring enn dette (andakt 13).

Her fremstilles Jesu lidelser på korset som den fremste solidaritetserklæringen Gud kan gi mennesket, og det den kristne tro ”hviler og finner styrke i”. Den felles erfaring av lidelse blir dermed – selv om lidelsene i seg selv oppfattes som et onde – noe som forener Gud og mennesket. Flere av prestene som vektlegger solidaritetsaspektet uttaler at Gud forstår menneskene siden han selv har opplevd lidelser. Selv om korshendelsen står i en særstilling hva gjelder beskrivelsen av guddommens lidelser i materialet, trekker flere prester også frem historier fra evangeliefortellingenes omtale av Jesu liv der Jesu sorg er et sentralt tema. I materialet gjelder dette, som jeg viste under omtalen av *Jesu jordiske liv* (4.2.3), fremfor alt fortellingen om oppvekkelsen av Lasarus der det vektlegges at Jesus selv gråt og sørget over tapet av en venn. I enkelte av disse tilfellene, som i andakt 14, er det ikke umiddelbart klart hvorvidt presten i omtalen av Jesu med-lidelse henviser til Jesu liv og/eller lidelsen og døden på korset. Argumentasjonen er imidlertid den samme i begge tilfeller, i og med at solidaritetsaspektet fremheves ved å vektlegge med-lidende aspekter ved Jesu virke. Påstanden er at Gud forstår menneskene nettopp fordi Jesus selv har opplevd smerte og lidelse, noe som også er tydelig i følgende sitat:

Jesus møter oss med uforbeholden kjærlighet og nåde. Han vet hva venner og familie betyr. Han vet hva sorg, tap og smerte er. Jesus opplevde selv dette og tar imot sorg og

²⁷³ Den eksplisitte omtalen av korshendelsen er imidlertid ikke omfattende i denne andakten, og nevnes kun direkte med formuleringen om at Gud har gjort ”vår smerte til din smerte, vår ensomhet til din ensomhet, vårt rop til ditt rop” (andakt 14).

sinne ovenfor livets brutalitet og den urettferdigheten vi kan kjenne på fordi Turid døde så altfor tidlig (andakt 17).

En henvisning til korshendelsen kan ligge implisitt i sitatet ovenfor, i og med formuleringen om Jesu ”sorg, tap og smerte”, samtidig som korshendelsen omtales eksplisitt både før og etter det aktuelle sitatet.²⁷⁴ I denne andakten fremstilles ”sinnet ovenfor livets brutalitet” som følelser det er berettiget å kjenne på i møte med det konkrete dødsfallet, samtidig som det også er berettiget å vise dette sinnet ovenfor Jesus da han selv har vært utsatt for ”sorg, tap og smerte”. Presten benytter altså solidaritetsaspektet for å åpne for en mulighet til å klage ovenfor Gud.

Vektleggingen av Guds forståelse og nærhet avhenger i disse andaktene av at guddommen selv har opplevd lidelse. Det er i denne sammenheng vesentlig å trekke inn at fem av seks andakter som er holdt i forbindelse med vond og brå død, er å finne blant andaktene som fremhever solidaritetsaspektet. Jeg vil av den grunn hevde at det er et gjennomgående trekk ved andaktene at guddommens lidelse i særlig grad fremheves i møte med vond og brå død. Der hvor pårørende og avdøde har opplevd særskilte lidelser og stor sorg i forbindelse med dødsfallet, trekker således prestene frem med-lidende gudsbilder for å forkynne solidaritetsaspektet.

Det at solidaritetsaspektet generelt, og Jesu lidelse spesielt, åpner for at pårørende i møte med særskilt vanskelige dødsfall kan klage til Gud, er et motiv i følgende andakt:

Mennesket rammes så ulikt og tilfeldig – i møte med det vonde og ødeleggende i livet. Allikevel – det som gjør at vi fortsatt kan tro på barmhjertighetens og kjærlighetens Gud er nettopp dette at Gud selv har gitt alt – han har gitt sitt eget liv, for oss alle. I Jesus har Gud selv stilt seg under menneskelivets kår – han har ikke holdt seg borte fra smertene og lidelsene – men gått inn i det alt sammen. Derfor er vi aldri helt alene når vi rammes. Intet menneskelig er fremmed for vår Gud – for i Jesus er Gud blitt kjent med alt som hender hans menneskebarn. Gud lider sammen med oss – han er hos oss – i alt som gjør vondt. Hans kjærlighet forlater oss aldri. Derfor kan vi betro oss til Gud med alle våre sorger, alle våre savn, all vår protest og vår klage. (andakt 29).

I denne andakten hevder presten både at Gud har blitt kjent med alt som hender menneskene, og at Gud er med-lidende gjennom Jesu lidelser. Av den grunn kan

²⁷⁴ ”Jesus som har stått opp fra de døde”, og ”Lovet være Gud vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde” (andakt 17). Disse sitatene henviser imidlertid til Jesu oppstandelse, og ikke først og fremst lidelsesaspektet ved korshendelsen.

menneskene også rette sin klage mot Gud, som – i og med at Jesus har ”stilt seg under menneskelivets kår” – forstår menneskene. Også her er det med andre ord en nær sammenheng mellom solidaritetsaspektet/lidelsesmotivet og menneskets rett til å klage ovenfor Gud. Denne presten går imidlertid lenger enn prestene ovenfor, i den betydning at han hevder at den med-lidende Gud er det gudsbildet som *muliggjør* en fortsatt tro på en kjærlig Gud. Også denne andakten er holdt i forbindelse med vond og brå død. Mens presten ovenfor henviser til guddommens lidelser for å hevde at Gud er nær oss og forstår oss (andakt 17), hevder presten i andakt 29 at troen avhenger av at Gud har gitt alt, inkludert sitt eget liv. I møte med vond og brå død benyttes ikke bare en omtale av Guds lidelse generelt, eller Jesu med-lidelse i forbindelse med evangeliefortellinger som oppvekkelsen av Lasarus. Også lidelsen og døden på korset benyttes i disse tilfellene for å formidle at mennesket fortsatt kan tro på en kjærlig Gud.

Hva gjelder fremstillingen av forholdet mellom Faderen og Sønnen, har sitatene til nå fokusert på Sønnens lidelser. Jesus opplever sorg og smerte i evangeliefortellingene, og Jesus lider på korset, føler smerte og dør. Hos en prest innbefatter disse lidelsene også at Sønnen er forlatt av Faderen. Denne andakten, som krever et relativt langt sitat, er holdt i forbindelse med en ung manns brå og uventede død:

En mann som selv mistet Gud av syne, og som stønnet fram sitt smerterop: ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?” (...) Dette fellesskapsmenneske – denne kjærlighetens og forsoningens representant på jord. Alene i dødens forgård – sviktet av mennesker, forlatt av Gud. Gjennom disse ordene hører jeg en evig invitasjon til fellesskap. Til fellesskap på tvers av smerte, lidelse, ensomhet og menneskelig mørke. Jeg er til stede i alt mørke, sier disse ordene til meg. Jeg etterlater ingen alene. Ikke i sorg – ikke i hjelpeløshet eller avmakt. Guds kjærlighet er som vannet, sier dikteren Arnold Eidslott. Guds kjærlighet er som vannet. Det samles alltid i det laveste (andakt 13).

Dette sitatet er både unikt og representativt. Det er unikt i materialet da det i såpass stor grad utbroderer at Sønnen er forlatt av Gud (Fader). Hva som konkret legges i dette er ikke entydig. Innledningsvis kan det tyde på at Sønnen kun har mistet Faderen ”av syne”, og at dette medfører korsropet fra Markus 15:34. Senere sies det imidlertid eksplisitt at Sønnen er forlatt av Gud (Fader), et poeng som forsterkes ved formuleringen ”alene i dødens forgård”. Det er unikt at Sønnens lidelser på korset i så stor grad knyttes til det å være forlatt (eventuelt føle seg forlatt) av Gud (Fader). Hva gjelder sitatets representative karakter, knytter dette seg til bruken av guddommens

lidelser i forkynnelsen. Presten ser Guds kjærlighet i sammenheng med guddommens med-lidelse, samtidig som dette er en andakt holdt i møte med et særskilt vanskelig dødsfall.

Håpet som forkynnes i forbindelse med de delene av korshendelsen som innbefatter lidelsen og døden som solidaritetserklæring, er – i likhet med hovedvekten av andaktenes skapelsesteologi – primært av dennesidig karakter. Jeg har vist at prestene betoner at mennesker kan være trygge på at Gud er med i det som oppleves som vondt og vanskelig, og at han forstår de menneskelige lidelsene siden han selv har opplevd lidelse og død. Denne forkynnelsen kan leses som en strategi i møte med teodicéproblemet, et spørsmål som er særskilt aktuelt i møte med vond og brå død. Kort formulert: i møte med denne verdens brutalitet kan Gud gi mennesker håp og styrke fordi Gud selv har gått inn i lidelsene og døden. Håpet i disse delene av andaktene retter seg primært mot de pårørendes videre liv etter begravelsen. Det betyr ikke at avdøde ikke fokuseres, det virker snarere som om det konkrete dødsfallet medfører at guddommens lidelse og død trekkes inn nettopp som en strategi i møte med teodicéproblemet. Hovedvekten av andaktene som tar for seg dette solidaritetsaspektet har også, som jeg skal komme tilbake til, en forkynnelsen om oppstandelsesmotivet i korshendelsen. Det finnes imidlertid et eksempel på at solidaritetsaspektet ved guddommens lidelse og død forkynnes som et dennesidig håp til de pårørende uten at oppstandelsen nevnes i andaktene. Denne presten forkynner at den med-lidende Gud kan gi de pårørende hvile i møte med de aktuelle dødsfallene:

Og hjelp oss til å stole på ditt løfte om at du alltid er nær; at du har gjort vår smerte til din smerte, vår ensomhet til din ensomhet, vårt rop til ditt rop. Gi oss styrke til å hvile i dette, ikke fordi det alltid kjennes slik, men fordi du har sagt det (andakt 14).

Det er ikke slik at presten uttaler seg negativt om troen på en oppstandelse eller et etterliv. Det er likevel slik at fokuset ikke ligger på oppstandelsesmotivet, men på de pårørendes behov for trøst. Og det er i denne sammenheng at den dennesidige håpsforkynnelsen har forrang. Dette dennesidige fokuset gjelder også andre prester som tolker lidelsen og døden som solidaritetserklæring, selv der andaktene også innbefatter en omtale av oppstandelsen.

I tolkningen av lidelsen og døden som solidaritetserklæring, henvender prestene seg til hele forsamlingen i ”vi-form”. Det er flere eksempler på at prestene i disse andaktene henvender seg direkte til nære pårørende, men i forbindelse med tolkningen av Jesu

lidelse og død skiller ikke prestene eksempelvis mellom troende og ikke-troende. Dette medfører at disse prestene har en inklusiv håpsforkynnelse. I motsetning til hva tilfellet var for deler av de skapelsesteologiske gudsbildene, gjør prestene bruk av spesifikt kristne begreper (som korset) i denne inklusive dennesidige håpsforkynnelsen. Håpsforkynnelsen er i den forstand ikke allmenn, men likevel inklusiv.

4.4.2 Korshendelsen og menneskets synd

Jeg vil nå ta for meg syndsbegrepet der det nevnes i forbindelse med omtalen av korshendelsen, mens en fullstendig fremstilling av omtalen av menneskets synd finnes i 6.3. Med ”menneskets synd” menes i denne sammenheng ti formuleringer i andakten som nevner syndsbegrepet eksplisitt, samt tre tilfeller der Guds tilgivelse fremheves i forbindelse med korshendelsen. Da et utsagn om at Gud tilgir menneskene i teologisk sammenheng også forutsetter en forestilling om menneskets synd, all den tid mennesket skal tilgis for noe, vil jeg hevde at en forestilling om menneskets synd ligger implisitt i de tre andaktene som omtaler Guds tilgivelse. Det finnes dermed i alt tretten prester som med ulike formuleringer vektlegger at Sønnen døde for menneskets synder. Nedenfor følger sitater fra tre av disse andaktene:

- Selv om jeg iallfall, har følelsen av at det ikke er lenge siden jul, så har vi allerede begynt ferden mot påske. Da skal vi minnes hvordan Jesus Kristus døde for våre synders skyld på korset, og vi skal feire at han sto opp igjen fra de døde og banet vei for oss inn i himmelriket. For oss er det bare å si ja takk (andakt 35).
- Det er miskunn at Han hadde en plan før verdens grunnvoll ble lagt for å frelse oss. Det er miskunn at han sendte sin Sønn for å bli menneske som oss. Levde det livet vi skulle levd. Betalte de syndene vi hadde gjort. Det er miskunn når dette bys frem til mennesker i Guds ord og i sakramentene. Det er miskunn når et menneske ved ord og sakrament blir født på ny og får ikke et vagt håp, men et levende og sikkert håp ved Jesu oppstandelse fra de døde. – For det er det vi har ved troen på Jesus (andakt 26).
- [Om salmene *Så ta da mine hender*]. Den bønneren hører Gud! Mulig pga Jesu død og oppstandelse. Jesus død[e] for syndene våre, vi får seire med Ham i kraft av Jesu oppstandelse. Marius hvilte i dette, stolte på Guds løfter (andakt 43).

I disse andaktene tolkes korsdøden i direkte sammenheng med menneskets synd, med formuleringene ”Jesus Kristus døde for våre synders skyld” (andakt 35), ”Betale de syndene vi hadde gjort (andakt 26)” og ”Jesus død[e] for syndene våre” (andakt 43). Dette bekrefter også det gjennomgående trekket i materialet: prestene som omtaler menneskets synd i forbindelse med korshendelsen bruker korte og konsise formuleringer der tolkningen av korshendelsen er eksplisitt uttalt. Det som hindrer menneskene fra gudsfellesskapet, er i disse andaktene menneskenes synd. Men ved tro

kan mennesket få tilgivelse for sine synder ved Jesu død og oppstandelse, og dermed få et frelseshåp – som gjerne uttrykkes ved henvisning til himmelen eller det evige liv.

Prestene som vektlegger at Sønnen døde for våre synder har i de aller fleste tilfeller en forkynnelse som ikke kun innbefatter Jesu død, men også oppstandelsen fra de døde. Dette er tilfellet i de tre sitatene ovenfor, der håpet om himmel/evig liv nettopp springer ut fra oppstandelsen. Det finnes imidlertid to unntak der prester går fra en omtale av Jesu død ”for våre synder” til et håp om himmel eller evig liv:

- Den som inviterer deg, er han som faktisk kom til verden for å sone våre synder på korset. Det betyr at når du kommer til han med ditt liv, dine synder og alt som tynger deg, så tar han imot deg. Da er du hos Jesus. Han tar dine synder, og du får evig liv. Du kommer på en måte opp i samme båt som Jesus (andakt 19).

- ... Gud bevarer utgangen fra det gamle til det nye, og fra dette livet til livet i evighet. Så kjenner vi bibelhistorien. Vi vet at Jesus gav sitt liv til soning for hele menneskeslektens synd mot Gud. Derfor finnes det i dag et sted å rette blikket; mot fjellene, mot himmelen, mot Gud (andakt 20).

I andakt 19 uttaler presten direkte at det er syndstilgivelsen som gir evig liv. Denne presten omtaler ikke oppstandelsen, men knytter løftet om evig liv utelukkende til det at Jesus ”tar dine synder”. Det samme synes å være tilfellet i andakt 20, der Jesu soningsdød fører til at mennesket kan rette blikket mot himmelen. Det er imidlertid vesentlig å lese disse to sitatene med varsomhet. For selv om ikke Jesu oppstandelse tematiseres direkte i andaktene, omtaler gravferdsritualet oppstandelsen flere steder. Da dette er konteksten andaktene tales inn i, kan det argumenteres for at oppstandelsen er en del av prestenes og tilhørernes forståelseshorison selv der oppstandelsen ikke nevnes eksplisitt i andaktene. Det er likevel interessant å merke seg at to av de klareste eksemplene på forkynnelse om en soningsdød for våre synder, går rett til håpet om himmel og evig liv uten å nevne Jesu oppstandelse.

Tolkningen av korsdøden ”for våre synder” er i materialet nært sammenknyttet med en omtale av Guds kjærlighet. En prest hevder følgende før han kommer til omtalen av Jesu død for våre synder:

Til ham som selv har gått i døden for å vise at han elsker oss; til han som har vist oss en vei gjennom døden til livet (...) Men Jesus seiret over dette for vår skyld. Han beseiret døden ved å stå opp fra grava til evig liv (...) ... når han sier bli rettferdig, så blir du rensset for all synd og ondskap” (andakt 32).

Det at mennesket blir ”renset for all synd og ondskap” er i denne andakten med å vise at Gud elsker menneskene. Og en annen prest sier følgende om forholdet mellom Guds kjærlighet og tilgivelsen.²⁷⁵

Å tro er ikke en prestasjonshandling, noe vi skal mestre, men det er å stille seg åpen for Guds tilgivende kjærlighetsstrøm inn i livet. (...) Så er altså Guds kjærlighet identisk med Jesus Kristus. Han som led og døde for at vi skulle få leve (andakt 21).

I disse andaktene, der menneskenes synd tematiseres direkte eller indirekte, hevder prestene dermed at korsdøden åpenbarer gudskjærligheten. Jeg redegjorde ovenfor for at det samme var tilfellet hva gjelder tolkningen av guddommens lidelse og død som solidaritetserklæring, slik at begge disse ulike tolkningene av korsdøden fremhever Guds kjærlighet som en sentral del av gudsbildet.

Hva gjelder vektingen av guddommens lidelse og død, er det imidlertid en vesentlig forskjell mellom de ulike tolkningene av korshendelsen. Mens jeg under korsdøden som solidaritetserklæring viste at henvisningene til Sønnens – og i ett tilfelle også Faderens – lidelser fikk bred omtale, er det motsatte tilfellet her. Selv om guddommens lidelse kan ligge implisitt i enhver omtale av korsdøden, all den tid en korsfestelse er pinefull, er det interessant at hverken Faderens eller Sønnens lidelser utbroderes hos de prestene som vektlegger Sønnens død for våre synder. Banalt formulert kan det virke som om Sønnen ”lider mer” når han er i solidarisk med-lidelse enn når han ”dør for våre synder”.

Det er relevant å se denne forskjellen i sammenheng med at sitatene som tar for seg Sønnens død for våre synder synes å være fastlagte, knappe teologiske formuleringer med en sterk forankring både i de nytestamentlige skriftene og protestantisk teologi.²⁷⁶ Knappheten på dette punkt får den følge at det ikke kommenteres nærmere hva prestene konkret legger i at Sønnen døde for våre synder, foruten at dette tillegges en positiv verdi for den troende. Fra å nevne korsdøden med knappe formuleringer, flyttes fokuset i disse andaktene fra korsdøden til menneskenes trosvalg. Dette er tydelig hos flere av prestene ovenfor, for eksempel i andakt 26, 35 og 43. I de andaktene som tolker korsdøden som en solidaritetserklæring, vektlegges ikke menneskets trosvalg.

²⁷⁵ Denne presten benytter ikke syndsbegrepet eksplisitt, men ved å trekke frem tilgivelsesmotivet er det nærliggende å tolke presten dit hen at han taler om syndstilgivelse.

²⁷⁶ Det henvises ofte til Sønnens død ”for våre synder” i NT, eks: Rom 4:25, 1. Kor 15:3, Gal 1:4, 1. Peter 2:24 osv. Og Sønnens død ”for våre synder” er også fokus i utlegningen av andre trosartikkel i Luthers lille katekisme.

Utleggelsen av guddommens lidelser blir derimot benyttet for å forkynne at Gud forstår menneskene og kjenner til menneskelivets kår (se sitatene ovenfor, for eksempel andakt 13, 14 og 29). Dette ulike fokuset i de to tolkningene av korsdøden kan, slik jeg leser materialet, forklare hvorfor lidelsesmotivet er mer utbrodert i andaktene som tolker korsdøden som solidaritetserklæring enn i andaktene som vektlegger menneskenes synd i omtalen av korshendelsen. I korsdøden som solidaritetserklæring står teodicéproblemet sentralt, og guddommens med-lidelse er en essensiell del av prestenes forsøksvise svar. Hos de prestene som vektlegger menneskenes synd, er det imidlertid ikke Gud, men mennesket som er ”på tiltalebenken”, og en utbrodering av guddommens lidelser vil dermed ikke få samme funksjon i andaktene.

Håpet som forkynnes i forbindelse med omtalen av Sønnens død for våre synder er hovedsakelig av hinsidig karakter, da prestene knytter denne forkynnelsen an til en forkynnelse av himmel og evig liv (disse begrepene er, som jeg skal komme tilbake til i omtalen av etterlivet, hovedsakelig av hinsidig karakter i andaktene). Det er riktignok slik at flere av andaktene også omtaler dennesidige aspekter i denne sammenheng, men håpsforkynnelsen peker hele tiden også ut over dette livet. Følgende sitat er illustrerende for prestenes håpsforkynnelse på dette punkt:

Dette livet er ikke alt. Over oss hvelver en himmel. Foran oss venter evigheten. Midt mellom oss står Jesus Kristus – livets herre og dødens seierherre. Han gav sitt liv fordi han ville velsigne oss med nåde, tilgivelse, fred og evig liv. Guds evige velsignelse tar ikke slutt, men var ut over dette livet (andakt 37).

I denne andakten har det hinsidige motivet forrang, selv om ”dette livet” også vektlegges. Det er dermed nærliggende å tolke andakten dit hen at temaene som vektlegges, som ”nåde, tilgivelse, fred og evig liv”, knytter an til en hinsidig håpsforkynnelse med innslag av dennesidige tema. Det samme gjelder flere av andaktene som er sitert ovenfor. Også på dette punkt finnes det imidlertid andre spor i materialet. Hos en prest kan det virke som om syndstilgivelsen er for det hinsidige, og at dette kommer i motsetning til det dennesidige.

Og når Gud erklærer, så blir det sann. Når han sier bli lys så blir det lys, og når han sier rettferdig, ja da blir du rensket for all synd og ondskap. Men dette er på den andre siden, i himmelen hos Gud. Hva så med dagen i dag? I dag kjemper vi kampen for det gode mot det onde (andakt 32).

Det er verdt å nevne at den aktuelle andakten i høy grad vektlegger dennesidige tema, særskilt de pårørendes vanskelige situasjon i og med at andakten er holdt i forbindelse med vond og brå død. Det er likevel en vesentlig forskjell mellom de stedene i andakten som tar for seg de pårørendes situasjon eksplisitt, og de delene av andakten som forkynner om korshendelsen. Hva gjelder håpet som springer ut av syndstilgivelsen, hevder presten at dette gjelder ”den andre siden, i himmelen hos Gud”. Det virker altså å være trekk ved dette håpet som er eksklusivt for det hinsidige. Dette kommer tydelig til uttrykk ved at presten selv etter omtalen av syndstilgivelsen, spør: ”Hva så med dagen i dag?”, hvorpå han viser at kampen ”for det gode mot det onde” fremdeles er en realitet. I tillegg tales det i andakt 19 utelukkende om evigheten i forbindelse med syndstilgivelsen. Denne andakten holdes over temaet ”livet vårt som en seilas mot evigheten” (andakt 19) og har et sterkt hinsidig fokus, noe som også er tilfellet for syndstilgivelsen. ”Han tar dine synder, og du får evig liv (...) Du skal til den himmelske strand!” (andakt 19).

Det er dermed slik at de fleste av prestene vektlegger både det hinsidige og det dennesidige i forbindelse med håpsforkynnelsen som omhandler Sønnens død for våre synder, men at det hinsidige vektlegges i størst grad. I den grad håpet er for det dennesidige, er det alltid som en forløper til det hinsidige håpet. Dette trekket forsterkes ved at et mindretall av prestene nedtoner eller lar være å omtale det dennesidige aspektet ved Sønnens død for menneskenes synder. Disse andaktene har dermed en ulik håpsforkynnelse enn de andaktene som fokuserer på korshendelsen som en solidaritetserklæring, da håpet i den sistnevnte gruppen i større grad er av dennesidig karakter.

Formuleringer om Sønnens død ”for våre synder” inkluderer med ett unntak 1. person flertall. Da unntaket er et ”eksemplifiserende jeg”, der presten bruker egen person som et eksempel for tilhørerne, synes det imidlertid klart at også denne presten impliserer et uuttalt 1. person flertall i forkynnelsen. I tillegg til denne inkluderende tiltalen, har tre prester en direkte tiltale i du-form til forsamlingen like etter omtalen av Sønnens død for våre synder. Eksempelvis ”Du blir rensset for all skyld og ondskap” (andakt 32). Det må også nevnes at selv om forsamlingen her tiltales i 2. person entall, er det likevel hele forsamlingen som tiltales også i disse sitatene. Selv om hele forsamlingen tiltales i disse delene av andaktene, er det ikke slik at håpet som springer ut av syndstilgivelsen/Jesu død ”for våre synder” er for alle. Dette håpet er snarere eksklusivt kristent, i og med at det gis til de som tar imot evangeliet. Dette fremkom i

de innledende sitatene fra andakt 26, 35 og 43. Da dette håpet hovedsakelig er av hinsidig karakter, kommer jeg tilbake til ulikhetene mellom en inklusiv og en eksklusiv håpsforkynnelse i forbindelse med analysen av etterlivet i kap. 7. Allerede på dette stadiet er det imidlertid interessant å merke seg at det igjen er en vesensforskjell mellom de to ulike tolkningene av korshendelsen. Mens håpsforkynnelsen i forbindelse med Jesu død ”for våre synder” er eksklusivt kristent og hovedsakelig hinsidig, er håpsforkynnelsen i forbindelse med korshendelsen som solidaritetserklæring hovedsakelig dennesidig og inklusiv.

4.4.3 Åpen omtale av korsdøden

Syv prester omtaler korsdøden med formuleringer som hverken tematiserer solidaritetsaspektet eller menneskenes synd eksplisitt. Det betyr ikke at korsdøden ikke tillegges avgjørende betydning i andaktene, men formuleringene er altså mer åpne enn i de to gruppene ovenfor. I tillegg til et stikkordsmessig notat der det uten nærmere spesifisering står ”I hans død og oppstandelse ligger vårt håp” (andakt 24), finnes det to hovedkategorier under den åpne omtalen av korsdøden. To prester siterer Johannes 3:16 mens fire prester benytter formuleringer tilknyttet at Jesus døde ”for vår skyld”.

I Johannes 3:16 er Faderens overgivelse av Sønnen sentral, og det er naturlig å tolke formuleringen ”gav sin Sønn” dit hen at den peker mot korsdøden. I starten av andakt 1 siterer presten Johannes 3:16, og hun går derfra til å omtale avdødes liv og menneskelivet i generelle ordelag uten å kommentere korsdøden ytterligere. Formuleringen ”gav sin Sønn” fører av den grunn, slik jeg leser andakten, til en åpen omtale av korsdøden. Det samme gjelder følgende prest som siterer Johannes 3:16:

Nikodemus fikk en innføring i hva det vil si å bli født på ny. Om hvordan Gud har åpnet himmelen på vid gap. Og Jesus sa disse kjente ordene. ”For så høyt har Gud elsket verden, at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv”. Jeg tror ikke Nikodemus opplevde at alle spørsmålene han hadde ble besvart den natta. Jeg synes jeg ser han for meg, der han rusler tilbake. Med flere spørsmål en han hadde da han kom. Med en undring inni seg om hvem denne Jesus mon tro kunne være. Men møte satte spor. Han måtte tenke. Han måtte revurdere det han hadde trodd før (andakt 39).

Også i denne andakten blir formuleringen ”ga sin Sønn” en åpen formulering. Det er klart at sitatet fra Johannes 3:16 tillegges avgjørende betydning, også frelsesbetydning, men det vil ikke medføre riktighet å tolke sitatet i retning hverken av solidaritets- eller

syndaspektet i gruppene ovenfor. Det er snarere slik at leseren blir en Nikodemus, som fremdeles har mange spørsmål, men som er grepet av undring. Den samme grad av undring finner jeg ikke i de to gruppene ovenfor. Det er riktignok slik at både solidaritets- og syndaspektet naturligvis åpner for nærmere eksistensielle og/eller teologisk undring, men i disse gruppene går prestene likevel lenger i å gi korsdøden en eksplisitt teologisk tydning.

Dernest peker fire prester på at Sønnen døde ”for menneskenes skyld” uten å angi konkret hva dette betyr. Disse andaktene er av særskilt interesse i denne sammenheng da formuleringen ”for vår skyld” har en innebygget språklig dobbeltbetydning. Med dette mener jeg at formuleringen kan tolkes i to retninger: en generell tolkning av at han døde for oss eller en i retning av at han døde for noe vi er skyldige i – for våre synders skyld. Vi ser derfor på samtlige formuleringer:

- Om seg selv sa Jesus: Dersom ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene korn, men dersom det dør, bærer det rik frukt. Slik talte han om seg selv, om sin egen død for vår skyld” (andakt 4).
- Størst er kjærligheten, leser vi i Bibelen. Kjærlighet i bibelsk betydning handler om å ville gi, uten å kreve noe tilbake. Gud gav det mest dyrebare han hadde, sin Sønn Jesus Kristus. Han kom som et sårbart lite barn og han ble korsfestet uskyldig, for vår skyld (andakt 12).
- Korset er kristendommens viktigste symbol, og det er kanskje det viktigste symbol vi bærer med oss gjennom livet. Alle vi som er døpt og fikk korset tegnet over oss den gangen, vi tenker kanskje ikke så ofte over hva det betyr. Men korset symboliserer kjærligheten: Guds kjærlighet som var så stor at Jesus døde for vår skyld” (andakt 34).
- Så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn... Men dette peker videre mot påske. Det er denne kjærligheten som får Jesus til å gå like i døden for vår skyld” (andakt 49).

Det er mulig å tolke sitatene i retning av at det pekes på en død for våre synders skyld. Dette er spesielt nærliggende for andakt 12, da det er en naturlig lesning at presten foretar et retorisk grep der Sønnens som ble korsfestet ”uskyldig” fungerer som en dikotomi til menneskets ”skyld” i betydningen ”skyldighet”. Disse prestene skiller seg imidlertid fra gruppen som omtaler Sønnens død for våre synder, ved at formuleringene nettopp er mer åpne. For det første trenger ikke ”for vår skyld” peke på menneskets synder, og for det andre kan synden være ett av flere elementer som får Sønnen til å dø ”for vår skyld”. Hos disse prestene er det dermed, etter min mening, mer presist å hevde at de peker på korsdødens forsonende eller forløsende element, uten at de henviser til eksplisitte trekk ved antropologien – som menneskets syndighet.

Igjen fremhever prestene gudskjærligheten i omtalen av korsdøden. Prestene som siterer Johannes 3:16 har med formuleringen ”så høyt har Gud elsket verden”. I tillegg inkluderer sitatene fra andakt 12 og 34 en sterk vektlegging av Guds kjærlighet. Det er således en like sterk vektlegging av kjærlighetsaspektet i denne gruppen som i gruppen som vektlegger henholdsvis solidaritets- og syndsaspektet.

Prestene henvender seg også i denne kategorien hovedsakelig til vi/oss, men det er imidlertid ikke slik at håpsforkynnelsen av den grunn er inkluderende eller allmenn. Prestene som siterer Johannes 3:16 forkynner håpet om evig liv til ”hver den som tror”, mens gruppen som taler om korsdøden ”for vår skyld” er mer sammensatt. Andakt 34 henvender seg i denne delen av andakten til ”vi dømte”, mens andakt 49 hevder at ”den troende [har] et håp om at livet til slutt skal seire”. Andakt 4 og 12 har imidlertid en mer allmenn håpsforkynnelse både generelt og i omtalen av korsdøden. Jeg leser av den grunn materialet dit hen at den åpne gruppen kommer i en mellomposisjon i forhold til de to gruppene ovenfor, da de har en blanding av inklusiv og eksklusiv håpsforkynnelse.

Den åpne gruppen har mer til felles med syndsaspektet enn solidaritetsaspektet hva gjelder begrepsparet hinsidig/dennesidig håpsforkynnelse. I den åpne omtalen av døden er det med ett mulig unntak – som kun refererer til Johannes 3:16 (andakt 39) – også forkynnelse av oppstandelsesmotivet i andaktene. Dette medfører at det er døden og oppstandelsen som helhet som forkynner håp hos disse prestene, og ikke kun korsdøden. Og håpet som forkynnes er, i likhet med gruppen som vektla syndsaspektet, i stor grad et håp for det hinsidige. Det dennesidige kan for så vidt ligge implisitt i formuleringer som ”*evig liv*” hos prestene som siterer Johannes 3:16. I den grad dennesidige tema vektlegges, er det imidlertid i forlengelsen av den hinsidige håpsforkynnelsen, og denne gruppen har således en forkynnelse som ligner gruppen som fremhever syndsaspektet.

Den åpne gruppen har også mer til felles med gruppen som vektlegger syndsaspektet hva gjelder vektingen av lidelsen og døden, i og med at andaktene som faller inn under den åpne gruppen ikke utbroderer lidelsene på korset. Overgivelsesmotivet, med formuleringen ”ga sin Sønn”, innbefatter en forestilling om at Gud gir fra seg eller ofrer Sønnen, men det innbefatter ikke nødvendigvis – og i høyden kun implisitt – et lidelsesaspekt.

Jeg har nå redegjort for prestenes fremstilling av Jesu lidelse og død. Før jeg analyserer disse fremstillingene i dialog med Jürgen Moltmanns teologi, vil jeg også redegjøre for hvordan prestene omtaler Jesu oppstandelse i forkynnelsen.

4.5 Oppstandelsen

I andaktsmanuskriptene benyttes begrepet oppstandelse på to ulike måter, da det både forkynnes om Jesu oppstandelse og menneskets oppstandelse. I denne sammenheng er det forkynnelsen om Jesu oppstandelse som er av interesse, mens forkynnelsen om menneskets oppstandelse analyseres nærmere i kap. 7. 29 prester omtaler Jesu oppstandelse i andaktene. Det er et gjennomgående trekk ved materialet at oppstandelsen – der den tematiseres – står i en særstilling hva gjelder håpsforkynnelsen. I 17 av de 29 andaktene som omtaler oppstandelsen, nevnes begrepet håp eksplisitt. Og også i de 12 resterende andaktene knyttes oppstandelsen til hva jeg tolker som en tydelig håpsforkynnelse. Dette medfører at analysen av Jesu oppstandelse er avgjørende for å forstå prestenes håpsforkynnelse i sin helhet, også hva gjelder omtalen av menneskesynet (kap. 5), døden (kap. 6) og etterlivet (7). Til en viss grad vil denne analysen derfor foregripe temaer som skal analyseres nærmere i de kommende kapitlene, samtidig som oppstandelsen også vil tematiseres særlig i analysen av etterlivet. Dette forklarer hvorfor analysen av oppstandelsen rent tekstmessig er noe knappere enn en kunne forvente, temaets avgjørende betydning for håpsforkynnelsen tatt i betraktning.

Hendelsen påskedagsmorgen kan enten beskrives som en *oppstandelse* eller som en *oppvekkelse*. Ved å hevde at Sønnen sto opp beskrives Sønnen som den aktive part, mens Faderen er den aktive part der hendelsen beskrives som en oppvekkelse. Hva gjelder andaktsmanuskriptene skriver en prest at ”Gud reiste Jesus opp fra de døde” (andakt 5). Faderen er her den aktive part, den som vekker opp Sønnen. I de andre manuskriptene er det imidlertid, i den grad en aktiv part omtales eksplisitt, slik at Sønnen står opp fra de døde snarere enn at han blir oppvekket av Faderen. I det følgende vil samtlige omtaler av hendelsen påskedagsmorgen omtales som ”oppstandelse”, som i denne sammenheng også inkluderer de manuskriptene som ikke omtaler en aktiv part direkte samt andakt 5 som beskriver hendelsen som en ”oppvekkelse”.

Jeg vil nedenfor redegjøre for ulike sider ved prestenes omtale av oppstandelsen. Først kommer en analysen av ”seiersmotivet” (4.5.1), der hendelsen påskedagsmorgen forkynnes som en seier over døden. Denne analysen vil til en viss grad foregripe ”kampmotivet” som analyseres i kapitlet om døden. Dernest analyseres oppstandelsesmotivet som et vendepunkt og/eller konfliktløsning i andaktsmanuskriptene (4.5.2), et tema som avhenger av det allerede nevnte

seiersmotivet. Jeg vil så analysere hvorvidt håpet som springer ut av omtalen av påskedagsmorgen er et hinsidig og/eller dennesidig håp (4.5.3), før jeg spør hvem prestene forkynner dette håpet til (4.5.4). Etter dette analyseres andaktene i lys av Moltmanns forståelse av korshendelsen (4.6).

Det sentrale målet for denne analysen er, sammen med analysen av skapelsesteologien og Jesu lidelse- og død ovenfor, å besvare forskningsspørsmål 1: *Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håpsforkynnelsen?* Da hendelsen påskedagsmorgen som nevnt ovenfor står i en særstilling hva gjelder håpsforkynnelsen i andaktene, og da temaene som analyseres foregriper analysen i de kommende kapitlene, foregriper analysen også til en viss grad besvarelsen av forskningsspørsmål 3 (*Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse*), 4 (*I hvilken grad forkynner prestene et henholdsvis hinsidig og dennesidig håp?*) og 5 (*I hvilken grad forkynner prestene et henholdsvis inklusivt og eksklusivt håp?*).

4.5.1 Seiersmotivet

I forbindelse med omtalen av oppstandelsen uttrykkes seiersmotivet eksplisitt i 14 av andaktene, og 13 av disse omtaler på ulike måter oppstandelsen som en seier over døden. En prest skriver i forbindelse med omtalen av korshendelsen at Jesus ”vinner over døden og åpner veien for oss til Gud” (andakt 12). Og en prest spør retorisk hvem andre mennesket kan få hjelp fra i møte med døden:

Jesus døde. Og han seiret over døden. Han har skapt en ny situasjon, han har gjort det ingen andre kunne. Han sto opp igjen av graven og han lever. Hvor skulle vi ellers finne slik hjelp i møte med døden som det vi kan finne hos ham?” (andakt 48).

Hos begge disse prestene er Jesu seier over døden avgjørende for at mennesket kan ha håp. I andakt 12 åpner oppstandelsen ”veien for oss til Gud” og i andakt 48 gir oppstandelsene oss mennesker ”hjelp i møte med døden”.

En prest hevder at Jesus seirer over ”ondskaperen” i tillegg til døden:

Ondskaperen er overvunnet (...) Der ligger vårt håp og vår fremtid. Sammen med Jesus Kristus, han som reiste seg fra støvet og beseiret døden og alt det onde (andakt 31).

I denne andakten virker det som om seiersmotivet utvides fra kun å omfatte døden. Dernest benytter presten begrepet håp eksplisitt, og han tillegger oppstandelsen

avgjørende betydning for at menneskene kan ha håp. Oppstandelsen er ikke bare ett av flere aspekt som gir håp til menneskene, men med formuleringen ”[d]er ligger vårt håp og vår fremtid” tydeliggjør presten – slik jeg leser manuskriptet – at mennesket ikke kunne ha håp uten hendelsen påskedagsmorgen.

En annen prest omtaler seieren uten å beskrive døden som en fiende. ”Jesus døde for syndene våre, vi får seire med Ham i kraft av Jesu oppstandelse” (andakt 43). Det synes her som om det er menneskets synd, ikke døden, som beseires. Denne vektingen finnes også hos flere av prestene som er sitert ovenfor, der Jesus dør ”for våre synder” og seirer i kraft av oppstandelsen. Dette forstyrrer imidlertid ikke bildet av at de 14 prestene som omtaler seiersmotivet eksplisitt i forbindelse med korshendelsen, hovedsakelig konsentrerer seg om ”døden” som den fienden som er beseiret, selv om begreper som ”ondskap” og ”synd” også vektlegges i noen andakter.

Foruten de 14 prestene som gjør eksplisitt bruk av ord som ”seier,” ”vinne”, ”vant” og ”beseiret”, tolker jeg materialet dit hen at det ligger et implisitt seiersmotiv i alle de 29 andakter som omtaler hendelsen påskedagsmorgen. Hva gjelder bibelreferanser står 1. Peter 1:3 i en særstilling i denne sammenheng. 1 Peter 1:3 refereres til, eller siteres i sin helhet, i syv av andaktsmanuskriptene. Bibelverset lyder:

Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny til et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde.

En av prestene omtaler 1 Peter 1:3 uten å henvise til Den norske kirkes kasualiahandlinger, mens de seks andre prestene fokuserer på at bibelverset er en del av både Den norske kirkes dåpsliturgi (punkt 7. Lovprisning og bønn) og gravferdsliturgi (punkt 21, alternativ B). Dåpen og begravelsen blir i denne sammenheng symboler på inngangen til og utgangen fra menneskelivet, og prestene benytter dette for å understreke at bibelverset rammer inn menneskelivet. En av prestene hevder:

Slik hilser Peter sine lesere i sitt første brev. Det er et bibelord som vi leser ved inngangen til livet og ved utgangen. Ved barnedåpen og ved graven. Det er det i grunnen fint å tenke på. At hele livet rammes inn av denne hilsenen (andakt 40).

I forkynnelsen av oppstandelseshåpet sammenstiller disse prestene ”gjenfødselen”, slik den tolkes i et tradisjonelt luthersk dåpssyn, med håpet om en ”gjenfødselse” til et nytt

liv i gudsriket/”himmelen”. Dette forsterkes ytterligere av at 1. Peter 1:3 kan benyttes avslutningsvis i gravferdsliturgien, like etter de tre skuffene med jord der den siste linjen lyder ”Av jorden skal du igjen oppstå”.

Den utstrakte bruken av seiersmotivet viser at prestene på en særegen måte benytter oppstandelsen i håpsforkynnelsen, og at dette skjer mer direkte – ofte med eksplisitt bruk av begrepet håp – enn hva som er gjeldende i møte med andre teologiske temaer i andaktene. Denne tette forbindelsen, der håpet springer ut av hendelsen påskedagsmorgen, understreker prestene med en rekke ulike formuleringer. Jeg har vist sett at de prestene som benytter seg av 1. Peter 1:3 taler om det levende håpet oppstandelsen gir. I tillegg hevder en prest at ”korset symboliserer håpet, håpet om oppstandelsen” (andakt 34), og en annen hevder at oppstandelsen skjedde ”for at håpet skal ha noe å holde seg til” (andakt 1). Hos alle disse prestene synes håpskategorien å være helt avhengig av Jesu oppstandelse.

4.5.2 Oppstandelsen som vendepunkt og/eller konfliktløsning

Hvor i manuskriptene et tema fokuseres, kan si noe om hvilken betydning eller verdi dette vektlegges. Da en fullstendig retorisk analyse av de manuskriptene faller utenfor denne undersøkelsens sikte, tillater jeg meg i denne sammenheng følgende forenklete og skjematiske oversikt:

Oppstandelsen tematiseres innledningsvis andakten	Oppstandelsen tematiseres både innledningsvis og avslutningsvis i andakten	Oppstandelsen tematiseres avslutningsvis i andakten
2 andakter	6 andakter	21 andakter

Inndeling av 29 andakter som omtaler oppstandelsen.

Dette skjemaet er kun ment som en illustrasjon, da det særlig i møte med de stikkordsmessige notatene er problematisk å operere med begrepene ”innledningsvis” og ”avslutningsvis”. På tross av disse forbeholdene vil jeg hevde at skjemaet tydeliggjør en klar tendens i materialet, da oppstandelsen omtales mot slutten eller helt til slutt i 27 av de 29 aktuelle andaktene. I seks av disse tilfellene er imidlertid oppstandelsen også omtalt tidligere i andakten, gjerne med sitatet fra 1. Peter 1:3. I de resterende to tilfellene nevnes oppstandelsen innledningsvis i andakten uten at den omtales videre mot slutten av andakten. Det er altså et gjennomgående trekk ved

materialet at oppstandelsen er det siste, eller noe av det siste, som tematiseres i andakten.

Ifølge en tradisjonell tredeling av fortellinger i begynnelse-midte-slutt, kommer vendepunktet, eventuelt konfliktopptrappingen og konfliktløsningen/klimaks, mot slutten av fortellingen.²⁷⁷ ”Krisen” i fortellingen kan på dette punkt enten utvikle seg til en katastrofe eller slå om til en ny situasjon med nye muligheter.²⁷⁸ Det finnes etter mitt syn gode argumenter for å benytte denne tradisjonelle fortellingsstrukturen på andaktene, særskilt hva gjelder benyttelsen av oppstandelsen mot slutten av talene. For oppstandelsen fungerer i vesentlig grad som et slikt vendepunkt, eller sågar en konfliktløsning, i andaktene. Konflikten eller krisen i andaktene har i stor grad konsentrert seg rundt temakomplekset død,²⁷⁹ mens oppstandelsen – som i stor grad omtales som en seier over døden – kommer inn som vendepunktet i fortellingen.

Denne strukturen er gjennomgående hos de 27 andaktene som omtaler oppstandelsen avslutningsvis. Oppbygningen av andakt 36 kan benyttes for å illustrere en slik oppbygning:

Innledningvis:

Presten, som i stor grad benytter seg av populærkulturelle referanser, starter andakten med følgende sitat fra filmen *Forrest Gump*: ”Livet er som en konfekteske, du vet aldri hva du får”. Så hevder presten videre at det finnes mye som er ”salig” i denne verden, og han siterer Alf Prøysen med ordene ”saligheta var et bessmorfang”. Videre tematiserer presten døden ved å vise til at denne verdens salighet har en avslutning. ”Vi gjør oss mange tanker i en gravferd, om dagene som går og livet som ubønnhørlig tikker mot en avslutning”.

Avslutningsvis:

Vendepunktet eller konfliktløsningen kommer mot slutten av andakten, der presten hevder at det finnes en salighet som varer ut over dette livet. ”Den saligheten Jesus har lovet oss er en enda bedre salighet enn bessmorfanget hos Alf Prøysen, det er saligheten i Guds rike den dagen Gud skaper en ny jord der sorg og død ikke finnes lenger. Jesus vant over døden da han sto opp” (andakt 36).

Det gjennomgående trekket ved materialet – at oppstandelsen fungerer som et vendepunkt eller en konfliktløsning mot slutten av andaktene – understreker den betydning oppstandelsen har som håpsbærende element i materialet. For dette

²⁷⁷ Denne enkle inndelingen av fortellinger har sin tradisjon tilbake til Aristoteles, se for eksempel Eriksen, G. *Fortellerteknikk og dramaturgi for film og fjernsyn* (1993), ss. 60-63, Jørgensen K. G. *Stilistikk. Håndbog i tekstanalyse* (1996), s. 143. Harms Larsen, P. *De levende billeders dramaturgi* (2003), ss. 120-121.

²⁷⁸ Jørgensen K. G. *Stilistikk. Håndbog i tekstanalyse* (1996), s. 147.

²⁷⁹ Dette er en påstand jeg argumenterer mer utførlig for i neste kapittel.

tydeliggjør at oppstandelsen som hovedregel kommer inn som evangeliet, som den gode nyheten, mot slutten av teksten. Ved å fokusere på hvor oppstandelsen omtales i de ulike manuskriptene, forsterkes dermed inntrykket fra analysen av seiersmotivet, der jeg redegjorde for oppstandelsens dominerende og særegne plass i håpsforkynnelsen. Den samme tendensen finnes for øvrig også i liturgien, da oppstandelseshåpet – som jeg har vist – hovedsakelig kommer inn mot slutten av liturgien (og da etter minneordene og andaktene).

4.5.3 Håp for det hinsidige

Prestene benytter oppstandelsen til å forkynne et håp som hovedsakelig er av hinsidig karakter. I tillegg til at seieren over døden vektlegges, omtaler flere av prestene himmelen eller det evige liv i denne sammenheng.²⁸⁰ En skriver følgende:

Av jorden skal du igjen oppstå! Jesu oppstandelse og påskedagsmorgen gir den troende et håp om at livet til slutt skal seire, Guds liv, sterkere enn døden! En tid for å leve det evige liv... Mine tider, i livet, døden og evigheten, er i Guds hånd (andakt 49).

Denne presten har ikke en forkynnelse som nedtoner betydningen av det dennesidige, han fremhever sågar det dennesidige eksplisitt med formuleringen ”[m]ine tider, i livet”. Det er likevel slik at håpsforkynnelsen hovedsakelig er av hinsidig karakter, da det sentrale poeng er at mennesket skal oppstå siden livet til slutt skal vise seg sterkere enn døden.

Det er et gjennomgående trekk ved materialet at de tydeligste fremstillingene av et liv etter døden kommer i direkte forbindelse med omtalen av Jesu oppstandelse. En prest skriver følgende:

Lovet være Gud vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Krist oppstandelse fra de døde! Det er et håp om et nytt liv, et håp om en oppstandelse og et håp om at vi en gang skal få møte våre kjære igjen (andakt 17).

Ulike fremstillinger av etterlivet (herunder det å påstå at de pårørende skal møte sine kjære igjen) er gjenstand for analyse i kap. 7. I denne sammenheng er det vesentlige å

²⁸⁰ Disse kategoriene redegjøres mer utførlig for i analysen av etterlivet. Den nære sammenhengen mellom oppstandelsen og etterlivet i materialet, gjør det imidlertid nødvendig å ta for seg enkelte elementer ved disse kategoriene allerede på dette stadiet.

merke seg at det er Jesu oppstandelse, ved sitatet fra 1. Peter 1:3, som får prestene til å forkynne det tydeligste håpet ut over dette livet.

Det finnes også et klart fremadskuende element i omtalen av oppstandelsen, et element som er delvis overlappende med den hinsidige vektleggingen. En prest hevder at påskemorgen gir oss muligheten til ”å skimte håp og framtid” (andakt 9), mens en annen skriver følgende om korset og oppstandelsen: ”Derfor står fremtiden i korsets tegn. Korset er tegnet på den nye framtid. Det nye håpet” (andakt 31). I tillegg taler flere prester, som den følgende, om at oppstandelsen gir oss ”håp om et nytt liv” (andakt 17).

Ikke istedenfor, men i tillegg til det hinsidige håpet, betoner flere prester også et dennesidig håp i tilknytning til forkynnelsen av den oppstandne Kristus. En slik forkynnelse, som fremkom i andakt 49 ovenfor, er tydelig til stede hos en prest som skriver følgende – igjen med utgangspunkt i med 1. Peter 1:3:

Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har atterfødd oss til ei levande von ved Jesu Kristi oppstode fra dei døde! (...) Han [Gud] vil miskunn for livet. Han vil miskunn som strekker seg ut over livet. Guds miskunn tar ikkje slutt. I si store miskunn har Gud atterfødd oss til ei levande von. Så lyder det eit lova vere, for Guds miskunn som kan vere den raude tråden i livsforteljinga, for vona som kan lyse over eit menneskeliv og når vi tar avskil.” (andakt 45).

Det levende håpet det refereres til i forbindelse med oppstandelsen i 1. Peter 1:3, gjelder livet/livsfortellingen samtidig som det strekker seg ut over livet og dermed gjelder på tross av avskjeden. At håpet som knyttes til Jesu oppstandelse har en slik dobbelthet – der det dennesidige og det hinsidige kombineres – er tilfellet hos 10 av de 29 prestene som vektlegger Jesu oppstandelse. 19 prester har en klar overvekt eller utelukkende en hinsidig håpsforkynnelse tilknyttet Jesu oppstandelse, mens det ikke finnes tilfeller av en ren dennesidig håpsforkynnelse på dette punkt. Prestene som i størst grad vektlegger et dennesidig håp, finner dermed grunnlaget for dette håpet andre steder enn i Jesu oppstandelse (les: i skapelsesteologien).

Jesu oppstandelse gir mennesker håp for det hinsidige	Jesu oppstandelse gir mennesker håp for det dennesidige	Jesu oppstandelse gir mennesket håp for det hinsidige og det dennesidige
10 andakter	0 andakter	19 andakter

Inndeling av 29 andakter som omtaler oppstandelsen.

4.5.4 Oppstandelsen for alle eller for de kristne?

Også i omtalen av oppstandelsen henvender prestene seg hovedsakelig til hele forsamlingen. Situasjonen er imidlertid mer sammensatt på dette punkt enn andre steder i andaktene. 17 prester har en inklusiv forkynnelse der de henvender seg til hele forsamlingen, mens 12 prester i større eller mindre grad skiller mellom ulike tilhørere i forbindelse med omtalen av oppstandelsen. Hos enkelte prester skilles det også eksplisitt hva gjelder omtalen av håpet i denne sammenheng.

I den gruppen som henvender seg til hele forsamlingen i forbindelse med omtalen av oppstandelsen, er denne omtalen hovedsakelig i kontinuitet med resten av andakten. Hos enkelte prester kan den inklusive forkynnelsen i forbindelse med oppstandelsen gå i retning av en apokatastasisforkynnelse: ”Da Gud reiste Jesus opp fra de døde, da mistet døden sin makt. Derfor kan Gud ta alle mennesker inn til fellesskap med seg” (andakt 5). Vanligere er det imidlertid at håpsforkynnelsen rettes mot alle, men at det blir stående uttalt om dette kan tas til inntekt for et håp om apokatastasis. ”Håpet er for oss alle Kristus. I hans død og oppstandelse ligger vårt håp” (andakt 24).

I gruppen som skiller mellom de ulike tilhørerne på dette punkt, er denne tiltalen hovedsakelig i diskontinuitet med resten av andakten. Med dette mener jeg at prestene i resten av andakten taler til hele forsamlingen (med unntak av de gangene nære pårørende tiltales), mens de opererer med et skille mellom døpte/udøpte eller troende/ikke-troende i forbindelse med oppstandelsen. Dåpen omtales gjerne i forbindelse med de allerede nevnte lesningene av 1. Peter 1:3, der oppstandelsen tematiseres, og en prest skriver: ”Det første bibelverset som møter de fleste av oss er det som blir lest for oss etter vi ble døpt” (andakt 2). Prestene benytter seg ikke av begrepet kristen i denne sammenheng, men åtte prester vektlegger troens betydning for håpet som springer ut av oppstandelsen. Dette kan formuleres med relativt åpne formuleringer som ”den som er åpen for mysteriet” (andakt 9), men vanligere er det imidlertid at troen nevnes eksplisitt. Og der dette gjøres, gjøres håpet til et håp for de

troende: ”Jesus vant over døden da han sto opp, og ved troen på ham har vi også håpet om en oppstandelse og et evig liv i salighet” (andakt 36). Det kan selvsagt argumenteres for at denne presten forkynner et håp til alle mennesker, all den tid presten også åpner for at alle mennesker kan bli troende. Jeg vil likevel fastholde at presten i dette sitatet skiller mellom troende og ikke-troende på en måte som har de nevnte implikasjoner for forkynnelsen av oppstandelseshåpet.

4.6 Jürgen Moltmann om Jesu lidelse, død og oppstandelse

Jeg vil nå analysere relevante trekk ved Moltmanns forståelse av Jesu lidelse, død og oppstandelse. Jeg vil først presentere noen sentrale trekk ved Moltmanns forståelse av korshendelsen, og deretter analysere dette i lys av prestenes fremstilling av korshendelsen. Dette betyr at jeg først gir en oversikt over temaene det dialektiske korset som teologiens utgangspunkt (4.6.1), korset som eskatologisk hendelse (4.6.2) og det trinitariske korset (4.6.3). Jeg har innledningsvis valgt å presentere disse sentrale trekkene ved Moltmanns forståelse av korshendelsen uavhengig av andaktene, da hans konsepsjon på dette punkt er mangfoldig og komplisert og dermed fordrer en selvstendig presentasjon. Det er også slik at denne fremstillingen er avgjørende for den videre analysen av døden og etterlivet, og ikke kun for analysen av Jesu lidelse, død og oppstandelse. For å få en forståelse av denne dynamikken hos Moltmann, er det altså avgjørende å vente lenger med komparasjonen mellom Moltmann og andaktene enn jeg gjør i analysen av skapelsesteologien, menneskesynet, døden og etterlivet. Det må imidlertid presiseres at jeg fremdeles fokuserer på de delene av Moltmanns konsepsjon som på en fruktbar måte kan belyse sentrale trekk ved andaktenes teologi.

Etter denne innledningen vil jeg analysere Moltmanns teologi med utgangspunkt i andaktenes fremstilling av Guds kjærlighet og korshendelsen (4.6.4) og Jesu lidelse og død, med hovedvekt på døden som solidaritetserklæring (4.6.5) og Jesu død for våre synder (4.6.6). I denne analysen ser jeg dermed bort fra de mer åpne fremstillingene av Jesu lidelse og død, da denne gruppen ikke aktualiserer nye tema av interesse for undersøkelsen. Deretter vil jeg analysere forholdet mellom andaktenes og Moltmanns forståelse av oppstandelsen (4.6.7).

4.6.1 Det dialektiske korset som teologiens utgangspunkt

Moltmanns teologi er gjennomført korscentrert i og med at han ser korset som utgangspunktet for enhver kristen tale om Gud. Dette utgangspunktet gjelder for Moltmanns konsepsjon i sin helhet, men det kommer til uttrykk på en særegen måte

hos den unge Moltmann i *The Crucified God*: "In Christianity the cross is the test of everything which deserves to be called Christian".²⁸¹ Den ledende Moltmann-kjenneren, Richard Bauckham, hevder at Moltmann formulerer en moderne *theologia crucis* som, lik Martin Luthers teologi, ser den korsfestede Kristus som selve kriteriet for arbeidet med kristen teologi.²⁸²

Moltmann har et rikt og til tider paradoksalt språk gjennom forfatterskapet, og dette gjør seg også gjeldende i omtalen av korset. Et eksempel er at han hevder at korset kan benyttes som en gjennomgripende kritikk av ethvert teologisk system. I *The Crucified God* skriver han sågar at "the cross is the really irreligious thing in Christian faith".²⁸³ Hos Moltmann er korset dermed på en paradoksalt måte "teologiens irreligiøse utgangspunkt", i og med at Jesus dør hjelpesløs på korset:

Thus ultimately it is not historical criticism which calls into question every church Christology and every humanist Jesuology, but the cross. He who proclaimed that the kingdom was near died abandoned by God. He who anticipated the future of God in miracles and in casting out demons died helpless on the cross.²⁸⁴

Moltmann hevder at ethvert teologisk system til kommer kort i møte med korset, men det er likevel nettopp her han starter sin teologiske refleksjon. Ved flere anledninger i forfatterskapet dveler han ved det som ifølge Matteus og Lukas er Jesu ord på korset: "min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?"²⁸⁵ Og han hevder at all teologi er forsøk på å besvare dette spørsmålet. "All Christian theology and all Christian life is basically an answer to the question which Jesus asked as he died".²⁸⁶

Da korshendelsen innbefatter oppstandelsen i tillegg til Jesu lidelse og død, har Moltmann en dialektisk forståelse av korset. Jesu lidelse gis teologisk mening i lys av oppstandelsen på samme måte som oppstandelsen gis teologisk mening i lys av Jesu lidelse og død. Jeg er enig med Bauckham som ser denne dialektiske forståelsen av

²⁸¹ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 7. I samme verk, side 125, gjør han sågar M. Käblers ord til sine: "[W]ithout the cross there is no christology, and there is no christology which does not have to demonstrate its legitimation in the cross."

²⁸² Bauckham, R. *The theology of Jürgen Moltmann* (1995), s. 3.

²⁸³ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 37.

²⁸⁴ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 125. Korsets irreligiøse eller ureligiøse kraft (Moltmann benytter begge betegnelser, "irreligious" og "unreligious", se samme verk, side 32 og 125) medfører at korset i seg selv protesterer imot sine fortolkninger. Korset er i seg selv en selvmotsigelse, og må nettopp forbli dette for både å kunne være teologiens utgangspunkt og dens kritikk. "The 'religion of the cross' is a contradiction in itself, for the crucified God is a contradiction in this religion", *The Crucified God* (1993) [1972], s. 40.

²⁸⁵ Matteus 27:46, Markus 15:34. Se også Salme 22:2.

korset som den teologiske ideen som legger tydeligst føringer hos den unge Moltmann.²⁸⁷ Viktigheten av denne dialektikken kommer tydelig til uttrykk der Moltmann understreker at bøkene *Theology of Hope* og *The Crucified God* ikke må forstås som motsetninger, men derimot som to ulike fokuseringspunkt på en og samme korshendelse. "[T]he theology of the cross is none other than the reverse side of the Christian theology of hope".²⁸⁸ De to bøkene til den unge Moltmann har dermed samme utgangspunkt tross det ulike fokuseringspunktet; den korsfestede Kristus er den oppstandne Kristus. Av den grunn kan oppstandelseshåpet aldri løsrives fra sin dialektiske motsetning – som den gjør ved å bevare minnet om den korsfestede, og korsteologien må ikke løsrives fra oppstandelseshåpet. I det første tilfellet blir oppstandelsen ifølge Moltmann en "illusjon", mens en kristendomsforståelse som ikke baserer seg på påskemorgen leder til "resignasjon":

The theological foundation for Christian hope is the raising of the crucified Christ. Anyone who develops a 'theology of hope' from this centre will be inescapably reminded of the other side of that foundation: the cross of the risen Christ. So after publishing *Theology of Hope*, the logic of my theological approach led me to work more deeply on the remembrance of the crucified Christ. Hope without remembrance leads to illusion, just as, conversely, remembrance without hope can result in resignation.²⁸⁹

Jesu lidelse og død gir dermed håpet dets kristne innhold, noe som ifølge Moltmann skiller det kristne håp fra andre utopier og mer eller mindre velbegrunnende håp om en bedre fremtid.

4.6.2 Korset som en eskatologisk hendelse

Gjennom hele forfatterskapet har Moltmann en sterk sammenkobling mellom eskatologi og kristologi, *eschatologia crucis*, da korshendelsen i tillegg til å være historisk²⁹⁰ også tolkes som den avgjørende eskatologiske hendelsen der mennesket får

²⁸⁶ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 4. Se også samme verk, s. 153 og Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 166.

²⁸⁷ Bauckham, R. *The theology of Jürgen Moltmann* (1995), s. 4. Jeg er enig i denne påstanden, men vil samtidig understreke at den eldre Moltmann på ingen måte har forlatt denne dialektiske tenkningen vedrørende korshendelsen i senere verker.

²⁸⁸ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 5. Moltmann understreker at de to bøkene er to fokuseringspunkt på en og samme teologi i *The Experiment hope*: "Theology of hope is at its hard core theology of the cross. The cross of Christ is the presently given form of the kingdom of God on earth. In the crucified Christ we view the future of God. Everything else is dreams, fantasies, and mere wish images." Moltmann, J. *The Experiment Hope* (1975) [1974], 36.

²⁸⁹ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. ix.

²⁹⁰ Ulikt eksistensialistisk orienterte teologer, som Rudolf Bultmann, vektlegger Moltmann betydningen av korshendelsen som faktisk historisk hendelse. "Christianity stands or falls with the reality of the raising of Jesus from the dead by God." Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 165.

del i løftet om at døden er overvunnet ved Kristi oppstandelse. Moltmann taler likevel om eskatologiens forløpighet, *eschatological provisio*. Dette sentrale poenget i Moltmanns korssentrerte eskatologi, oppsummerer han på følgende måte i det sene verket *The Coming of God*:

Christian eschatology as a whole includes not only the anticipation of God's future in Christ, but also the distinction that has been called 'the eschatological proviso'. This 'proviso' says that although Christ has already been raised from the dead, we have not yet been raised. Through the strength of grace Christ has broken the power of sin, but the end of death's reign is still to come. So in Christ we are indeed already reconciled with God, but we still live and die in an unredeemed world, and together with this world look with longing for the new creation.²⁹¹

Selv om døden ennå ikke er overvunnet i denne verden, hevder Moltmann at mennesket ved korshendelsen får del i et løfte som binder oss til fremtiden, til det kommende gudsriket. Han tar i og for seg i bruk et tradisjonelt grep, der han i spenningen mellom evangeliet om den oppstandne og erfaringen av døden peker på et "allerede nå, men ennå ikke". Moltmann er imidlertid særegen der han sammenkobler eskatologien og kristologien slik at eskatologien gjennomsyrrer hele hans kristendomsforståelse og ikke kun tilhører "læren om de siste ting". Det er således ikke tilfeldig at et av de mest siterte utsagnene til Moltmann er:

From first to last, and not merely in the epilogue, Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present.²⁹²

Moltmanns nyfortolkning av eskatologibegrepet fører til at *det fremtidige* har teologisk forrang fremfor nåtiden og fortiden. Gudsriket er imidlertid allerede til stede her og nå, men da nettopp som et løfte.

4.6.3 Det trinitariske korset

I analysen av *Moltmanns skapelsesteologi* har jeg allerede presentert hans tenkning vedrørende triniteten som en guddommelig relasjon mellom Faderen, Sønnen og Ånden, og gudsrelasjonens betydning for relasjonen mellom Gud og mennesker og

²⁹¹ Moltmann, J. *The Coming of God* (2005) [1995], s. 104. Dette provisoriske preget står sentralt i Moltmanns teologi allerede fra *Theology of Hope*. "The world will one day be theophany, indirect self-revelation of God in toto. Because it is not yet so, reality is open-ended towards the future and all knowledge of the world has an eschatologically qualified 'provisional' character." Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 79.

²⁹² Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 16.

relasjonene menneskene imellom. Den følgende analysen baserer seg således på at jeg allerede har presentert Moltmanns treenighetslære som gjennomført relasjonell.

Moltmanns har korset som utgangspunkt for treenighetslæren. Den unge Moltmann ble kritisert for å vektlegge Faderen og Sønnen – og forholdet dem i mellom – i større grad enn en hele treenigheten.²⁹³ Selv om det må understrekes at Moltmanns tanker om Helligånden er sterkt utbygget i hans senere arbeider, særskilt i *The Trinity and the Kingdom*, *God in Creation* og *The Spirit of Life*, er det essensielt å presisere at læren om den treenige Gud er grunnleggende for Moltmanns korsteologi gjennom hele forfatterskapet: ”The cross stands at the heart of the Trinitarian being of God.”²⁹⁴ Dette betyr ikke kun at korshendelsen er forenlig med treenighetslæren, men at korset *er* treenig og treenighetslæren *er* gjennomført korssentrert. Moltmann understreker dette i boka *The Experiment Hope*: ”The material principle of the doctrine of the Trinity is the cross. The formal principle of the theology of the cross is the doctrine of the Trinity.”²⁹⁵

Den unge Moltmann avviste det tradisjonelle skillet mellom den immanente og den økonomiske treenigheten; skillet mellom Guds vesen i seg selv og Gud slik han åpenbarer seg for menneskene og resten av skaperverket i den frelsende korshendelsen. Dette er av de teologiske påstandene Moltmann er blitt hardest kritisert for. Jeg kan ikke gjengi denne debatten i hele sin bredde, da debatten har liten overføringsverdi til prestenes (manglende trinitariske) forkynnelse og således faller utenfor denne undersøkelsens sikte. Jeg ser det likevel nødvendig å gjengi følgende oversikt over debatten, da den viser at Moltmanns trinitariske korsteologi både er kontroversiell og under stadig utvikling:

²⁹³ Også Richard Bauckham, som ellers forsvarer Moltmanns konsepsjon på de fleste områder, hevder dette om den unge Moltmann: ”Moltmann’s early theology can at best be called only implicitly Trinitarian.” (Bauckham, R. *The Theology of Jürgen Moltmann*, 1995, s. 152) Denne kritikken stemmer bare delvis. Moltmann har ikke utviklet sin teologi vedrørende Helligånden i sin fulle bredde i *Theology of Hope* og *The Crucified God*, men Helligånden er en sentral del av korshendelsen også hos den unge Moltmann. Følgende sitat er illustrerende: ”The loving Father has a parallell in the loving Son and in the Spirit creates similar patterns of love in man in revolt”. Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 248.

²⁹⁴ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], 207. Moltmann understreker korshendelsens betydning for treenigheten senere i *The Crucified God*, da han inspirert av Kant (Concepts without perception are empty), hevder at ”The perception of the trinitarian concept of God is the cross of Jesus”. Derav følger: ”The place of the doctrine of the Trinity is not the ”thinking of thought”, but the cross of Jesus. Concepts without perception are empty.” Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 240.

²⁹⁵ Moltmann, J. *The Experiment Hope* (1975) [1974], s. 81. Disse formuleringene finnes også i Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 240-241.

Benektelsen av det tradisjonelle skillet mellom den immanente og den økonomiske treenigheten var et av de sentrale ankepunktene den aldrende Karl Barth hadde mot *Theology of Hope*.²⁹⁶ Og Moltmann videreutviklet denne forståelsen i *The Crucified God*, der han hevder at korshendelsen åpenbarer at den økonomiske treenigheten er den immanente treenigheten, og motsatt at den immanente treenigheten er den økonomiske treenigheten.²⁹⁷ Et sitat som tydelig illustrerer denne sammenkoblingen, finner vi der Moltmann hevder at Gud *er* Golgatha:

Anyone who speaks of God in Christian terms must tell of the history between the Son and the Father. In that case, 'God' is not another nature or a heavenly person or a moral authority, but in fact an "event". However, it is not the event of co-humanity, but the event of Golgatha, the event of the love of the Son and the grief of the Father from which the Spirit who opens up the future and creates life in fact derives.²⁹⁸

Et problem ved denne sammenkoblingen er at det kan synes som om Moltmann sier *for mye* om hvem Gud er i seg selv.²⁹⁹ Moltmann trekker aldri påstanden om at det ikke er en distinksjon mellom den immanente og den økonomiske treenigheten, men han nedtoner likevel dette synet ved å operere med en immanent treenighet forut for – dog ikke uavhengig av – korshendelsen. Han innrømmer at hans tidligere formuleringer i henhold til treenighetslæren kan ha lagt grunnlag for enkelte misforståelser, og gir sin kritiker, den tyske kardinalen Walter Kasper rett i at det kan være en fare for at den immanente treenigheten oppløses i den økonomiske treenigheten.³⁰⁰ Moltmann holder likevel fast ved at den økonomiske treenigheten ikke kun åpenbarer den immanente treenigheten, men at den også har en "retroactive effect"³⁰¹ på den immanente treenigheten. Således fastholder han dermed, tross justeringen i henhold til Kaspers kritikk, sin kritikk av det tradisjonelle skillet mellom den økonomiske og den immanente treenigheten.

²⁹⁶ I sitt på en og samme tid svært positive og svært kritiske brev til Moltmann, sendt fra sykehuset i Basel 17. november 1964, kommenterer Barth Moltmanns ståsted på følgende måte: "Would it not be wise to accept the doctrine of the immanent trinity of God? You may thereby achieve the freedom of three-dimensional thinking which the eschata have and retain their whole weight while the same and not just a provisional honor can still be shown to the kingdoms of nature and grace." Barth, K. "To prof. Jürgen Moltmann", 17. November 1964.

²⁹⁷ Moltmann siterer, og ser seg enig i, Rahners to teser om treenigheten. 1. The Trinity is the nature of God and the nature of God is the Trinity. 2. The economic Trinity is the immanent Trinity, and the immanent Trinity is the economic Trinity. Moltmann, J. *The Crucified God*, (1993) [1972] s. 240.

²⁹⁸ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 247.

²⁹⁹ "Does Moltmann Say Too Much about God's Essence?" Bergmann, S. *Creation Set Free* (2005), s. 199.

³⁰⁰ *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 160. Se note 66 (s. 244).

³⁰¹ *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 160.

4.6.4 Guds kjærlighet og korshendelsen

Hos Moltmann er Guds fremste kjennetegn at han er kjærlighet, og flere ganger i forfatterskapet siterer han ”Gud er kjærlighet” fra 1. Johannes 4:8: ” ’God is love’. In other words, God does not just love as he is angry, chooses or rejects. He *is* love, that is, he exists in love. He exists in love in the event of the cross”.³⁰² Her hevder Moltmann både at kjærligheten ikke kan likestilles med andre attributter som tillegges Gud, i og med at Gud *er* kjærlighet, samt at det at Gud er kjærlighet knyttes direkte til korset.

Der Moltmann omtaler Guds kjærlighet, er det alltid en kjærlighet som peker ut over seg selv, den er alltid til for andre, og innad i det trinitariske fellesskapet lever de tre personene for hverandre i fullstendig kjærlighet. At Gud er kjærlighet er dermed, hos Moltmann, avhengig av det relasjonelle fellesskapet innad i treenigheten. Ut ifra Moltmanns definisjon av monoteismebegrepet og kjærlighetsattributtet, kan således ikke en monoteistisk Gud være kjærlighet:

Because he not only loves but is himself love, he has to be understood as the triune God. Love cannot be consummated by a solitary subject. (...) If God is love he is at once the lover, the beloved and the love itself.³⁰³

Denne kjærligheten ønsker både å leve og å gi, og er dermed, i Moltmanns terminologi, en selvkommunikasjon av det gode.³⁰⁴ Han påstår at det er kjærligheten, og ikke Guds allmakt, som er det fremste kjennetegnet på Guds vesen. Han hevder at Gud ikke er fullstendig ”fri” i den betydning at Gud like gjerne kan velge ikke-kjærlighet fremfor kjærlighet.³⁰⁵ Fri er her satt i anførselstegn, da Moltmann argumenterer for at det å være kjærlighet – og dermed være tro mot sitt eget vesen – faktisk er virkelig frihet. Igjen benytter Moltmann et paradoksalt språk i sin teologi om korset,³⁰⁶ men han uttaler seg likevel klart hva gjelder forholdet mellom Guds

³⁰² Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 244.

³⁰³ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 57. Dette sitatet er til orientering hentet fra et delkapittel som heter ”God is love”, se samme verk ss. 57-60.

³⁰⁴ ”Love is the self-communication of the good.” Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 57.

³⁰⁵ I denne sammenheng kritiserer han Barths forståelse av Guds allmakt og Guds frihet. En fullstendig fremstilling uenighetene mellom Moltmann og Barth faller utenfor denne undersøkelsens sikte. For Moltmanns kritikk av Barth, se Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], ss. 52-56.

³⁰⁶ Moltmanns begrepsbruk er etter min mening uklar i denne sammenhengen. For i tillegg til den paradoksale omtalen av ”fri” ovenfor, foretar han – igjen i *The Trinity and the Kingdom* – et skille mellom ”free love” og ”necessary love”, der det synes som den indre trinitariske kjærligheten er ”necessary love” mens kjærligheten til det skapte er ”free love”. Han skriver: ”The inner-trinitarian love is therefore the love of like for like, not the love for one who is essentially different. It is necessary love, not free love. If this love goes out of itself, then it is

kjærlighet og Guds makt: "God's freedom is not the almighty power for which everything is possible. It is love".³⁰⁷ Fastholdelsen av den frie kjærligheten, delvis på bekostningen av allmakten, er allerede tematisert i forbindelse med Moltmanns skapelsesteologi – der han er sterkt influert av Jødisk kabbalistisk tenkning om Guds selvbegrensning.³⁰⁸ Gud gir her rom for menneskene og skaperverket ved sin tilbaketrekning. Denne selvbegrensningen er hos Moltmann samtidig en selv- ydmykelse som peker frem mot korshendelsen.

Hos Moltmann konstitueres kjærligheten av den indre trinitariske relasjonen slik den kommer til uttrykk i korshendelsen. Eller, mer presist: Guds egen eksistens konstitueres i denne kjærlighetshandlingen: "He constitutes his existence in the event of his love."³⁰⁹ Guds kjærlighet kan således ikke løsrives fra Golgata: "Even the New Testament statement 'God is love' is the summing up of the surrender of the Son through the Father for us. It cannot be separated from the event on Golgatha without becoming false."³¹⁰

I kontrast til hva han omtaler som den monoteistiske allmaktstanken, hevder Moltmann at Guds selvbegrensning også medfører at Gud *trenger* verden. Han påstår i denne forbindelse at det å trenge verden ikke er en svakhet hos Gud. Det er snarere et kjennetegn på ekte kjærlighet da den som elsker trer inn i et avhengighetsforhold til den som elskes. Dette gjelder innad i treenigheten hos Moltmann, men også mellom Gud og skaperverket: "In this sense God 'needs' the world and man. If God is love, then he neither will nor can be without the one who is his beloved".³¹¹

Det er åpenbare forskjeller mellom Moltmanns trinitariske og paradoksale fremstilling av korset og andaktenes ofte knappe og standardiserte formuleringer, noe som også gjør seg gjeldende i omtalen av Guds kjærlighet. Mye av forklaringen på dette kan

no longer merely engendering and bringing forth, it is creative too; it is not merely the love which essential nature makes necessary, but free love as well." Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 59. Begrepsforvirringen oppstår, slik jeg leser Moltmann, da den indre-trinitariske kjærligheten, som er utgangspunktet for Moltmanns forståelse av Guds kjærlighet, på en og samme tid beskrives som "free" og "not free, but necessary". En videre drøftelse av Moltmanns begrepsbruk faller imidlertid utenfor denne undersøkelsens sikte.

³⁰⁷ Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], s. 75. Moltmann understreker at "Gud er kjærlighet" (1. Johannes 4:8) en rekke steder i forfatterskapet, se til eksempel Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 175 og Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 57.

³⁰⁸ Se presentasjonen av Moltmanns skapelsesteologi ovenfor, samt Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], ss. 86-93.

³⁰⁹ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 244.

³¹⁰ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 160.

³¹¹ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom* (1993) [1980], s. 58.

finnes i prestenes og Moltmanns forskjellige utgangspunkt, all den tid det er en ting å skrive et systematisk-teologisk verk om korset og noe annet å holde en knapp og umiddelbart tilgjengelig preken til pårørende som har mistet en av sine. Jeg vil likevel hevde at likhetene er mest iøynefallende. For det er, som jeg redegjorde for ovenfor, et gjennomgående trekk ved andaktene at Guds kjærlighet fremheves i forbindelse med korshendelsen. Dette trekket, som også var gjennomgående for prestenes fremstilling av *Gud som skaper*, og for gudsbildene generelt, kom tydelig frem i analysen av Jesu lidelse og død. Jeg viste at de tre undergruppene, *lidelsen og døden som solidaritetserklæring*, *Jesu død "for våre synder"* og *den åpne omtalen av korsdøden*, tross sine ulikheter hadde det til felles at de vektla Guds kjærlighet i stor grad. Samtidig har jeg vist at Gud fremstilles som kjærlig i langt større grad enn (all)mektig og suveren. Et eksempel på dette er at termen allmakt kun blir benyttet i en av de aktuelle andaktene. Nå kan det i og for seg argumenteres for at Gud fremstilles som mektig der Jesu oppstandelse omtales, men jeg vil likevel hevde at denne gjennomgangen viser at kjærlighetsattributtet på en særegen måte benyttes i omtalen av Gud generelt og den korsfestede og oppstandne Kristus spesielt.

At både en fremtredende systematisk teolog og et utvalg prester i Den norske kirke vektlegger gudskjærligheten i omtalen av korshendelsen, er på ingen måte oppsiktsvekkende. Hvor sterkt kjærligheten vektlegges viser imidlertid at dette er et helt sentralt, dog ikke overraskende, trekk ved andaktenes gudsbilder. Slik jeg leser materialet henger denne sterke vektleggingen av Guds kjærlighet sammen med det gjennomgående relasjonelle aspektet både i andaktene og Moltmanns teologi. For Moltmann er Gud gjennomført relasjonell i fremstillingen av henholdsvis den indre trinitariske kjærligheten og kjærligheten til mennesket og resten av skaperverket. Denne kjærlige relasjoneliteten kommer, som jeg har vist ovenfor, i delvis motsetning til en fremstilling av Guds allmakt. Da heller ikke andaktene omtaler Guds (all)makt i særlig grad, vil jeg mene at materialet gir grunnlag for å hevde at en relasjonell orientering i forkynnelsen og fagteologien medfører at Gud i større grad fremstilles som kjærlighetsfull enn (all)mektig. Hva gjelder forkynnelsen av håp i andaktenes fremstilling av korshendelsen, medfører dette at prestene i større grad vektlegger den relasjonelle nærheten som følger av en omtale av den kjærlighetsfulle Gud, enn en

håpsforkynnelsen som tar utgangspunkt i en (all)mektig Gud som triumferer påskedagsmorgen.³¹²

4.6.5 Korset som solidaritetserklæring

Moltmanns forståelse av den trinitariske lidelsen på korset er både nyvinnende og omdiskutert. Den er nyvinnende, i og med at hans korsteologi har vært en forløper og inspirasjonskilde til ulike kontekstuelle teologier generelt, og innflytelsesrike frigjøringssteologer som Jon Sobrino spesielt. Og den er omdiskutert siden han ser korset som en kamp mellom Faderen og Sønnen. Da en fullstendig redegjørelse for denne diskusjonen vil sprengte undersøkelsens rammer, vil jeg ikke gå dypt inn i debatten mellom Moltmann og hans meningsmotstandere på dette punkt. Da det heller ikke er mulig å få en forståelse av Moltmanns korsteologi uten å redegjøre for hovedtrekkene i debatten, vil jeg først presentere Moltmanns ståsted og deretter gi en kort redegjørelse for de kritiske innspillene til Hermann Dembowski, Gerrard Rossé, Dorothee Sölle og Sturla Stålsett. For en mer utførlig redegjørelse, analyse og drøfting av debatten viser jeg til Lars Holmbergs *Bara den lidande Guden kan hjälpa* (2003).

Et sentralt spørsmål for Moltmann er om Gud selv, i betydningen Gud Fader, lider på korset, eller om utelukkende Sønnen lider. Moltmanns svar er at både Faderen og Sønnen lider, at Faderens lidelser er like sentrale som Sønnens, men at Faderen lider på en annen måte enn Sønnen:

The suffering and dying of the Son, forsaken by the Father, is a different kind of suffering from the suffering of the Father in the death of the Son. (...) To understand what happened between Jesus and his God and Father on the cross, it is necessary to talk in trinitarian terms. The Son suffers dying, the Father suffers the death of the Son. The Fatherlessness of the Son is matched by the Sonlessness of the Father, and if God has constituted himself as the Father of Jesus Christ, then he also suffers the death of his Fatherhood in the death of the Son.³¹³

Her tolker Moltmann guddommens lidelser dit hen at Faderen lider³¹⁴ “the Sonlessness”, i og med at han mister Sønnen på korset, og Sønnen lider “the

³¹² Jeg skal i omtalen av døden komme tilbake til kamp- og seiersmotivet i andaktene, et motiv som også er tematisert i forbindelse med omtalen av oppstandelsen. Jeg kan imidlertid antyde allerede på dette stadiet, at Gud heller ikke beskrives eksplisitt som allmektig i omtalen av seieren over døden.

³¹³ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 243.

³¹⁴ At Faderen, og ikke bare Sønnen lider på korset, er et teologisk ståsted som bryter med tradisjonell teologi. Men Moltmann har likevel støtte av flere moderne teologer på dette punkt, noe som ikke kan sies å være gjeldende for forestillingen om kampen mellom Gud og Gud på korset: ”Traditional theology, afraid of the ancient ‘patripassian’ heresy, confined the suffering of the cross to the Son, but in recent theology writers as diverse as Barth, Kitamori, Galot, and Moltmann have affirmed that the Father also, in his love for the Son, must

Fatherlessness”. Det siste poenget har i særlig grad vært gjenstand for debatt. Jeg har allerede vist at Moltmann flere steder i forfatterskapet henviser til Jesu smerterop på korset (Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?), og at han ser enhver teologi som et forsøksvis svar på dette spørsmålet. Det kritiske er imidlertid at Moltmann ikke bare tolker smerteropet som uttrykk for at Sønnen *føler seg* forlatt av Faderen, men at Sønnen virkelig *er* gudsforlatt. Og det er denne gudsforlattheten, og ikke graden av fysiske lidelser, som skiller Sønnens lidelser fra lidelsene til denne verdens ofre. Det å bli forlatt av Gud, som det kun er Sønnen som har blitt, omtaler Moltmann som den totale intethet eller det absolute helvete.³¹⁵ Og han skriver: “Not until we understand his abandonment by the God and Father whose imminence and closeness he had proclaimed in a unique, gracious and festive way, we can understand what was distinctive about his death.”³¹⁶ Moltmann hevder hele tiden at felles kjærlighet og felles vilje forener Faderen og Sønnen, men det er likevel tale om en separasjon innad i triniteten.

“In the cross, Father and Son are most deeply separated in forsakenness and at the same time are most inwardly one in their surrender”.³¹⁷ [Og på de følgende sidene i *The Crucified God* kommer sitat som]: “The cross stands between the Father and the Son in all the harshness of its forsakenness.”³¹⁸ Og korsfestelsen blir beskrevet som “an event between God and God”.³¹⁹

Kritikken mot Moltmann lot ikke vente på seg, og det mest sentrale punkt i kritikken var den indre-trinitariske kampen mellom Faderen og Sønnen på korset.³²⁰ Deler av denne kritikken tar, etter mitt syn, ikke tilstrekkelig høyde for spenningene i Moltmanns teologi på dette punkt – da sitatene ovenfor viser at Moltmann taler om en separasjon *og* en forening mellom Faderen og Sønnen (Sønnen er virkelig forlatt av Faderen og Faderen lider virkelig ”the Sonlessness”, men de er samtidig forent i viljen og kjærligheten). Likevel peker flere av kritikerne på vesentlige utfordringer ved Moltmanns teologi.

be understood to suffer in the event of the cross.” Bauckham, R. ”Only the Suffering God Can help” (1984), s. 8.

³¹⁵ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 148.

³¹⁶ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 149.

³¹⁷ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 244.

³¹⁸ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 246.

³¹⁹ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 249.

³²⁰ I fremstillingen av debatten rundt Moltmanns teologi på dette punkt, baserer jeg meg foruten Moltmanns egne verk og debattinnlegg, på Richard Bauckhams *The Theology of Jürgen Moltmann* (1995) og Lars Holmbergs *Bara den lidande guden kan hjälpa* (2003).

Sigurd Bergmann spør kritisk om Moltmann i *The Crucified God* flytter spenningen mellom ondt og godt inn i selve det trinitariske fellesskapet: "Does this position not take the tension between good and evil out of the life community and put it into the trinitarian community?"³²¹

Teologen Hermann Dembowski hevder at Moltmann overskrider teologiens grenser og bedriver "trinitarisk spekulasjon" når han omtaler de indre trinitariske forholdene og kampen mellom Gud og Gud på korset. Og han spør retorisk: "Varifrån vet han om Faderns smärta i Sonens död?"³²² Den tyske evangeliske teologen Berthold Klappert er positiv til deler av Moltmanns teologi, fremfor alt hans dialog med jødiske tenkere, men han kaller likevel utsagnene om kampen mellom Gud og Gud for en "teologisk egendomlighet".³²³ Og også han kaller Moltmanns utsagn for spekulative. Klappert kritiserer for øvrig også Moltmann på et mer overordnet plan for å bedrive *patripassianisme* der han omtaler Faderens lidelser.

Gerrard Rossé, som i 1987 gav ut en bok om korsropet med *The Cry of Jesus on the Cross*, er positiv til deler av Moltmanns tolkning av Jesu lidelse og død.³²⁴ Men han avviser Moltmanns tolkning av smerteropet som et uttrykk for en virkelig separasjon mellom Faderen og Sønnen.

[Moltmann is] going beyond the 'two natures' view, he places himself directly on the plain of intratrinitarian relationships: the Father rejects the Son; and, at the same time, there is a true unity on account of their self-giving. (...) [O]ne remains perplexed before the affirmation of a real separation in God between the divine persons. Moltmann gives the impression of placing the state of the human condition directly into the being of God. How is one to justify this enterprise theologically?

Den fremtredende femininstteologen Dorothee Sölle var, ifølge Moltmann selv, den som kritiserte *The Crucified God* hardest: "The most severe attack on my theology came quite unexpectedly from Dorothee Sölle".³²⁵ Den harde anklagen går ut på at Moltmann fremstiller Gud som sadistisk. Et sentralt poeng for Sölle er at hun er avvisende til ethvert teologisk system som medfører at lidelsen er forårsaket av Gud.

³²¹ Sitatet over er til orientering et kritisk spørsmål til John B. Cobb i tillegg til Moltmann. Bergmann, S. *The Spirit Set Free* (2005), s. 199.

³²² Sitatet er hentet fra Holmberg, L. *Bara den lidande Guden kan hjälpa* (2003), s. 29.

³²³ Sitatet er hentet fra Holmberg, L. *Bara den lidande Guden kan hjälpa* (2003), s. 68.

³²⁴ Rossé og Moltmann er blant annet enige om at det ikke er rett å tolke Jesu smerterop i lys av Salme 22, men at det snarere er Salme 22 som bør tolkes i lys av Jesu smerterop. Rossé, G. *The Cry of Jesus on the Cross* (1987), s. 107.

³²⁵ Moltmann, J. *A broad place* (2008) [2006], s. 198.

Og Sölle hevder at Moltmanns gudsbilde, selv om han betoner at den korsfestede Gud lider med menneskene, også innbefatter en Fader som er årsak til denne lidelsen.³²⁶ Og en Gud som er årsak til lidelser, er ifølge Sölle alltid en sadistisk Gud. Moltmann selv hevder at Sölle er av dem som ikke tar hensyn til dobbeltheten i utsagnene fra *The Crucified God*, der Faderen og Sønnen også er forent på korset, og han har i det hele tatt problemer med å ta innover seg kritikken fra det han mener i for stor grad er en moralsk indignert lesning.³²⁷

Den siste kritikeren jeg skal presentere er nåværende generalsekretær i Kirkens Bymisjon, teologen Sturla Stålsett, som i sin avhandling velger å skille mellom *følelsen av* gudsforlatthet og *virkelig* gudsforlatthet. Poenget til Stålsett er at Moltmann har rett der han hevder den første påstanden, men ikke den andre. For å unngå å fremstille Gud både som korsfestet og korsfester, hevder Stålsett at en hverken kan tale om virkelig gudsforlatthet eller om Guds overgivelse av Sønnen som årsaken til Sønnens død.³²⁸

I sin gjennomgang av Moltmanns korsteologi i *Bara den lidande Guden kan hjelpe*, hevder Lars Holmberg at Moltmann i senere verker modifierer synet på Faderens overgivelse av Sønnen. Poenget til Holmberg er at Moltmann i *Jesus Christ for today's world*, hevder at Sønnen "føler seg forlatt", og ikke lenger at han "er" forlatt: "Christ dies with a cry for God, by whom he *feels* forsaken."³²⁹ Det kan her synes som om Moltmann modifierer et av de teologiske standpunktene – eller sågar *det* teologiske standpunktet – der han har møtt mest motstand.³³⁰ Det er imidlertid vanskelig å konkludere med henhold til hvorvidt dette medfører riktighet. Igjen vil jeg vise til at Moltmanns forfatterskap er svært mangfoldig og rikt, også språklig, slik at det etter mitt syn er problematisk å konkludere på et så avgjørende punkt med utgangspunkt i sitatet fra *Jesus Christ for today's world*.

³²⁶ En teologisk drøftelse og stillingtagen til hvorvidt Sölle har rett i at Moltmann fremstiller Gud som sadistisk eller ikke, faller utenfor denne avhandlingens sikte. Jeg vil likevel i parentes bemerke at Sölle ikke står uten belegg der hun hevder at Faderen i Moltmanns konsepsjon, og særlig i *The Crucified God*, fremstilles som den som utleverer Sønnen. For Moltmann skriver: "Why did Jesus die? He died not only because of the understanding of the law by his contemporaries or because of Roman power politics, but ultimately because of his God and Father", Moltmann J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 149.

³²⁷ Se Moltmann, J. *A broad place* (2008) [2006], ss. 198-199.

³²⁸ Stålsett, S. *The crucified and the Crucified* (1997), ss. 242-243.

³²⁹ Kursiveringen er min egen. Moltmann, J. *Jesus Christ for today's world* (1994), s. 38. (Original: "Christus stirbt mit dem Schrei nach Gott von dem er sicht verlassen fühlt", Moltmann, J. *Wer ist Christus für uns heute?* (1994).

³³⁰ Heller ikke Kjetil Grandal, som i det aller vesentligste følger Moltmann i sitt forsvar for *apokatastasis*, lar være å kritisere ham på dette punkt, se Grandal, K. *En kjærlighet med rom for alt og alle?* (2000), s. 319.

Det som imidlertid er gjennomgående for Moltmanns konsepsjon, og som er avgjørende for den videre analysen, er hva han hevder om den lidende Gud. Han tar eksplisitt avstand fra den tradisjonelle tonaturlæren, der et sentralt poeng er at det kun er *mennesket Jesus* som lider på korset.³³¹ Der Moltmann fremhever Faderens og Sønnens lidelser, benekter han forestillingen om at Gud ikke kan lide, Guds *apatheia*. Et sentralt poeng for Moltmann er at det ikke kun finnes to alternativer, enten *Guds apatheia* (som han hevder bryter med forestillingen om en kjærlig Gud, da han hevder at enhver som kan elske også kan føle smerte) eller Guds passive lidelse. Han hevder at det finnes et tredje alternativ, nemlig Guds aktive lidelse i kjærlighet:

[T]he theology of the early church knew of only one alternative to suffering and that was being capable of suffering (apatheia), not-suffering. But there are other forms of suffering between unwilling suffering as a result of an alien cause and being essentially unable to suffer, namely active suffering, the suffering of love, in which one voluntarily opens himself to the possibility of being affected by another. There is unwilling suffering, there is accepted suffering and there is suffering of love. Were God incapable of suffering in any respect, and therefore in an absolute sense, then he would also be incapable of love.³³²

På tross av de ovenfor nevnte uklarhetene i Moltmanns konsepsjon hva gjelder kampen mellom Gud og Gud på korset, har Moltmanns korsteologi vært en inspirasjonskilde til en rekke kontekstuelle teologer, fremfor alt friggjøringsteologer. For Moltmann hevder at den lidende Gud er med-lidende i denne verden, og at dette i særlig grad gjelder denne verdens ofre. Hvor sentralt dette teologiske poenget er for Moltmann, kan illustreres ved å vise til at Lars Holmberg kaller sin avhandling om Moltmann for *Bara den lidande Guden kan hjälpa*. Til tross for det åpenbart paradoksale ved å benytte et Bonhoeffer-sitat som tittel på en avhandling om Moltmann, er jeg enig med Holmberg i at nettopp dette er en tittel som får frem avgjørende trekk ved Moltmanns teologi.³³³

Ved å fremstille Gud som en lidende Gud, som lider med menneskene – særskilt med denne verdens undertrykte – tolker Moltmann korshendelsen som en solidaritetserklæring. Ved å sammenligne Moltmanns teologi med den gruppen prester

³³¹ Se Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 227-235. Kritikken rettes hovedsakelig mot kirkefedrenes tradisjonelle tonaturlære, ikke Luthers videreutvikling av denne læren.

³³² Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 230.

³³³ Det er således verdt å merke seg at Moltmann selv, etter Holmbergs utgivelse, har skrevet en kort artikkel nettopp med tittelen "The CRY: Only the Suffering God can help". Moltmann, mai 2009. <http://www.wordmadeflesh.org/the-cry/the-cry-vol-7-no-4/only-the-suffering-god-can-help/> 30. mai 2010.

som vektlegger solidaritetsaspektet og evangeliefortellingene om den med-lidende Jesus, finner jeg både vesentlige likheter og ulikheter. For det første bryter Moltmann med det tradisjonelle synet på tonaturlæren, der det er mennesket Jesus som lider. Et slikt brudd finnes ikke hos prestene. For hos prestene er det nettopp sentrale trekk ved Jesu liv (inkludert korsdøden) som benyttes for å fremstille den lidende Gud. Dette kommer tydelig til uttrykk i de aktuelle sitatene fra andakt 13, 14, 17 og 29, som jeg redegjorde for under prestenes fremstilling av Jesu lidelse og død, sitater som alle direkte eller indirekte henviser til inkarnasjonen. Prestene er således mindre kontroversielle, i betydningen mer i overensstemmelse med tradisjonell tonaturlære, i omtalen av den med-lidende Gud. Dette kan selvsagt skyldes den enkle årsak at prestene *er* mer tradisjonelle på dette punkt, og trolig er dette en medvirkende faktor. Men jeg tror også de ulike utgangspunktene til prestene og Moltmann spiller en rolle – all den tid genren gravtaler fordrer et mer umiddelbart og tilgjengelig språk enn fagteologien. Med dette utgangspunktet er det nærliggende å forkynne basert på evangeliefortellinger om Jesus, historier det kan tenkes at tilhørerne allerede har et forhold til.

Når det er sagt, er det også åpenbare likhetstrekk mellom prestene og Moltmann hva gjelder tolkningen av den med-lidende Gud generelt, og tolkningen av Jesu lidelse og død spesielt. For både prestene og Moltmann tematiserer den kjærlighetsfulle Gud, som i kraft av selv å ha kjent lidelser, forstår menneskene og har omsorg for dem i deres vanskelige situasjon. Med andre ord: Gud fremstilles som relasjonell og empatisk, og Gud er ikke uanfektet av menneskenes situasjon. For å sitere andakt 14: ”Gud er en Gud som gråter med de som sørger, og er glad med de som er glade”. Hos Moltmann og de prestene som vektlegger døden som solidaritetserklæring, er dette relasjonelle og empatiske aspektet nødvendig for at Gud kan stille seg solidarisk på de undertrykte eller de sørgendes side. Det er dermed etter min mening ikke tilfeldig at solidaritetsaspektet er særlig fremtredende i møte med vond og brå død.

Som redegjort for ovenfor avhenger de relasjonelle gudsbildene generelt, og fremstillingen av Gud som med-lidende spesielt, av at Gud fremstilles som kjærlig(het). Dette kommer tydelig til uttrykk i Moltmanns konsepsjon og i de aktuelle andaktenes fremstilling av evangeliefortellingene om Jesus, inkludert Jesu lidelse og død. Det er imidlertid ikke nok kun å henvise til Guds kjærlighet uten å definere kjærlighetsbegrepet nærmere. For også det tradisjonelle teologiske utgangspunktet med Guds *apathia*, fremhever Gud som kjærlig(het). Her er det imidlertid slik at

kjærligheten gis fra Gud til mennesket, det er således en ”enveiskommunikasjon” i den betydning at Gud er den aktive part og mennesket (passiv) mottaker av kjærligheten. Hos Moltmann, og flere moderne teologer,³³⁴ er kjærlighetsbegrepet imidlertid mer analogt med mellommenneskelig kjærlighet, der begge parter både er aktive og passive. Og med en slik forståelse av Guds kjærlighet blir ikke Gud uanfektet av menneskenes situasjon, i den betydning at menneskers lidelser åpner for en empatisk med-lidelse hos Gud. I en artikkel om den lidende Gud, uttrykker Richard Bauckham dette skillet slik:

In modern theology it has often been said that if God is personal love, analogous to human personal love, then he must be open to the suffering which a relationship of love can bring. Traditional theology understood God's love as a one-way relationship in which God exercises purely active benevolence towards the world, but cannot be affected by the object of his love, but this picture of the impassive benevolent despot has tended to give way to pictures drawn from more intimate human relationships in which a love which is unaffected by the beloved seems unworthy to be called love, even if the term is applied analogically to God.³³⁵

Jeg tolker både Moltmanns konsepsjon, og andaktene som vektlegger solidaritetsaspektet samt de aktuelle evangeliefortellingene fra Jesu liv, som representanter for dette relasjonelle og empatiske skiftet hva gjelder forståelsen av Guds kjærlighet. Til grunn for denne analysen må det imidlertid nok en gang understrekes at det er en vesentlig forskjell mellom Moltmann og andaktene, da Moltmann avviser sentrale trekk ved den tradisjonelle tonaturlæren.

4.6.6 Jesu død for våre synder

Moltmanns forståelse av korsdøden som en død ”for våre synder” kan oppsummeres relativt kort: Han hevder at det er en sentral del av Jesu frelsesgjerning at han dør ”for våre synder”, men samtidig understreker han at frelsesbegrepet innbefatter *mer enn* syndsforlatelse. Det første poenget kommer tydelig til uttrykk i et sitat fra *The Crucified God*:

The Gentile-Christian proclamation concerns all men, because confronted with the cross all men, whatever the differences between them and whatever they may assert

³³⁴ Som eksempler kan nevnes Kazoh Kitamori, særskilt verket *Theology of the Pain of God* (1946), Alfred North Whitehead som omtalte Gud som ”the fellow-sufferer who understands” (Whitehead, N. W. *Religion in the Making* (1926) og Dietrich Bonhoeffer, særskilt *Motstand og hengivelse: brev og opptegnelser fra fengselet* (2000) [1952].

³³⁵ Bauckham, R. ”’Only the Suffering God Can help’. Divine passibility in modern theology.” http://www.theologicalstudies.org.uk/article_god_bauckham.html 30. mai 2010.

about each other, “are sinners and fall short of the glory of God”. (...) There is no distinction here, and there cannot be any more distinctions. All are sinners without distinctions, and all will be made righteous without any merit on their part by his grace which has come to pass in Christ Jesus.³³⁶

Det er viktig å begynne med dette første poenget hos Moltmann, da flere teologer hevder at Moltmann nedtoner Jesu frelsesgjerning som syndstilgivelse til fordel for det ovenfor nevnte solidaritetsaspektet. Dette er etter mitt syn en adekvat lesning av Moltmann, men bare i en forstand. Med dette mener jeg at det medfører riktighet at Moltmann både vektlegger syndstilgivelsen og solidaritetsaspektet i soteriologien, og at Moltmann til tider fokuserer mest på det sistnevnte aspektet. Det er imidlertid etter mitt syn ikke presist å påstå at Moltmann nedtoner viktigheten av Jesu frelsesgjerning som syndstilgivelse, det er snarere slik at han løfter frem det andre aspektet. I den forstand er jeg mer enig med Bauckhams forståelse av Moltmanns soteriologi enn Holmberg.³³⁷ Dobbeltheten i Moltmanns soteriologi kommer tydelig til uttrykk i følgende relativt lange sitat:

Expiation for sins always has a retrospective character. Its future concern is the restitio in integrum, not the beginning of new life. Nevertheless, these ideas of expiation are important in that they show: 1. How little unrighteous man can achieve his own righteousness, how there can be no new future for him without the acceptance of guilt and liberation from it, at least through good intentions by which he only denies himself; 2. that as the Christ of God, Jesus took the place of helpless man as his representative and in so doing made it possible for man to enter into communion before God in which he otherwise could not stand and survive; 3. that in the death of Christ God himself has acted in favour of this man.³³⁸

Her er det tydelig at Moltmann vektlegger Jesu død ”for våre synder”. Han skriver at mennesket, som er skyldig, ikke kan gjøre noe for å bedre situasjonen og at Jesus, som tok menneskenes plass, gjorde det mulig for menneskene å ha fellesskap med Gud. Men det andre poenget ved hans forståelse av korsdøden ”for våre synder”, uttrykkes

³³⁶ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 194-195.

³³⁷ Holmberg hevder: ”Frågan om mänskighetens synd och skuld skjuts i bakgrunden medan mänskighetens lidande blir det stora problemet och teodicéproblemet blir den stora frågan”. Holmberg, L. *Bara den lidande Guden kan hjälpa* (2003), s. 25. Jeg vil igjen understreke at Holmberg her viser til sentrale element ved Moltmanns korsteologi, og jeg har ingen kritiske kommentarer til hans sterke vektlegging av teodicéproblemet i Moltmanns teologi. Likevel vil jeg hevde at Bauckham uttrykker seg mer presist der han taler om en dobbelthet i Moltmanns soteriologi, snarere enn en over og underordning mellom fremstillingen av mennesket som ”syndig” og ”lidende”: ”When Moltmann turned from his focus on the resurrection to a complementary focus on the cross, he was concerned to extend the traditional soteriological interest in the cross to embrace “both the question of human guilt and man’s liberation from it, and also the question of human suffering and man’s liberation from it (*The Crucified God* (1993) [1972], s. 134). He uses the double expression “the godless and the godforsaken” to refer to the plight both of sinners who suffers their own turning away from God and of those who are the innocent victims of pointless suffering.” Bauckham, R. *The Theology of Jürgen Moltmann* (1995), s. 11.

også i dette sitatet. For mens syndsforlatelsen ifølge Moltmann alltid er tilbakeskuende (a retrospective character), vil Jesu frelsesgjerning – forstått som Jesu lidelse, død og oppstandelse – alltid peker fremover mot noe vesentlig nytt hos Moltmann. Og det som kommer, det fremtidige, har forrang i Moltmanns teologi. Gudsriket er ikke en tilbakevending til en paradisiske urtilstand, men noe vesentlig nytt, og frelsen er alltid mer enn syndstilgivelse.

Med denne tolkningen av soteriologien kan det virke som om det er vesentlige likheter mellom Moltmanns teologi og de prestene som vektlegger Jesu død ”for våre synder”. Likheten er som følger: Moltmann fremhever i stor grad menneskenes synd der han tar for seg soteriologiske spørsmål (selv om dette ikke er eneste aspekt ved Moltmanns soteriologi), og prestene vektlegger betydningen av at Jesus døde ”for våre synder”. Jeg vil likevel hevde at denne likheten kun er tilsynelatende, og at Moltmann dermed står nærmere de prestene som faller inn under gruppen *lidelsen og døden som solidaritetserklæring*. Grunnen til at jeg påstår dette, er at Moltmann gjør et skille mellom denne verdens overgripere og dets ofre. Dette skillet er på ingen måte absolutt, all den tid grupper som kan sies å være ofre i en sammenheng kan tenkes å være overgripere i en annen sammenheng.³³⁹ Likevel, der Moltmann omtaler grupper som på ulike måter lider, taler han ikke om tilgivelse for synd, men om frigjøring fra lidelser og at Jesus identifiserer seg med dem ved korsfestelsen. I *The Crucified God* skriver han:

The crucified Christ became the brother of the despised, abandoned and oppressed. And this is why brotherhood with the 'least of his brethren' is a necessary part of brotherhood with Christ and identification with him. Thus Christian theology must be worked out amongst these people and with them. It is 'contemporary' theology when its thought is conducted in the sufferings of the present time, and this means in concrete terms, amongst and with those who suffer in this society.³⁴⁰

Her hevder Moltmann for det første at den korsfestede Gud identifiserer seg med denne verdens undertrykte ved å bli deres bror, og for det andre at dette forholdet mellom Gud og denne verdens undertrykte er avgjørende for kristen teologi. Det er denne forståelsen av det spesielle forholdet mellom den korsfestede Gud og denne verdens undertrykte, som jeg mener i en forstand er overførbar til sørgende mennesker

³³⁸ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 183.

³³⁹ Jeg mener av den grunn at Mark C. Mattes tar feil da han i sin kritikk av Moltmann, hevder: ”Moltmann is never able to penetrate far enough to the victim to see that the victim is, in alternative environments, often a victimizer”. Mattes, M. C. *The Role of Justification in Contemporary Theology* (2004).

³⁴⁰ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], ss. 24.

som nylig har mistet en av sine. Denne argumentasjonen avhenger imidlertid av et nødvendig forbehold. For det er viktig å understreke at overføringen kan sies å være dristig eller spekulativ, da Moltmann ofte uttaler seg om svært utsatte grupper som mennesker i sult og mennesker som lever i totalitære regimer. Eller, mer presist, det kan virke direkte utidig å gjøre en slik overføring, all den tid det er en enorm avstand fra fattige mennesker i sult og nød til sørgende mennesker på Sør- og Østlandet. Jeg vil derfor presisere at jeg ikke søker å sammenligne lidelsene disse ulike gruppene utsettes for. Poenget er snarere at også sørgende mennesker, uavhengig av om de ellers lever ”det gode liv” på Sør- og Østlandet, er i en krisesituasjon når de tar farvel med en av sine. I denne sorgsituasjonen vil jeg hevde at det er mer i overensstemmelse med Moltmanns konsepsjon å fremheve det ovenfor nevnte solidaritetsaspektet enn det at Jesus ”dør for våre synder”.

4.6.7 Oppstandelsen

I hvor stor grad Moltmann vektlegger oppstandelsen, tydeliggjøres ved følgende nær sagt slagordmessige formulering: ”Christianity stands or falls with the reality of the raising of Jesus from the death”.³⁴¹ For Moltmann er oppstandelsen både en historisk og en eskatologisk hendelse. Oppstandelsen er en historisk hendelse i den betydning at Jesus *virkelig* oppsto, samtidig som korshendelsen – oppstandelsen inkludert – som presisert ovenfor er den avgjørende eskatologiske hendelsen der mennesket får del i løftet om at døden er overvunnet. Oppstandelsen peker således frem mot gudsriket: ”Jesus is recognized in the Easter appearances as what he really will be”.³⁴² At oppstandelsen er den avgjørende eskatologiske hendelsen, fører til at det kristne håpet aldri kan løsrives fra korshendelsen. Med andre ord: det kristne fremtidshåpet springer ut av oppstandelsestroen: ”The Christian hope for the future comes of observing a specific, unique event – that of the resurrection and appearing of Jesus Christ”.³⁴³

I kapitlet om *døden* kommer jeg mer utførlig tilbake til Moltmanns skille mellom oppstandelsen som ”løfte” og ”world-event”, der et sentralt poeng er at mennesket ved Jesu oppstandelse får del i løftet om dødens overvinnelse, samtidig som lidelsene og

³⁴¹ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 165. Moltmann distanserer seg i denne sammenheng fra teologer som ikke tolker oppstandelsen som en historisk hendelse. Særlig Bultmann blir kritisert, og Bultmanns ikke-historiske tolkning av oppstandelsen blir omtalt på følgende måte: ”...the message of resurrection is left hanging in the air, and so also is the existence affected by it, without it being possible to understand the need for the proclamation and the necessity for decision in face of it at all”. Samme verk, s. 178. En videre drøftelse av denne tematikken faller imidlertid utenfor denne undersøkelsens sikte.

³⁴² Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 85.

³⁴³ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 194.

døden fremdeles er en realitet i denne verden. I denne sammenheng er det imidlertid vesentlig å understreke at Moltmann hevder at “håpende mennesker” aldri må forsones seg med lidelsen og døden. For oppstandelsen fremstilles nettopp som en guddommelig protest mot lidelse og død:

The raising of Christ is not merely a consolation to him in a life that is full of distress and doomed to die, but it is also God's contradiction of suffering and death, of humiliation and offence, and of the wickedness of evil. Hope finds in Christ not only a consolation in suffering, but also the protest of the divine promise *against* suffering.³⁴⁴

Den siste setningen i dette sitatet får frem et sentralt poeng i Moltmanns konsepsjon. Trøsteaspektet, som gjerne uttrykkes ved henvisning til den korsfestede Gud, er viktig, men i og med oppstandelsen blir korshendelsen samtidig en protest mot døden. For å være virkelig trøst er den korsfestede Gud alltid avhengig av den oppstandne. Denne dialektikken i Moltmanns forståelse av korshendelsen har jeg redegjort mer utførlig for ovenfor, og når jeg nedenfor skal sammenligne Moltmanns teologi med andaktene er det viktig å understreke at trøsten aldri kan løsrives fra oppstandeshåpet hos Moltmann.

Jeg redegjorde ovenfor for at oppstandelsen har en særegen plass i prestenes håpsforkynnelse. Oppstandelsen benyttes i forkynnelsen som et *seiersmotiv* i møte med døden, i andaktene kommer oppstandelsesmotivet inn som et *vendepunkt eller konfliktløsning*, og Jesu oppstandelse benyttes for å forkynne at også menneskene kan ha et håp om evig liv. På dette overordnede planet er det altså vesentlige likheter mellom andaktene og Moltmann. Det må imidlertid understrekes at disse likhetene etter mitt syn ikke er overraskende, all den tid oppstandeshåpet er av de mest sentrale delene av nær sagt alle teologiske tradisjoner (dog med ulik tyding).

Av den grunn er det vel så interessant at flesteparten av de 21 andaktene som ikke omtaler Jesu oppstandelse, også har hva jeg vil kalle en sterk grad av håpsforkynnelse. Enkelte av disse andaktene er av stikkordsmessig karakter, mens andre igjen tar utgangspunkt i davidsalmer og andre tekster fra GT uten å omtale korshendelsen. De andaktene som i større grad kommer i et spenningsforhold til Moltmanns teologi, er de andaktene som omtaler korsdøden, men ikke oppstandelsen. Dette er tilfellet i andakt 14, som tolker Jesu lidelse og død som solidaritetserklæring, og andakt 19 og 20, som

³⁴⁴ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 21

omtaler Jesu død ”for våre synder”.³⁴⁵ Med Moltmanns teologi som utgangspunkt, kan en spørre om andakt 14 forkynner ”virkelig håp og trøst” til de pårørende, når ikke håpet knyttes til Jesu oppstandelse. Og tilsvarende kan en spørre om andakt 19 og 20 ”mangler” oppstandelsen i overgangen fra forkynnelse av syndstilgivelsen til håpet om henholdsvis evig liv og himmel. Jeg vil imidlertid hevde at en slik lesning av andaktsmanuskriptene ikke tar andaktenes kontekst på alvor. For det første er det et nærliggende poeng at liturgien, som jeg har vist ovenfor, i seg selv er preget av en sterk oppstandelsesforkynnelse. Da talene nødvendigvis inngår som en del av denne liturgien, er oppstandelsen allerede tematisert i gravferdssituasjonen. Nå er det ikke denne undersøkelsens sikte å spekulere i prestenes motiver for å skrive andaktsmanuskriptene slik de har gjort, men jeg vil likevel på generell basis hevde at prester som ikke tematiserer oppstandelsen eksplisitt i andaktene kan tenkes å ha dette trekket ved liturgien i mente. I forlengelsen av dette er det vesentlig å minne om at andakt 14 er holdt i forbindelse med vond og brå død. Det er således etter mitt syn gode grunner til å hevde at andakt 14, som fokuserer på ”den korsfestede Gud” mens ”den oppstandne Gud” vektlegges i liturgien, har en forkynnelse i overensstemmelse med Moltmanns teologi.

De ni andaktene som omtaler oppstandelsen, men ikke Jesu lidelse og død, har etter mitt syn en forkynnelse som i større grad skiller seg fra Moltmanns teologi. Også her kan det argumenteres for at lidelsen og døden allerede er tematisert i liturgien, men dette gjelder ikke i like stor grad som oppstandelsen. Derfor vil en med Moltmanns teologi som utgangspunkt, kunne spørre hvorvidt oppstandelsesmotivet i disse andaktene ikke tar hensyn til sin dialektiske motsetning. Jeg redegjorde ovenfor for at Moltmann knyttet begrepene ”hope” og ”remembrance” til henholdsvis oppstandelsen og korsdøden, og kritikken mot en ren oppstandelsesforkynnelse vil med Moltmanns utgangspunkt kunne lyde: ”Hope without remembrance leads to illusion”.³⁴⁶ Jeg vil imidlertid ikke konkludere med henhold til hvorvidt en slik kritikk er berettiget – til det er forskjellene mellom en kort begravelsestale og Moltmanns konsepsjon for store.

³⁴⁵ Andaktene er sitert og analysert ovenfor, men gjentas her: ”Og hjelp oss til å stole på ditt løfte om at du alltid er nær; at du har gjort vår smerte til din smerte, vår ensomhet til din ensomhet, vårt rop til ditt rop. Gi oss styrke til å hvile i dette, ikke fordi det alltid kjennes slik, men fordi du har sagt det” (andakt 14). ”Den som inviterer deg, er han som faktisk kom til verden for å sone våre synder på korset. Det betyr at når du kommer til han med ditt liv, dine synder og alt som tynger deg, så tar han imot deg. Da er du hos Jesus. Han tar dine synder, og du får evig liv. Du kommer på en måte opp i samme båt som Jesus” (andakt 19). ”Gud bevarer utgangen fra det gamle til det nye, og fra dette livet til livet i evighet. Så kjenner vi bibelhistorien. Vi vet at Jesus gav sitt liv til soning for hele menneskeslektens synd mot Gud. Derfor finnes det i dag et sted å rette blikket; mot fjellene, mot himmelen, mot Gud” (andakt 20).

³⁴⁶ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. ix

Med andre ord: det er etter mitt syn problematisk å hevde at en kort andakt som forkynner oppstandelsen uten korsdøden, er illusorisk, selv om man eventuelt vil hevde at et systematisk-teologisk verk bør inneholde begge disse delene av korshendelsen.

4.7 Hvem forkynner hva om korshendelsen?

De ni prestene som ikke omtaler korshendelsen er åtte menn og en kvinne, herunder 3 av 28 prester fra Agder og Telemark bispedømme og 6 av 22 prester fra Oslo bispedømme. Hva gjelder den ulike vektleggingen av korshendelsen kjønne i mellom, er det problematisk å gi en klar tolkning av funnet grunnet det relativt lave antallet kvinnelige prester i materialet. Det er likevel nærliggende å vise til at de kvinnelige prestene generelt har en mer Jesus-sentrert forkynnelse enn sine mannlige kolleger – som i større grad konsentrerer forkynnelsen rundt Gud (Fader). Selv om det også finnes eksempler på at Faderen tilskrives en aktiv rolle i korshendelsen, er det naturlig å se kvinnes Jesus-sentrerte forkynnelse i sammenheng med den store graden av kors-sentrert forkynnelse hos den samme gruppen.

Forskjellen mellom prestene i de to bispedømmene hva gjelder det å omtale korshendelsen kan heller ikke sies å være markant, men det er likevel interessant at flere prester fra Oslo bispedømme utelater guddommens lidelse, død og oppstandelse i forbindelse med forkynnelsen. Også på dette punktet benytter prestene fra Agder og Telemark bispedømme i større grad et teologisk metaspråk.

Hvem forkynner hva om Jesu lidelse og død?

	Fokus på døden ”for våre synder” (13 tilfeller)	Solidaritets - aspektet (9 tilfeller)	Åpen omtale av korsdøden (7 tilfeller)	Ingen omtale av korsdøden (21 tilfeller)
Kvinner	18 %	27 %	27 %	27 %
Menn	28 %	15 %	10 %	46 %
Agder og Telemark	43 %	11 %	7 %	39 %
Oslo	5 %	27 %	22 %	45 %

Prosentandel av 50 prester: 11 kvinner og 39 menn, hvorav 28 fra Agder og Telemark bispedømme og 22 fra Oslo bispedømme.

I diagrammet ovenfor fordeler de kvinnelige prestene seg nær sagt likt mellom de ulike kategoriene. Det samme er ikke tilfellet hva gjelder de mannlige prestene, i og med at nesten halvparten av de mannlige prestene ikke omtaler korsdøden. Utslagene er imidlertid for små til at disse utslagene lar seg generalisere.

Hva gjelder forskjellen mellom prestene i de ulike bispedømmene, er materialet imidlertid mer interessant. Den mest nærliggende forskjellen er at 12 av 13 prester som fokuserer på korsdøden ”for våre synder” kommer fra Agder og Telemark bispedømme (hvilket tilsvarer 43 % av prestene i sør og 5 % av prestene i Oslo), mens en overvekt av prestene som fokuserer på lidelsen og døden som solidaritetserklæring kommer fra Oslo bispedømme. Den ulike vektingen hva gjelder syndsbegrepet generelt i andaktene, skal drøftes nærmere under analysen av menneskesynet i andaktene. Det som er interessant i denne sammenheng, er at den ulike vektingen av henholdsvis synds- og solidaritetsaspektet også resulterer i en ulik vekting mellom håpsforkynnensens hinsidige og dennesidige karakter. Som jeg redegjorde for ovenfor henger tolkningen av Jesu lidelse og død som solidaritetserklæring sammen med en dennesidig håpsforkynnelse, mens tolkningen av korsdøden ”for våre synder” har en mer hinsidig håpsforkynnelse. Resultatet av dette blir at prestene fra Oslo bispedømme gjennomgående har en mer dennesidig håpsforkynnelse i forbindelse med omtalen av Jesu lidelse og død, mens prestene fra Agder og Telemark har en mer hinsidig håpsforkynnelse. Det er imidlertid for tidlig å konkludere på dette stadiet i analysen med henhold til hvorvidt denne forskjellen i materialet er gjeldende kun for omtalen av Jesu lidelse og død, eller om den er gjeldende for materialet sett under ett.

Hvem forkynner hva om Jesu oppstandelse?

Det er vesentlige likheter både mellom kvinnelige og mannlige prester og mellom de to bispedømmene hva gjelder forkynnelsen av hendelsen påskedagsmorgen.

Oppstandelsen benyttes som vendepunkt og/eller konfliktløsning i samtlige grupper, og ingen av gruppene skiller seg ut i bruken av seiersmotivet og håpets hinsidige og/eller dennesidige karakter. Det er imidlertid noen interessante funn i forbindelse med hvem prestene forkynner oppstandelseshåpet til:

	Jesu oppstandelse gir håp for alle 17 tilfeller	Jesu oppstandelse gir håp for de kristne/de troende 12 tilfeller	Ingen omtale av oppstandelsen 21 tilfeller
Kvinnelige prester	55 %	9 %	36 %
Mannlige prester	28 %	28 %	44 %
Agder og Telemark	21 %	39 %	39 %
Oslo	50 %	5 %	45 %

Prosentandel av 50 prester: 11 kvinner og 39 menn, hvorav 28 fra Agder og Telemark bispedømme og 22 fra Oslo bispedømme.

I denne oversikten er det like mange mannlige prester i begge disse gruppene, mens det er en klar overvekt av kvinnelige prester som ikke skiller mellom troende og ikke-troende i denne sammenheng. Grunnet de få kvinnelige prestene i materialet vil jeg imidlertid vente til analysen av *etterlivet* før jeg vil konkludere med henhold til hva dette har å si for forholdet mellom en eksklusiv og en inklusiv håpsforkynnelse hos de kvinnelige og mannlige prestene i denne undersøkelsen.

Hva gjelder bispedømmene er imidlertid forskjellene såpass markante at jeg allerede nå vil argumentere for at det finnes en ulik håpsforkynnelse mellom gruppene. For mens det er en overvekt av prester fra Agder og Telemark som forkynner at Jesu oppstandelse gir håp til de troende, skiller 11 av 12 prester fra Oslo bispedømme ikke mellom troende og ikke-troende på dette punkt. Det er altså kun 1 av 22 prester fra Oslo, eller i underkant av 5 %, som skiller mellom troende og ikke-troende i denne sammenheng, mens 95 % enten forkynner om oppstandelsen uten et slikt skille eller lar være å forkynne om oppstandelsen.

4.8 Sammenfatning: korshendelsen

Jeg har vist at 29 andakter omtaler temaer tilknyttet Jesu lidelse og død, og på et sentralt punkt peker materialet i samme retning. Det som er felles for alle de tre gruppene som er presentert ovenfor, er at prestene fremhever betydningen av Guds kjærlighet der de omtaler Jesu lidelse og død. Det er Faderens og Sønnens kjærlighet som fører Gud til korset i andaktene, enten dette beskrives med åpne formuleringer eller tolkes i retning av å være en solidaritetserklæring eller en død ”for våre synder”.

Gudskjærligheten er vendt mot menneskene eller verden, mens en indre-trinitarisk omtale av kjærligheten ikke reflekteres i materialet. Jeg vil av den grunn hevde at vektlegging av Guds kjærlighet både er gjennomgående og markant, mens andre egenskaper eller attributter som kunne tenkes tillegges Gud – som hellighet, vrede og (all)makt, enten er fraværende eller kun blir sporadisk omtalt i materialet. Hva gjelder fremhevelsen er Guds kjærlighet – som jeg også redegjorde for i forbindelse med gudsbildekomplekset Gud som skaper – er det således en avgjørende likhet mellom prestenes forkynnelse og Moltmanns teologi. Jeg leser dette som et resultat av den relasjonelle tilnærmingen både til prestene og Moltmann, der kjærligheten til menneskene (og hos Moltmann også den indre trinitariske gudskjærligheten) er mer dominerende enn en vektlegging av Guds hellighet, vrede eller (all)makt.

Håpsforkynnelsen i forbindelse omtalen av Sønnens lidelse og død varierer mellom de tre kategoriene. Riktignok er det slik at forkynnelsen av lidelsen og døden hovedsakelig forkynnes i vi-form, dog med noen unntak der den mest karakteristiske er en tiltale i du-form hos enkelte prester som vektlegger syndsaspektet. Tolkningen av Jesu død ”for våre synder” gir en eksklusiv håpsforkynnelse, mens tolkningen av lidelsen og døden som solidaritetserklæring gir en inklusiv håpsforkynnelse. Hva gjelder dette skillet, som skal drøftes nærmere mot slutten av undersøkelsen, kommer den åpne kategorien i en mellomposisjon. Moltmanns konsepsjon inneholder en tolkning av korshendelsen både som solidaritetserklæring og som en død ”for våre synder”. Jeg har likevel argumentert for at Moltmanns har mest til felles med en tolkning av lidelsen og døden som solidaritetserklæring. Begrunnelsen for dette er at prestene forkynner til pårørende som har mistet en av sine, og i denne sorgprosessen er det – ifølge min tolkning av Moltmann – mest saksvarende å vektlegge den medlidende Gud i begravelser.

Jeg har vist at håpsforkynnelsen i forbindelse med korshendelsen som hovedregel innbefatter både døden og oppstandelsen, men at det finnes klare unntak både i forbindelsen med syndsaspektet og solidaritetserklæringen der det forkynnes et håp til de etterlatte uten at oppstandelsen nevnes eksplisitt. Håpet som forkynnes er hovedsakelig av dennesidig karakter hva gjelder solidaritetserklæringen, mens den hovedsakelig er av hinsidig karakter i de to andre kategoriene. I Moltmanns konsepsjon er håpet eskatologisk. Dette medfører at det er av hinsidig karakter, men nettopp ved å være hinsidig har det også kraft til å være et dennesidig håp – men da i kraft av å være et løfte.

Prestene som tolker korsdøden som en solidaritetserklæring skiller seg fra de andre prestene ved å fokusere på guddommens lidelser. Disse prestene har også rent tekstmessig de lengste formuleringene om korshendelsen. Jeg har vist at prestene vektlegger lidelsesaspektet for å peke på korsets karakter av å være en solidaritetserklæring ovenfor menneskene, mens lidelsesaspektet ikke vektlegges der korsdøden fremstilles for våre synders skyld eller med mer åpne formuleringer. Det er etter mitt syn nærliggende å se dette trekket ved materialet i sammenheng med den dennesidige vektleggingen hos prestene som fremstiller korset som solidaritetserklæring. For det er en nær sammenheng mellom fremhevelsen av lidelsesaspektet i korshendelsen og en dennesidig håpsforkynnelse i materialet. Dette er tydelig i og med at gruppen som fremhever solidaritetserklæringen skiller seg fra de andre gruppene både ved å ha en dennesidig håpsforkynnelse og en fremhevelse av lidelsesaspektet. Forkynnelsen konsentreres her rundt Guds med-lidelse i verden generelt, og i de pårørendes situasjon spesielt, i et forsøk på å besvare teodicéspørsmålet. Der dette spørsmålet ikke i samme grad aktualiseres, som i de to andre gruppene, vektlegges ikke lidelsesaspektet og håpsforkynnelsen får en mer hinsidig karakter.

Hva gjelder vektleggingen av Guds med-lidelse er det igjen slik at tolkningen av korsdøden som solidaritetserklæring har mer til felles med Moltmanns konsepsjon enn de andre kategoriene. Det er imidlertid også en vesentlig forskjell her, all den tid håpsforkynnelsen i de andaktene som vektlegger solidaritetserklæringen hovedsakelig er av dennesidig karakter (selv om det må understrekes at flere av disse andaktene, i forbindelse med en forkynning av Jesu oppstandelse, også har elementer av et hinsidig håp).

Oppstandelsen står i en særstilling hva gjelder prestenes håpsforkynnelse, og de har her en forkynnelse som er i overensstemmelse med protestantisk teologi generelt og Moltmanns konsepsjon spesielt. I andaktene står seiersmotivet sentralt da oppstandelsen forkynnes som en seier over døden, og oppstandelsen omtales som oftest mot slutten av andaktene slik at den retorisk fungerer som en overgang eller konfliktløsning. Denne overgangen finnes også på et overordnet plan i gravferdsriten, der det er avslutningsvis i liturgien at oppstandelsen tematiseres. Det finnes dog tekster om oppstandelsen under punkt åtte i liturgien, men disse benyttes – som redegjort for – i svært liten grad av prestene i denne undersøkelsen.

På tross av de åpenbare likhetene, har jeg vist at 21 prester forkynner et håp i andaktene uten å nevne Jesu oppstandelse. Disse prestene har således en håpsforkynnelse som bryter med Moltmanns sterke vektlegging av oppstandelsen – som innbefatter at Jesu lidelse og død alltid må sees i sammenheng med sin dialektiske motsetning, oppstandelsen (og vica versa). Noen av disse prestene har hva jeg vil kalle en ”skapelsesteologisk håpsforkynnelse”, mens andre igjen forkynner et håp med utgangspunkt i en tolkning av Jesu lidelse og død. Disse ulike håpsforkynnelsene skal drøftes nærmere mot slutten av undersøkelsen. Allerede på dette stadiet må det imidlertid understrekes at en vanskelig kan legge samme kriterier til grunn for en systematisk teologi og en kort andakt. Dette medfører at en ikke nødvendigvis trenger å hevde at en andakt som ikke omtaler Jesu oppstandelse, er teologisk ”mangelfull”, selv om en vil hevde det samme om en systematisk teologi.

5: Menneskesyn

Jeg skal nå redegjøre for menneskesynene i andaktene og i forlengelsen av dette hvordan omtalen av mennesket former håpsforkynnelsen. Flere av temaene som er gjenstand for analyse er allerede omtalt i forrige kapittel, da en fremstilling av andaktenes gudsbilder nødvendigvis også inneholder antropologiske tema. Siden den samme gjensidige påvirkningen de teologiske hovedtemaene imellom også gjør seg gjeldende mellom andaktenes menneskesyn og omtalen av døden og etterlivet, vil noen av temaene som skal belyses i de neste kapitlene allerede forskutteres på dette stadiet i analysen.

Jeg starter analysen av andaktenes menneskesyn med en kort redegjørelse for omtalen av avdøde og avdødes nære pårørende (5.1). Dette er beskrivelser av enkeltpersoner som ligner de jeg allerede har analysert i minneordene. Selv om disse formuleringene også har betydning for andaktenes menneskesyn, er det ikke avdøde og pårørende – men de teologiske temaene som følger i de påfølgende delkapitlene – som fokuseres i den følgende fremstillingen.

Jeg skal deretter redegjøre for omtalen av mennesket som fellesskapsvesen (5.2). Som redegjort for i analysen av minneordene, fremheves de mellommenneskelige relasjonene – og fremfor alt de nære familierelasjonene. I omtalen av mennesket som fellesskapsvesen fokuseres både de nevnte mellommenneskelige relasjonene, og relasjonen mellom Gud og mennesket – herunder omtalen av mennesket som skapt i Guds bilde. Videre presenteres andaktenes fremstilling av mennesket som begrenset og mennesket som syndig (5.3). Hva gjelder menneskets syndighet, gjenfinnes noen av andaktssitatene som allerede er sitert i analysen av korshendelsen – da syndsbegrepet ofte benyttes i forbindelse med omtalen av Jesu død og oppstandelse. Dernest følger en analyse av omtalen av menneskets tro, og troens betydning for gudsrelasjonen (5.4). Hva gjelder andaktenes håpsforkynnelse, er forholdet mellom troen og gudsrelasjonen vesentlig for å fortelle oss hvem denne forkynnelsen rettes mot. I sammenligningen mellom menneskesynene i andaktene og Moltmanns teologi (5.5), konsentreres analysen rundt de samme teologiske temaene. Det er altså igjen slik at det er de delene av hans teologi som kan belyse andaktene – snarere enn en helhetlig fremstilling av

menneskesynet i hans konsepsjon – som prioriteres. Og avslutningsvis spør jeg hvem som forkynner hva om mennesket (5.6).

Målet for analysen er å danne grunnlaget for besvarelsen av forskningsspørsmål 2: *Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?* I tillegg vil sentrale forskjeller mellom en hinsidig og dennesidig håpsforkynnelse (forskningsspørsmål 4), og mellom en inklusiv og en eksklusiv håpsforkynnelse (forskningsspørsmål 5), tematiseres i analysen av menneskesynet.

5.1 Omtale av avdøde i andaktene

32 prester omtaler avdøde i andaktene. 31 av disse nevner avdødes navn spesifikt, mens en prest omtaler avdøde som ”en trofast ektefelle og kjærlig far (...) og oldefar” (andakt 37). Fem av disse prestene nevner imidlertid kun avdøde i korte innlednings- og avslutningsformuleringer uten at avdøde, pårørende eller relasjoner dem imellom reflekteres over andre steder i andaktene. Eksempler på slike formuleringer, er: ”Så har det god mening her vi er samlet i kirken å overgi Pia og oss selv til Gud” (andakt 46) og formuleringen som gjenfinnes i gravferdsliturgien (punkt 4) og enkelte minneord: ”I dag overgir vi Lise i Guds hender” (andakt 5). I de 32 andaktene som omtaler avdøde, er det et generelt trekk at avdødes liv, pårørendes liv og relasjonene dem imellom får relativt stor plass i manuskriptene. Og avdøde og nære pårørende får bredest omtale i møte med vond og brå død.

Avdøde blir ikke omtalt i 18 av andaktsmanuskriptene. I disse andaktene blir heller ikke pårørende nevnt, og hendelser eller kjennetegn som kan vise til avdøde eller de pårørendes liv blir ikke nevnt. Tre av disse andaktene er stikkordsmessige notater, mens de resterende 15 er fullstendige manuskripter av gjennomsnittlig lengde. Med unntak av de stikkordsmessige manuskriptene synes det dermed ikke å være lengden på manuskriptene som avgjør om avdødes navn nevnes eller om spesifikke hendelser eller kjennetegn ved avdøde omtales i andaktene. Innenfor de 15 fullstendige manuskriptene som ikke omtaler avdøde eller pårørende, har åtte av manuskriptene ingen referanser til kirkerom, tid på året, herunder kirkeåret, eller andre opplysninger som skulle tilsi at manuskriptet er formulert med tanke på den aktuelle begravelsen. Det er av den grunn naturlig å anta at flere – eller sågar de fleste – av disse prestene opererer med ”generelle” andaktsmanuskript som de også nyttiggjør seg av i andre begravelser. Skillet mellom det å omtale og det å ikke omtale avdøde i andaktene, kommer jeg tilbake til avslutningsvis under *hvem forkynner hva om mennesket?*

5.2 Mennesket som fellesskapsvesen og skapt i Guds bilde

Allerede ut fra det faktum at avdøde i stor grad fokuseres i Den norske kirkes gravferdsrite, kan det argumenteres for at det ligger føringer i retning av et positivt menneskesyn. Med dette mener jeg at det å holde minneord om avdøde, og det at avdøde – som i denne undersøkelsen – også omtales i vesentlig grad i andaktene, vitner på et overordnet plan om at prester i Den norske kirke forkynner at det enkelte menneskeliv er av stor verdi.

Jeg har tidligere redegjort for at prestene i vesentlig grad omtaler mennesket som skapt av Gud, og at de fremhever at Gud elsker skaperverket generelt og mennesket spesielt. Hva gjelder menneskesynet, bruker prestene dette gudsbildet – der Gud fremstilles som den gode, kjærlighetsfulle skaperen – for å understreke at også menneskelivet er av stor betydning. Denne forbindelsen mellom gudsbilde og menneskesyn er tydelig i følgende sitat: ”Så stort og viktig er menneskelivet. Gud har skapt Helge, vært glad i ham og gått med ham gjennom hele livet” (andakt 18). I dette sitatet tilkjennes mennesket verdi nettopp ved at det vises til Gud som skaper.

Den gjennomgående sterke forkynnelsen av Gud som skaper og mennesket som skapt av Gud, er hovedsakelig relasjonsorientert. Med dette mener jeg at det er relasjonen mellom Gud og mennesket, og relasjonene medmennesker i mellom som fokuseres der disse temaene berøres i andaktene. Der mennesket fremstilles som skapt av Gud, vektlegges gudsrelasjonen, og denne relasjonen er videre avgjørende for fremstillingen av mellommenneskelige relasjoner. En prest skriver følgende. ”Vi er alle skapt til å ha fellesskap med Gud og med hverandre. For ingen av oss lever for oss selv, og ingen dør for oss selv” (andakt 30).³⁴⁷ Og en annen skriver om ”det fellesskapet Gud opprinnelig skapte oss til” (andakt 9). Hos disse prestene er fellesskapet med Gud og andre mennesker dominerende i omtalen av mennesket. Den sistnevnte presten har innledningsvis i andakten et lengre sitat om fellesskapets avgjørende betydning for mennesket:

Fellesskap er viktig for oss menneske. Me startar vore liv i fellesskap, det er forutsetningen for alt liv. Fellesskap handlar om bånd som knyter oss sammen. Me knyter oss til menneska me møter, sterkare til nokon enn til andre. (...) Me er alle forskjellige som menneske, men eg trur dei aller fleste av oss ynskjer å høyre til,

³⁴⁷ I siste setning av sitatet siteres Rom 14:7.

kjenne oss heime. Det sterkaste båndet som knyter oss saman er kjærliheten (andakt 9).

Dette sitatet viser et sentralt tema som også finnes i flere andre andakter: det er kjærlihetsaspektet som medfører at fellesskapet tilkjennegis avgjørende betydning. Hos disse prestene virker det som om det viktigste målet med skapelsen av mennesket er kjærlihetsrelasjonen til Gud og medmennesker. Et annet sitat som tydelig understreker den nære forbindelsen mellom skapelsen, kjærliheten og mennesket som relasjonelt vesen, er følgende:

Den kjærlihet som Gud hadde i begynnelsen, da visdommen lekte ved verdens skapelse, den kjærlihetshandling han hadde da han skapte alt fullkomment, og satte mennesket til å råde over sitt skaperverk, den kjærliheten er virksom mellom oss også i dag! (andakt 27).

Her skriver presten at Guds kjærlihet også er virksom mellom (presten og) de pårørende på begravelsesdagen. Det menneskelige fellesskapet speiler således Guds kjærlihet.

Fem prester omtaler mennesket som ”skapt i Guds bilde”. I tillegg har to prester formuleringer som er overlappende eller nært beslektet med dette begrepet. I en andakt står det at ”Gud har skapt oss til seg og elsker oss alle” (andakt 14), og i en annen andakt hevdes følgende:

Du gjorde ham lite ringere enn Gud, svarte Salme 8. Du kronet ham med ære og herlighet. Menneske er litt mindre, litt fattigere enn Gud?!? Det er altså noe som strekker ut over det hverdagslige, ut over død og grav. Vi har en evighetstilknytning, og slik sett en bit av Gud i oss! (andakt10).

Jeg leser formuleringene ”skapt oss til seg”, ”lite ringere enn Gud” og ”en bit av Gud i oss” i nær sammenheng med det å være skapt i Guds bilde, slik at jeg vil hevde at dette begrepet finnes i syv andakter. Begrepet benyttes dermed i relativt liten grad, særlig tatt i betraktning den sterke vektleggingen av Guds kjærlihet og relasjonelle aspekter både ved gudsbildene og menneskesynene. Igjen er det altså slik at spesifikke teologiske termer (som å være skapt i Guds bilde) ikke er dominerende i materialet, selv om tema uttrykket viser til (som relasjonen mellom Gud og mennesket, fremstillingen av mennesket som særlig verdifullt etc.) tematiseres i stor grad av prestene.

Også i omtalen av mennesket som skapt i Guds bilde, vektlegges kjærlighetsrelasjonen til Gud og medmennesker sterkt. En prest vektlegger primært gudsrelasjonen: ”Vi som er skapt i Guds bilde, har noe i oss som er likt med Gud som gjør at vi kan kommunisere med ham” (andakt 6). Og en annen prest vektlegger både gudsrelasjonen og det mellommenneskelige aspektet: ”Anders – skapt i Guds bilde. Skapt til å elske og til å være elsket. Elsket av mennesker – og elsket av Gud” (andakt 13). Her understrekes det at kjærlighetsforholdet til Gud og nesten, er hva mennesket er skapt *til*. Denne andakten kan således tydes dit hen at det relasjonelle ikke bare et dominerende kjennetegn ved mennesket, men at ”det menneskelige” skapes nettopp i disse relasjonene.

5.3 Det syndige og begrensede mennesket

I analysen av gudsbildene fremkom det at 13 prester vektla menneskets synd i forbindelse med korshendelsen. Det er i tillegg fire prester som omtaler menneskets synd uavhengig av korshendelsen, men det er kun en av disse som nevner begrepet eksplisitt: ”Her nede hemmes så meget av synd og ufullkommenhet” (andakt 40). I de andre aktuelle andaktene finnes formuleringer som:

- Vi møter mørke på så mange måter i et alminnelig menneskeliv. (...) Når vi svikter – eller når vi kommer på avstand fra Gud (andakt 25).
- Vi (...) ber om tilgivelse om det skjedde noe som ble vondt (andakt 46)
- Og en prest skriver om ”vårt uferdige og rotete liv med feil og overstrykninger” (andakt 38).

Jeg tolker sviket og avstanden fra Gud, tilgivelsen for det som ble vondt og våre feil³⁴⁸ som formuleringer som er omskrivninger for – eller som er delvis overlappende med – syndsbegrepet. Jeg legger således til grunn for den videre analysen at 17 prester omtaler menneskets synd i andaktene.

At mennesket beskrives som syndig i 17 av 50 andakter, er en høy prosentandel i forhold til tidligere forskning. I Aggedals studie av svenske og finlandssvenske gravtaler anvendes syndsbegrepet i 28 av 305 griftetal, noe som får Aggedal til å hevde følgende: ”Ordet synd används nästen inte alls i materialet.”³⁴⁹ Og gravtalene Ingar Seierstad undersøker gir han grunnlag for å spørre om talen om synden blir ”for

³⁴⁸ Også Aggedal knytter sammen begrepet feil og synd i sin undersøkelse, se Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 302.

³⁴⁹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), 185.

sterk kost overfor døden”.³⁵⁰ Det må tas høyde for at Seierstads undersøkelse er fra 1988 og kun omhandler 28 gravtaler, men det er likevel av interesse å undersøke nærmere hvorfor mine andakter skiller seg fra tidligere nordisk forskning på området.

Den konkrete bruken av syndsbegrepet i andaktene har fire kjennetegn: synden omtales i forbindelse med korshendelsen, den fremstilles en fiende som står imot både Gud og mennesket, den fremstilles som en moralsk kategori og den tar for seg ”våre” snarere enn enkeltmenneskets synd.

For det første omtaler elleve av prestene synden i forbindelse med en bredere omtale av korshendelsen, der Jesu død og oppstandelse på ulike måter kommer inn som et godt budskap. Jesus ”tar dine synder” (andakt 19), ”betale[r] for de syndene vi har gjort” (andakt 26), ”brøt syndens makt” (andakt 31) eller ”døde for syndene våre” (andakt 43). Selv om menneskets syndighet fokuseres, er budskapet altså positivt i den forstand at det forkynnes at Kristus har brutt syndens makt. Også de prestene som omtaler mennesket som syndig uten å nevne korshendelsen, gjør dette sammen med ulike positive formuleringer. En kan få ”tilgivelse” for syndene (andakt 46), Jesus står der ”som en venn” selv om vi svikter (andakt 25) og Jesus gir oss ”frelse” på tross av våre feil (andakt 38). Selv om 17 av andaktene omtaler menneskets syndighet, er det ingen av andaktene som konkluderer med at mennesket er syndig uten også å komme med ulike varianter av et ”godt budskap”.

For det andre fremstilles synden i de fleste tilfellene som en fiende som står imot både Gud og mennesket, men som mennesket kan befris fra. En prest som taler om menneskets synd, skriver om ”alle de onde kreftene som står både Gud og mennesker imot” (andakt 43). Og en annen prest skriver: ”Herren tok et oppgjør med alt det som er for svært for oss. Han brøt syndens makt. (andakt 31). Og en prest siterer teologen Carl Fredrik Wisløff på følgende måte:

Livet er evighetens forgård, skriver Wisløff. Her nede hemmes så meget av synd og ufullkommenhet. Håpet vet at en dag skal alle de evner Gud ga meg, få foldes ut i fullkommenhet. Her knekket så mang en ung blomsterstilk i de harde stormene. Men der foldes blomsterknoppene ut (andakt 40).

Hos disse prestene fremstilles synden som en fiende som overmannet mennesket. Dette betyr ikke at mennesket nødvendigvis fremstilles uten skyld, men mennesket står

³⁵⁰ Seierstad, I. ”Gravtaler i praksis” (1988), s. 534.

likevel sammen med Gud i kampen mot synden. Og synden fremstilles også som en makt som hemmer ”det menneskelige” snarere enn at synden og det onde er det som definerer mennesket.

For det tredje omtales synden ved at det vises til ”de syndene vi hadde gjort” (andakt 26) og at Gud kan ”tilgi det jeg har gjort galt”(andakt 42). I disse andaktene blir således synden en moralsk kategori, der det fokuseres på de angivelig gale gjerningene mennesket gjør. Dette kommer tydelig til uttrykk i dette sitatet:

[Herren] brøt syndens makt. Alle våre misgjerninger som henger ved oss store og små, og som spinner sitt garn rundt våre liv. Alt vi ikke rår med i egen kraft. Det gjorde Faderen gjennom Sønnen” (andakt 31).

Her omtales synden som menneskets misgjerninger, slik at synden blir en *handling* i større grad enn en *tilstand*.³⁵¹ Men også der synden fremstilles i moralske kategorier fremstilles synden som noe som påføres mennesket utenfra, da misgjerningene omtales som noe vi ”ikke rår med av egen kraft”.

Og for det fjerde omtales synden til mennesker i flertall, ikke enkeltmennesket. Dette fremkommer tydelig i sitatene ovenfor, der pronomenet ”vi” er gjennomgående. Prestene benytter således ikke syndsbegrepet for å skille mellom mennesker, men for å fremholde at ”vi alle er syndere”.

Konklusjonen blir dermed at syndsbegrepet gjerne kommer til uttrykk i moralske kategorier i andaktene, og at synden omtales som et onde som påføres menneskene (merk: flertall) utenfra. Som allerede påpekt betyr ikke dette at menneskene fremstilles uten skyld, noe som viser seg både i omtalen av frelses- og tilgivelsesaspektet som flere prester trekker frem i forbindelse med omtalen av synden. I andaktene virker synden imidlertid i større grad å være et utenfra påført onde som begrenser menneskene og som kommer til uttrykk i ulike handlinger. I andaktene kan synden dermed sies å være en utenfra påført *begrensning* hos mennesket.

Av den grunn leser jeg omtalen av menneskets synd i nær sammenheng med hva jeg finner som hovedlinjen innen andaktenes antropologi. For det fremste kjennetegnet

³⁵¹ Med utgangspunkt i Gerhard Ebelings *Dogmatikk des christlichen Glaubens. Bd. 1* (1979), argumenterer Jan-Olav Henriksen for at synd i teologisk forstand ikke primært er en moralsk kategori. Henriksen skriver at ”synd

ved omtalen av mennesket i andaktene, er at mennesket på ulike måter blir fremstilt som begrenset. I materialet er det kun en andakt av stikkordsmessig karakter som ikke på ulike måter omtaler mennesket som begrenset. I en andakt er menneskets begrensning selve gjennomgangstemaet. Den begynner slik:

Å være menneske er å gå i begrensningens skole. Det er kanskje en av de mest grunnleggende sannheter som kan fremsettes om mennesket som sådan: Vi er begrenset. Og dette blir tydelig på mange områder. Vi er det i tid og rom, i innsikt og tankekraft, i utholdenhet og styrke, i overbærenhet, tålmodighet og kjærlighet. Vi er begrenset, og opplever gang etter gang at vi og våre samlede evner og anstrengelser ikke strekker til, vi kommer til kort. Det er sannheten om oss (andakt 50).

Dette sitatet har det til felles med hovedvekten av resten av materialet, at menneskets begrensninger – som synden – formuleres i vi-form. Menneskets begrensning ses som hovedregel på som et onde, og senere skriver samme prest at innsikten over egen begrensning ”kan lede mennesker inn i fortvilelse, depresjon og en grenseløs resignasjon, og kan bli dødskreftenes kanskje sterkeste og mest effektive våpen i kampen mot Livet og Livets skole” (andakt 50). Det virker likevel som om det inkluderende vi-et har en formildende effekt på budskapet. Selv om andakten fremstiller mennesket som begrenset, noe som i seg er et onde, så er dette noe alle mennesker har til felles. En formidling som fokuserer på mennesket som begrenset kan således være med å styrke fellesskapsorienteringen. Lignende formuleringer, dog som regel mindre utbrodert enn i sitatet ovenfor, finnes flere steder i materialet. En prest tar utgangspunkt i Salme 8: ”Hva er et menneske? spør Salmen. Det spørsmålet kan også vi stille når vi opplever at mennesket er begrenset. Hva er da et menneske? Hva er vi verdt?” (andakt 10). Og det brukes en rekke andre formuleringer for å beskrive menneskets svakhet eller begrensning:

- Husk at noe er forgjengelig, menneskelivet (andakt 26).
- Vi er ”sårbare mennesker” (andakt 14).
- [G]anske alminnelige, hjelpeløse mennesker som vi er (andakt 48).
- Vi kjenner oss alle så små, hjelpeløse og avmektige i denne stund (andakt 29).
- Vi er små. Vi er som gress (andakt 29).

I alle disse andaktene beskrives menneskets begrensninger i vi-form. Begrensningene beskrives ikke som noe mennesket har ansvar for eller har skyld i, de er snarere en del av menneskelivets gitte betingelser. Dette kommer i delvis motsetning til omtalen av

ikke først og fremst er grunnet i menneskets handlingsliv. Den er forankret i menneskets faktiske, negative forhold til Gud, slik det uttrykker seg i mistillit.” Henriksen, J-O. Imago Dei (2003), s. 168.

menneskets synd, der det – på tross av at mennesket også her fremstilles på Guds side i kampen mot det onde – også finnes sitat i retning av at mennesket har ansvar for og trenger tilgivelse for sine synder.

Der menneskets begrensninger omtales, skrives det gjerne også om menneskets avhengighet av Gud. Gudsbildene jeg tidligere har redegjort for, med Guds hender og Gud som bærer mennesket, står her sentralt hos flere prester. I en andakt uttrykkes dette på følgende måte: Vi trenger en som bærer oss når vi er for slitne til å gå selv” (andakt 39). En prest skriver: ”Gud vil fortsette å bære oss når kneene våre er for skjelvende til å bære tyngden av egen kropp” (andakt 1). Gud kan også bli fremstilt som den gode hyrde med utgangspunkt i salme 23, slik at menneskene fremstilles som sauer som trenger beskyttelse:

Salmisten ser for seg Gud som en hyrde, en gjeter eller sauepasser. Gjeteren bruker kjeppen og staven til å holde rovdyrene borte. Slik blir kjeppen og staven en trøst – de beskytter mot det som truer. (andakt 47).

Igjen fremstilles menneskene som et kollektiv der begrensningene er en felles forutsetning en lever under som menneske.

5.4 Troen og dåpen

Analysen av prestenes omtale av Gud, mennesket, døden og etterlivet viser at samtlige andaktsmanuskript inneholder sentrale tema innen kristen tro. Hvorvidt enkeltmenneskers tro på kristendommen omtales, er imidlertid et annet spørsmål. Jeg skal nå fokusere på det sistnevnte, og således undersøke forholdet mellom omtalen av kristentroen og andaktenes håpsforkynnelse. Denne analysen vil også videreføres i kapitlet om etterlivet, der prestenes fremstilling av troens betydning for det å oppnå evig liv/salighet, analyseres nærmere. Et sentralt spørsmål er i hvilken grad håpsforkynnelsen rettes mot alle mennesker, eller om den rettes mot ”de troende” (jmf. forskningsspørsmål 5). 34 andakter omtaler på ulike måter menneskets eventuelle tilslutning til den kristne tro. I hvor stor grad temaet omtales, varierer imidlertid i stor grad.

Dåpen omtales i ni andakter. Jeg ser dåpen i sammenheng med trosbegrepet, men da det ikke trenger å være en slik forbindelse kan det argumenteres for at det kun er 32 andakter som omtaler troen – da to av prestene som nevner dåpen ikke skriver om

kristentroen på annen måte. Forbindelsen mellom dåp og tro er til stede hos flere av prestene. En prest uttrykker seg slik:

Det er ved troen på Jesus Kristus at vi har del i denne kjærligheten. I dåpen fikk vi del i den, helt gratis og helt ufortjent, og ved troen på Jesus Kristus får vi den fornyet og stadfestet i liva våre gang etter gang (andakt 21).

Her skriver presten at mennesket får del i troen ved dåpen, samtidig som troen fornyes og stadfestes gjennom livet. Dette er en forkynnelse helt i tråd med et tradisjonelt luthersk dåpssyn.

Dåpen kan også omtales som det som rammer inn menneskelivet sammen med begravelsen, og som nevnt tidligere kommer disse formuleringene gjerne i forbindelsen med 1. Peter 1:3. En prest skriver: ”Dette ordet fra 1. Peter lyder ved døypefont og grav. Livet blir ramm[a] inn av eit ord om Guds miskunn (andakt 45)”. En annen skriver:

Det første bibelverset som møter de fleste av oss er det som blir lest for oss etter vi ble døpt. Det siste verset som blir lest for oss etter jordpåkastelsen. Og det er akkurat det samme verset. Et vers som rammer inn både fødsel og død” (andakt 2).

Her blir dåp og gravferd brukt for å fortelle om inngangen til og utgangen fra menneskelivet. Dette er imidlertid kun tilfellet for mennesker som er døpt i et kristent trossamfunn, og dette aktualiserer hvem presten henvender seg til i forkynnelsen. Der dåpen omtales i andaktene, erstattes det inkluderende ”vi-et” som finnes andre steder i andaktene med et ”kristent vi”. Forkynnelsen går altså fra å henvende seg til alle i forsamlingen, eventuelt til alle som kjente avdøde, til å henvende seg til alle døpte. Dette er tydelig i andakt 2. Det er et annet ”vi” presten henvender seg til i sitatet ovenfor, enn i andaktens innledning: ”I dag er vi samlet for å ta farvel, med en som har vært der hele livet for dere” (andakt 2). Og i dette ”kristne vi-et” blir dåpen brukt til å beskrive inngangen til menneskelivet slik at fødselen og dåpen likestilles.

I andaktene er dåpen ofte nært knyttet til håpsforkynnelsen. Dette gjelder de andaktene som knytter dåpen til 1. Peter 1:3, der ordene om ”et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde” lyder. Andre ganger kan håpet om evig liv knyttes eksplisitt til dåpen: ”Når en blir døpt, så blir en Guds barn, en får håpet om evig liv med seg gjennom livet” (andakt 2). Eller dåpen kan knyttes til frelsesbegrepet: ”I dåpen ble frelsen rekt deg” (andakt 26). Men dåpen kan også knyttes til et håp for det

dennesidige: ”Han, fredens Gud, gir fred i tunge stunder, gir hvile i mørke timer, og han skal hellige oss, slik han fikk begynne med i dåpen” (andakt 41). Den sterke sammenknytningen mellom dåpen og håpet i disse andaktene, fører til at håpsforkynnelsen får et spesifikt kristent preg – i og med at den rettes mot døpte tilhørere. Forkynnelsen inneholder dermed hva jeg definerer som et eksklusivt håp.

Tro er et gjennomført positivt ladet begrep i materialet, og den omtales gjerne som en mulighet mennesket har på tross av døden og destruksjonskreftene. En prest, som ikke bruker trosbegrepet eksplisitt, men som formulerer seg på lignende måte ved å henvende seg til ”den som er åpen for mysteriet”, skriver følgende: ”Den som er åpen for mysteriet, kan skimte håp og framtid gjennom smerte, død og adskillelse” (andakt 9). I denne andakten benyttes troen nettopp som den muligheten mennesket har til å håpe på tross av døden.

Flere steder i materialet fremheves kristentroens betydning for dette livet. For en prest er troen et hjelpemiddel til å møte dette livets utfordringer.

Og det igjen er en omskrivning av det alltid like vanskelige i våre liv, nemlig å leve i nuet, uforstyrret av hva som måtte komme; uforstyrret av hva den alltid ukjente fremtid vil kunne bringe. Dette problemet, eller denne livsutfordringen om man vil, er kjernen i det vi på det religiøse området kaller å tro (andakt 8).

Her er troen viktig nettopp fordi den kan hjelpe mennesker i møte med utfordringer her og nå. Troens betydning for det dennesidige er et sentralt tema i møte med særskilt vanskelige dødsfall, og i disse tilfellene er trosbegrepet nært knyttet ikke bare til håpet, men også til trøsten. En prest skriver følgende:

Aldri trengte vi det mer enn nå: En tro som bærer. Tvers gjennom død og mørke. Aldri var det vanskeligere å tro – men aldri var det mer nødvendig. Som trøst? Ja – kanskje det! Men først og fremst som håp. For kraft og retning for dager som kommer (andakt 13).

I denne andakten forkynnes håpet og trøsten ikke først og fremst for det hinsidige, men for de kommende dagene. Det samme temaet redegjorde jeg for i analysen av gudsbildene, der prestene hovedsakelig fokuserer på situasjonen her og nå i møte med særskilt vanskelige dødsfall.

Jeg har dermed redegjort for at den kristne tro, som i denne sammenheng også innbefatter omtalen av dåpen, er et positivt ladet begrep som benyttes i forkynnelsen av både et hinsidig og et dennesidig håp i materialet. I de avsnittene som hittil er omtalt, skriver prestene i vi-form; og dette er hva jeg tidligere har definert som et ”kristent vi”. I fjorten av andaktene finner jeg at troen, i tillegg til å ha denne funksjonen jeg har redegjort for ovenfor, også tillegges avgjørende betydning for menneskets gudsforhold. Dette gjøres på flere ulike måter i materialet: ved bibelsitater, ved hva jeg vil kalle en generell positiv omtale av troens betydning for menneskets gudsforhold og ved en direkte uttrykt frelsesinvitasjon.

De aktuelle bibelsitatene står fullt utskrevet i manuskriptene.

- Den som kommer til meg, vil jeg så visst ikke støte bort. Den som følger meg, skal ikke vandre i mørke, men ha livets lys. (...) Og jeg tror det, at det ikke finnes noen dypere trøst enn å finne Jesus som Frelser å leve i hans følge. Målet hans er å følge oss hjem. Det er derfor han sier det: ”Jeg er verdens lys. Den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys (andakt 25).³⁵²
- Den [Kjærligheten] gjelder alle mennesker som vil ta imot, for Bibelen sier: ”Alle de som tok imot ham, dem gav han rett til å bli Guds barn, de som tror på navnet hans” (andakt 21).³⁵³
- Noen lever lenge, andre kortere. Men bibelen forteller oss at det ikke stopper der. ”Den som hører mine ord og tror på ham som har sendt meg, han har evig liv” sier Jesus (andakt 40).³⁵⁴
- ”For så høyt har Gud elsket verden, at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv (andakt 1, 45).³⁵⁵
- Må han gi dere lys i hjertets øyne, så dere får innsikt i det håp han kalte dere til, hvor rikt og herlig hans navn er for de hellige, og hvor overveldende han kraft er hos oss som tror” (andakt 42).³⁵⁶

I disse sitatene blir mennesket ”frelst”, ”Guds barn” eller oppnår ”evig liv” ved gudstroen eller ved ”å finne Jesus”. Prestenes håpsforkynnelse rettes ikke mot et inkluderende vi, men til ”den” eller ”alle” som tror. Hva som skjer med mennesker uten denne troen, er imidlertid ikke uttalt i disse andaktene.

I hva jeg kaller en generell, positiv omtale av troens betydning for gudsforholdet, omtales troen på følgende måte:

³⁵² Dette sitatet inneholder deler av Johannes 6:37 og Johannes 8:12

³⁵³ Dette sitatet inneholder Johannes 1:12.

³⁵⁴ Dette sitatet inneholder deler av Johannes 5:24

³⁵⁵ Johannes 3:16.

³⁵⁶ Efeserne 1: 18-19.

- Jesus vant over døden da han sto opp, og ved troen på ham har vi også håpet om en oppstandelse og et evig liv i salighet (andakt 36).
- Gud ønsker å være med oss gjennom liv og død, og hver den som tror på ham gir han rett til evig liv (andakt 27).
- La oss en gang ved troen på deg få del i oppstandelsens glede (andakt 51).

Ifølge disse andaktene er det den troende som får oppstandelsens glede, og to av prestene hevder også at oppstandelsen medfører at den troende får ”evig liv”. Igjen formulerer prestene seg ved hjelp av ”et kristent vi” eller med formuleringen ”hver den som tror”, mens det ikke står noe om hva som skjer med dem som ikke deler denne troen.

I den siste gruppen er frelsesinvitasjonen eksplisitt uttalt:

- Den som har Sønnen, eier livet, men den som ikke har Guds Sønn, eier ikke livet (...) Herre, åpne våre hjerter slik at vi tar imot den evige velsignelse vi får ved troen på Jesus Kristus (andakt 37).
- Og så er det viktig å spørre seg her i tida: Lever jeg livet med han eller lever jeg det uten han? I dåpen ble frelsen rekt deg. I Guds Ord tilbys du alt det Jesus har gjort. Lever jeg med han eller uten han? I Jesu Kristi oppstandelse fra de døde er det et levende håp. Du som tror på Jesus, du kan se på den oppstandne Kristus og vite: Dette er framtida for meg (andakt 26).
- Troen blir et hjelpemiddel til å bære byrdene som kommer på vår vei. (...) Og i den aller siste nattevakt kommer han [Jesus] og henter deg hjem. Vil ikke du bli med da? (andakt 19).

Her er det en klar frelses- eller omvendelsesforkynnelse der menneskets tro tillegges avgjørende betydning. I det første sitatet, der presten siterer 1. Johannes 5:12, står det eksplisitt uttalt at troen er avgjørende for om mennesket ”har” eller ”ikke har” livet. Hva som konkret legges i disse formuleringene i andaktene, uttrykkes ikke nærmere, men den samme andakten har også en tydelig himmel- og evighetsforkynnelse. I de to sistnevnte andaktene henvender presten seg direkte til den enkelte tilhøreren og ber denne ta stilling til frelsesbudskapet. I disse andaktene forkynnes det et klart håpsbudskap, dog kun for den troende, og de er dermed klare eksempler på en eksklusiv håpsforkynnelse. Og dette håpet er av både hinsidig og dennesidig karakter, med unntak av sistnevnte andakt som har et klart hinsidig fokus.

Jeg har nå gitt en redegjørelse for sentrale trekk ved menneskesynene i andaktene, og dette skal i det følgende analyseres i dialog med Moltmanns menneskesyn.

5.5 Moltmanns menneskesyn

Analysen av Moltmanns menneskesyn vil følge en inndeling som ligner den jeg foretok i analysen av andaktene. Først tar jeg for meg mennesket som relasjonsvesen, herunder det å være skapt i guds bilde. Denne fremstillingen baserer seg her på sentrale element ved Moltmanns konsepsjon som jeg allerede har redegjort for – som Moltmanns relasjonelle treenighetslære som også er av betydning for hans menneskesyn. Dernest følger en analyse av Moltmanns forståelse av syndsbegrepet og mennesket som begrenset. Jeg velger å se disse temaene i sammenheng for å speile menneskesynene i andaktene. Og avslutningsvis presenterer jeg Moltmanns vektlegging av kristen tro, et begrep som analyseres i sammenheng med håpet.

5.5.1 Moltmanns vektlegging av mennesket som relasjonsvesen

I verket *God in Creation*, der Moltmann mest utførlig gjør rede for begrepet *imago Dei*, gjør han det ved først å ta utgangspunkt i begrepet *imago mundi*.³⁵⁷ Ved å hevde at mennesket er *imago mundi*, en jordskapning, betoner Moltmann menneskets likhet med resten av skaperverket. Og det er først når denne likheten med resten av det skapte er understreket, at Moltmann går videre til begrepet *imago Dei*. Denne distinksjonen er vesentlig for å forstå hans teologi av flere grunner, blant annet vektlegger den norske teologen Jarle Stormark begrepet *imago mundi* der han understreker den sterke betoningen av menneskets kroppslighet hos Moltmann.³⁵⁸ I denne sammenheng er distinksjonen vesentlig for å få frem den sterke betydningen av fellesskapet i Moltmanns teologi. Ved å sammenkoble *imago mundi* og *imago Dei*, understreker Moltmann at dette fellesskapet er av trefoldig karakter: mellom Gud og mennesket, mennesker imellom og mellom mennesket og resten av skaperverket. Og at gudbilledligheten er av relasjonell karakter, kommer klart til uttrykk i *God in Creation*: ”Likeness to God cannot be lived in isolation”.³⁵⁹ Moltmann hevder videre at menneskets fellesskapsorientering ligner gudsrelasjonene i treenigheten (*imago Trinitatis*), og det får han til å tale om ”[the] social doctrine of human likeness to God in a theology of the open Trinity”.³⁶⁰

Det finnes dermed vesentlige likheter mellom prestenes andakter og Moltmanns konsepsjon hva gjelder omtalen av mennesket som relasjonsvesen, da både andaktene og Moltmann har det relasjonelle som antropologisk utgangspunkt. Med dette mener

³⁵⁷ Dette poenget understreker Jarle Stormark i *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), ss. 62-67.

³⁵⁸ Stormark, J. *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), ss. 66-67.

³⁵⁹ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 222.

jeg at det er de relasjonene mennesket står i – til Gud og medmennesker – som bestemmer hvem mennesket er. Da det relasjonelle således er mer enn ett aspekt ved menneskesynet i andaktene og i Moltmanns konsepsjon, kommer jeg utførlig tilbake til dette punkt både i omtalen av døden og etterlivet.

Hva gjelder mennesket som relasjonsvesen, finnes det imidlertid en tydelig forskjell mellom Moltmann og hovedvekten av andaktene – i og med at andaktene i mindre grad tematiserer menneskets forhold til naturen. I minneordene fortelles det riktignok historier som at avdøde var glad i å gå på tur, at han trivdes på hytta eller at han var en naturens mann, men slike koblinger er mindre fremtredende i andaktene. Unntakene finnes i enkelte av andaktene som tar utgangspunkt i davidsalmer. For de resterende andaktene er mennesket et tofoldig relasjonsvesen – i betydningen at menneskets relasjon til Gud og medmennesker vektlegges, mens Moltmann fremstiller mennesket som et trefoldig relasjonsvesen da relasjonen til naturen også er med. Her kan det nevnes at det er en distinksjon mellom min og Aggedals undersøkelse, i og med at ”temat naturen flitigt förekommer” i talene han undersøker.³⁶¹ Aggedal tolker sitt funn i lys av at han hans materiale hovedsakelig er skrevet på våren.

Hva gjelder ulikhetene mellom mitt og Aggedals materiale, kan det være grunn til å spørre om utskillingen av minneordene fra andakten har ført til at norske prester i mindre grad (enn før dette skillet, og i mindre grad enn sine svenske og finlandssvenske kolleger) benytter tema fra naturen i sin håpsforkynnelse i andaktene. For ut ifra mitt materiale kan det tyde på at de fleste prestene banalt formulert ”er ferdige med” å tale om naturen i minneordene, mens de konsentrerer seg om relasjonene mellom Gud og mennesker, og enkeltmennesker i mellom, i andaktene. Denne teorien svekkes imidlertid av at Yngve Sagedal i sin undersøkelse fra 2001, fant at de 17 prestene fra Hallingdal i stor grad brukte bilder fra naturen i håpsforkynnelsen. Og han skriver:

Det er ikke overraskende at prester i Hallingdal forkynner i rammen av natur- og årssyklusen. Den Gud som har skapt Hallingskarvet, som lar fjellrypa slå sine første vingeslag (...) har troverdighet i lokalmiljøet.”

³⁶⁰ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 242.

³⁶¹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 246. Se for øvrig samme verk, ss. 246-255.

Av den grunn er det min tolkning at det er store lokale variasjoner hva gjelder bruken av naturen i håpsforkynnelsen, men at det er en mulighet for at skillet mellom de to talene også kan være med å påvirke forkynnelsen på dette punkt. Det som uansett er tilfellet er at andaktene igjen konsentreres rundt færre tema enn hva som er gjeldende for Moltmanns konsepsjon. Dette gjelder for hver enkelt andakt, men også for materialet sett under ett.

5.5.2 Moltmann om det syndige og det begrensede menneske

Jeg skal nå redegjøre for sentrale trekk ved Moltmanns syndsforståelse. Da forståelsen av synden og døden er nært sammenvevd i Moltmanns konsepsjon, vil enkelte tema tilknyttet Moltmanns syn på døden allerede omtales på dette stadiet i analysen.

Samtidig minner jeg om at deler av Moltmanns forståelse av begrepet synd allerede er redegjort for under analysen av Jesu lidelse og død. I boka *The Way of Jesus Christ* definerer Moltmann syndsbegrepet på følgende måte:

We understand by 'sin' the condition in which a person closes himself off from the source of life, from God. A closing of the self like this comes about when the purposes for which human beings are by nature destined are not discovered or not fulfilled, because of hybris, or depression, or 'the God complex', or because of a refusal to accept what human existence is about.³⁶²

Her definerer Moltmann synden som menneskets isolering fra Gud. Dette medfører også at mennesket fjerner seg fra det menneskets eksistens er ment å være. Med gudskomplekset mener Moltmann at mennesket i møte med sin egen dødelighet ønsker å være lik Gud, i betydningen usårlig og udødelig. Da dette er en fornektning av menneskelivets betingelser, oppstår således "livsangsten". Tidligere i forfatterskapet definerer Moltmann syndsbegrepet på en annen måte, der han også omtaler syndens karakter av håpløshet.

If faith thus depends on hope for its life, then the sin of unbelief is manifestly grounded in hopelessness. To be sure, it is usually said that sin in its original form is man's wanting to be as God. But that is only the one side of sin. The other side of such pride is hopelessness, resignation, inertia and melancholy.³⁶³

Også her står opprøret mot Gud sentralt i Moltmanns forståelse av synden. Men i dette sitatet hevder han at dette bare er en side av synden – da håpløsheten og resignasjonen

³⁶² Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 184.

³⁶³ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 22.

også er en sentral del av syndsbegrepet. Slik jeg leser Moltmann, kan ”gudskomplekset” forene disse delvis ulike definisjonene fra den yngre og den eldre Moltmann. For gudskomplekset er, ifølge Moltmann, nettopp kombinasjonen av ønsket om å være Gud – eksemplifisert ved jaget etter udødelighet – og følelsen av håpløshet og resignasjon i møte med en virkelighet der mennesket faktisk ikke er udødelig. Det er også verdt å merke seg at synden defineres som motsatsen til håpskategorien – som håpløshet, og han omtaler i denne sammenhengen synden som ”sin against hope”.³⁶⁴ Syndens karakter av håpløshet medfører imidlertid en annen fristelse for mennesket enn fristelsen av å være som Gud/å være sin egen Gud: ”Temptation then consists not as much in the titanic desire to be as God, but in weakness, timidity, weariness, not wanting to be what God requires of us”.³⁶⁵ At Moltmann til en viss grad ser synden som ”weakness”, får følger for hvilke eventuelle følger synden skal få for mennesket: [T]he sinner is not really a wrongdoer who has to be punished in addition. He is someone pitiable, and we must have compassion on him”.³⁶⁶

Teologiske læresetninger vedrørende døden sammenkobles ofte med et bestemt antropologisk ståsted, ved å vektlegge syndefallsmyten og læren om arvesynden.³⁶⁷ Da mennesket syndet mistet det sin paradisiske udødelighet, for ”*syndens lønn er døden*” (Rom. 6:23a). Moltmann kritiserer i denne sammenheng ikke omtalen av menneskets syndighet i seg selv, snarere den sterke vektleggingen av syndsbegrepet som til eksempel arvesyndslæren medfører. For det første påpeker han at syndefallet i beste fall kan forklare menneskets dødelighet, ikke den tilintetgjørelsen som rammer resten av skaperverket. Dernest hevder han at destruksjonen er en del av skapelsen, og at menneskets syndighet dermed ikke kan forklare dødens makt. ”Mortality belongs to creaturely finitude”.³⁶⁸ En konsekvens av dette synet er at døden ville ha vært en realitet selv om mennesket ikke hadde syndet, på samme måte som Jesus – i tillegg til å dø for mennesket og resten av skaperverket – døde sin egen ”naturlige” død på korset.³⁶⁹ Å hevde at mennesket bærer ansvaret for dødens makt, mener Moltmann er en sterk overdrivelse av menneskets posisjon i skaperverket. Moltmann omtaler denne

³⁶⁴ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 23.

³⁶⁵ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 22.

³⁶⁶ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom*. (1993) [1980], s. 50.

³⁶⁷ Arvesyndslæren er inspirert av bibelske skrifter som 1. Mosebok og Romerbrevet, men det er Augustin som er kjent for å ha systematisert læren. I korte trekk hevder arvesyndslæren at menneskets natur er korrumpert grunnet syndefallet, og som navnet tilsier går synden i arv slik at alle mennesker fødes syndige og fremmede for Gud.

³⁶⁸ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 169.

påstanden som ”negativ hybris”.³⁷⁰ Å påstå at mennesket er skyld i døden er dermed i egentlig forstand et gudsfornektende utsagn: ”If I can damn myself, I am my own God and Judge. Taken to a logical conclusion this is atheistic”.³⁷¹ En sterk vektlegging av menneskets syndighet er videre problematisk da synden alltid har et retrospektivt preg, noe som i seg selv bryter med Moltmanns gjennomførte eskatologiske og fremadskuende teologi. Kritikken av en for sterk vektlegging av syndsbegrepet, er som følger: ”Its future concern is the *restitutio in integrum*, not the beginning of a new life”.³⁷² Istedenfor å hevde at ”syndens lønn er døden”, vrir Moltmann på det kjente bibelverset (Rom. 6:23) ved å hevde at dødens lønn er synd (derav ”gudskomplekset”). Det er således en sterk korrelasjon mellom synd og død, men det er snarere fordervelsesmaktene som fører til at det dødelige mennesket synder.

Forholdet mellom menneskets synd og menneskelige lidelser er også sammensatt hos Moltmann. For det første hevder han at det er selvsagt at det finnes en slik forbindelse: ”Of course there is a connection between sin and suffering. (...) Misery is the lot of everyone who sins against God. This misery is already inherent in the sin itself”.³⁷³ Moltmann hevder imidlertid at det er like selvsagt at menneskets synd ikke kan forklare all menneskelig lidelse:

We cannot say, ‘if there were no sin, there would be no suffering.’ Experience of suffering goes far beyond the experience of guilt and the experience of grace. It has roots in the limitations of created reality itself.³⁷⁴

Dette får Moltmann til å skille mellom skyldige og uskyldige, mellom overgripere og ofre. To poeng er sentrale i denne sammenheng. Hvis en hevder at menneskelige lidelser utelukkende kan forklares ved å vise til menneskets synd, utvanner en ifølge Moltmann skillet mellom overgriper og offer. Dernest hevder Moltmann at det også finnes elementer av ”innocent suffering” hos de som er skyldige i å påføre andre lidelser: ”Anyone who has once perceived the limitations of the moral and judicial link between suffering and guilt, finds elements of ”innocent” suffering even in the suffering of the guilty”.³⁷⁵

³⁶⁹ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 169.

³⁷⁰ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1999], s. 90.

³⁷¹ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1999], s. 109.

³⁷² Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 183.

³⁷³ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom*. (1993) [1980], s. 50.

³⁷⁴ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom*. (1993) [1980], ss. 50-51.

³⁷⁵ Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom*. (1993) [1980], s. 51.

Fremstillingen ovenfor, særskilt sitatene der Moltmann viser til "the limitations of created reality itself" og sammenkoblingen mellom syndsbegrepet og "weakness", viser at det er en nær sammenheng mellom det syndige og det begrensede menneske også i Moltmanns konsepsjon. Av den grunn mener jeg det er legitimt å spørre om Moltmann delvis omtaler synden som en utenfra påført begrensning ved mennesket. Jeg stiller således samme spørsmål til Moltmanns syndsforståelse, som Stormark stiller:

Jeg finner det også relevant å spørre med B. K. Holm om Moltmann med sin konsepsjon underordner hamartiologien og thanatologien under skapelsen og dens "lidelseshistorie" og med det gjør den til et symptom på skapelsens skjørhet og svakhet.³⁷⁶

Jeg vil imidlertid hevde at dette spørsmålet kun kan rettes mot deler av Moltmanns syndsforståelse, da han som vist ovenfor andre steder i forfatterskapet omtaler synden som menneskets opprør mot Gud. Jeg vil likevel konkludere med at både andaktene og Moltmanns konsepsjon har en nærere sammenveving av menneskets syndighet og begrensethet enn hva som tradisjonelt har vært gjeldende innen protestantisk teologi.

Slik jeg tolker både andaktene og Moltmann, har de et felles utgangspunkt som kan være med å forklare hvorfor deres syndsforståelse delvis forklares med utgangspunkt i skapelsens skjørhet generelt og menneskets begrensning spesielt. I begravelsessituasjonen er menneskets møte med døden det sentrale tema, og prestene forsøker å forkynne evangeliet til håp og trøst for de etterlatte. Dette utgangspunkt har klare likhetstrekk med Moltmanns fokusering på Gud som med-lidende i møte med denne verdens undertrykte og ofre. Med dette utgangspunktet får teodicéproblemet – eller ulike teodicéer – en sentral funksjon i Moltmanns teologi. Selv om dette er en påstand som fordrer klare modifikasjoner, tolker jeg Moltmann i retning av at det i stor grad er Gud, og ikke mennesket, som er "på tiltalebenken" i hans konsepsjon.³⁷⁷ Et sentralt spørsmål er hvordan Gud kan tillate denne verdens lidelser, og dette spørsmålet får til en viss grad forrang fremfor for eksempel en omtale av det syndige mennesket som trenger frelse. Også i andaktene er mennesket sjelden "på tiltalebenken", det sentrale spørsmålet er snarere hvordan Gud kan tillate menneskelige lidelser – eksemplifisert ved avdødes bortgang og de pårørendes sorg. Og selv der menneskets synd omtales virker dette i vesentlig grad å være en "utenfra

³⁷⁶ Stormark, J. *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), 145.

³⁷⁷ Dette temaet skal til orientering drøftes nærmere i de påfølgende kapitlene.

påført begrensning” ved mennesket snarere enn uttrykk for et egentlig ”opprør mot Gud”.

5.5.3 Moltmanns forståelse av den kristne tro

I Moltmanns konsepsjon er forståelsen av den kristne tro nært sammenknyttet med forståelsen av det kristne håp, noe som kommer eksplisitt til uttrykk i boka *Theology of Hope*.

Faith binds man to Christ. Hope sets the faith open to the comprehensive future of Christ. Hope is therefore the ‘inseparable companion’ of faith. (...) Hope is nothing else than the expectation of those things which faith has believed to have been truly promised by God.³⁷⁸

Med utgangspunkt i menneskets forhold til Kristus, hevder Moltmann at troen fører mennesket til Kristus, mens håpet åpner for Kristi fremtid. Håpet blir således det som åpner den troen for det fremtidige. De to begrepene er gjensidig avhengige av hverandre i Moltmanns konsepsjon, i den betydning at håpet ikke ville vært virkelig håp – men snarere en utopi – uten troen, mens den kristne tro blir en ”død tro” uten det fremadskuende håpet:

faith is the foundation upon which hope rests, hope nourishes and sustains faith. (...) Without faith’s knowledge of Christ, hope become a utopia and remains hanging in the air. But without hope, faith falls to pieces, becomes a fainthearted and ultimately a dead faith.³⁷⁹

Denne gjensidige avhengigheten mellom troen og håpet, kommer klart til uttrykk der Moltmann uttaler seg om forholdet mellom de to tidlige verkene *Theology of Hope* og *The Crucified God*. I et forord til en nyutgivelse av *The Crucified God*, skriver Moltmann:

The theological foundation for Christian hope is the raising of the crucified Christ. Anyone who develops a ‘theology of hope’ from this centre will be inescapably reminded of the other side of that foundation: the cross of the risen Christ. (...) Hope without remembrance leads to illusion, just as, conversely, remembrance without hope can result in resignation.³⁸⁰

³⁷⁸ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1990) [1964], s. 20.

³⁷⁹ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1990) [1964], s. 20.

³⁸⁰ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. iv.

Troen på den korsfestede og oppstandne Kristus er således hva som gir håpet dets spesifikke kristne innhold hos Moltmann. At det er nødvendig å starte med denne for så vidt enkle konstateringen av Moltmanns vektlegging av trosbegrepet, understrekes i og med at Moltmann har blitt kritisert for at han ikke tillegger den kristne tro avgjørende betydning i teologien. I boka *The Role of Justification in Contemporary Theology* (2004) hevder Mark C. Mattes at trosbegrepet hos Moltmann er svekket til fordel for håpet: "For Moltmann, it is primarily hope for a coming new world, not faith, which gives credibility to Christianity".³⁸¹ Mattes styrker denne påstanden ved å henvise til det ovenfor nevnte sitatet fra *Theology of Hope*, der han påstår at en tro uten et fremadskuende håp blir en død tro. Denne fremstillingen av forholdet mellom håp og tro blir imidlertid ufullstendig i og med at Mattes utelater det foranliggende premisset til Moltmann, at det håpet blir en utopi hvis det ikke forankres i troen.³⁸² Der Moltmann påstår at troen og håpet står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre, påstår Mattes at håpet har forrang fremfor troen hos Moltmann. Kritikken blir også skjev i og med at Mattes i hovedsak kritiserer Moltmanns tidlige verker, der han etter eget utsagn ser hele teologien gjennom ett bestemt utgangspunkt (henholdsvis håpet og korset i *Theology of Hope* og *The Crucified God*). I boka *The Church and the Power of the Spirit*, og der Moltmann utbroderer sin skapelsesteologi og treenighetslære i *Systematische Beiträge zur Theologie* (hovedsakelig *God in Creation, The Trinity and the Kingdom of God* og *The Spirit of Life*), fokuserer imidlertid Moltmann i større grad både på nåtiden og troens betydning for det dennesidige livet.

Jarle Stormark hevder i sin konklusjon vedrørende troens betydning for håpet om legemets oppstandelse hos Moltmann, at "det er vanskelig å få klarhet i troens betydning i hans konsepsjon".³⁸³ Denne kritikken retter seg ikke mot Moltmanns vektleggingen av den kristne tro generelt, men mot en uklarhet med henhold til forholdet mellom enkeltmenneskets tro og dets frelse.³⁸⁴ Jeg oppfatter at Stormarks

³⁸¹ Mattes, C. M. *The Role of Justification in Contemporary Theology* (2004), s. 86.

³⁸² Mattes siterer Moltmann på at troen uten håpet "falls into pieces, becomes fainthearted and ultimately a dead faith" (*The Role of Justification in Contemporary Theology*, s. 88), men utelater setningen før i *Theology of Hope*: "Without faith's knowledge of Christ, hope become a utopia and remains hanging in the air." Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 20. Riktignok siterer Mattes også følgende fra *Theology of Hope*: "It is through faith that man finds the path of true life, but it is only hope that keeps in on that path" (*The Role of Justification in Contemporary Theology*, s. 88), men denne forståelsen av troen får ingen videre betydning for Mattes, som stiller følgende kritiske spørsmål til Moltmann: "However, is Moltmann's strategy not also the attempt to supplant faith with sight? Samme verk, s. 97).

³⁸³ Stormark, J. *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), 320.

³⁸⁴ Stormark, J. *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), s. 323.

kritikk av Moltmann er mer saksvarende enn kritikken til Mattes, da Moltmanns forhold til rettferdiggjørelseslæren – der mennesket blir frelst av Guds nåde ved troen alene (*sola fide*) – er sammensatt og til tider diffus. Slik jeg forstår Moltmann virker menneskets tro kun å ha betydning for det dennesidige aspektet ved frelsen – i og med at de troende foregriper, dog ufullstendig og av foreløpig karakter, hva alle mennesker (og alt det skapte) skal få oppleve når ”Gud blir alt i alle”. Det at troen er et sentralt begrep hos Moltmann, betyr således ikke at enkeltmenneskets tro benyttes for å skille mellom troende og ikke-troende i etterlivet.

Jeg skal komme tilbake forholdet mellom enkeltmenneskets tro og dets frelse i omtalen av etterlivet, men hva gjelder dette livet vektlegger både prestene og Moltmann verdien av den kristne tro. Begge steder synes enkeltmenneskers tro å ha stor betydning for det dennesidige livet, i og med at troen omtales som den mulighet mennesket har til å kunne håpe på tross av døden og destruksjonskreftene. En slik vektlegging av troens betydning for dette livet, vil jeg definere som varianter av et eksklusivt håp for det dennesidige. I den grad det eksklusive håpet er av dennesidig karakter, har prestenes håpsforkynnelse dermed mye til felles med Moltmanns vektlegging av trosbegrepet. Dette er spesielt tydelig hva gjelder andaktene holdt i forbindelse med vond og brå død, der prestene går langt i å hevde at den kristne tro kan være en hjelp i den vanskelige tiden (se eksempelvis sitatet fra andakt 13 under 5.4). Det er verdt å merke seg dette siden Moltmanns apokatastasislære – som jeg skal komme tilbake til – innbefatter en gjennomført inklusiv håpsforkynnelse for det hinsidige.

5.6 Hvem forkynner hva om mennesket?

Prestene fra de to bispedømmene omtaler avdøde like ofte i andaktene, men det samme er ikke tilfellet for kvinnelige og mannlige prester:

	Avdøde (og pårørende) nevnes i andaktene	Ingen omtale av avdøde eller pårørende i andaktene
Kvinnelige prester	82 %	18 %
Mannlige prester	59 %	41 %

Prosentandel av 50 prester: 11 kvinner og 39 menn.

Her fremkommer det at de kvinnelige prestene i større grad nevner avdødes navn enn deres mannlige kolleger; 9 av 11 (82 %) kvinner og 23 av 39 (59 %) menn gjør dette.

Dette funnet er dermed i overensstemmelse med minneordene, der kvinnelige prester, i enda større grad enn de mannlige prestene, vektla de nære relasjonene mellom avdøde og pårørende.

Som redegjort for innledningsvis har jeg utelatt flere av de aktuelle variablene, herunder å skille mellom store og små begravelser i undersøkelsen. Jeg gjør likevel et unntak nå, da de største variasjonene hva gjelder omtalen av avdøde i andaktene, nettopp finnes mellom store og små begravelser. For avdødes navn utelates i langt større grad i begravelser med få pårørende til stede. Dette skjer i samtlige 5 gudstjenester med færre enn 25 deltakere, men til sammenligning i kun 1 av 14 begravelser med mer enn 100 deltakere.³⁸⁵

	Avdøde (og pårørende) nevnes i andaktene	Ingen omtale av avdøde eller pårørende i andaktene
Under 25 personer til stede	0 %	100 %
Over 100 personer til stede	93 %	7 %

Prosentandel av 5 gravferder med færre enn 25 til stede, og 14 gravferder med flere enn 100 personer til stede.

Hva gjelder antall besøkende i begravelsene, er det et generelt trekk at det kommer mange pårørende i tilfeller av vond og brå død. Da prestene i stor grad holder personsentrerte andakter i disse begravelsene, fører dette til at avdødes navn oftere blir nevnt i godt besøkte begravelser. Slik jeg leser materialet kan dette imidlertid ikke forklare den store variasjonen mellom begravelser med få og mange personer til stede. For selv ved å utelate disse dødsfallene er det et gjennomgående trekk at generelle andakter, som ikke knytter an til det spesifikke dødsfallet, oftere forekommer i små begravelser mens talene i de store begravelsene generelt er personsentrerte og produsert med tanke på den aktuelle begravelsen. En gruppe pårørende ønsker av ulike grunner å ha enkle seremonier uten særlig fokus på avdøde og familien. Det er naturlig å anta at mange disse begravelsene har få personer til stede og at presten i større grad velger generelle andakter i møte med slike begravelser. Dette kan, slik jeg leser materialet, forklare en del av variasjonen, men det er også naturlig å spørre om ikke prestene forbereder personsentrerte andaktsmanuskripter der de har grunn til å tro at mange pårørende vil være til stede. Et tilbakeblikk på manuskriptenes lengde kan forsterke denne påstanden. Det er ingen vesentlig distinksjon i manuskriptlengden mellom begravelser med mange og få personer til stede. Hva gjelder minneordene er

³⁸⁵ Begravelser med mellom 25 av 100 deltakere utelates fra denne sammenligningen.

det imidlertid slik at begravelsene med flest personer til stede har vesentlig lengre minneord enn begravelser med få personer til stede (3754 mot 2165 tegn). Begravelser med mer enn 100 personer til stede har dermed de mest personsentrerte talene; først ved at minneordene om avdøde er lange og så ved at avdøde omtales oftere i andaktene. Dette kommer i klar kontrast til begravelsene med mindre enn 25 deltakere, hvor minneordene gjennomgående er kortere enn gjennomsnitt samt at avdøde og nære pårørende ikke nevnes i andaktene. Dette gir meg også grunnlag for å spørre om prestene, i større grad enn ellers, foretar ”gjenbruk” av standardiserte (og dermed ikke-personlige) andakter der de har grunn til å tro at få personer vil være til stede.

Det er et gjennomgående trekk at det er store likheter mellom kvinnelige og mannlige prester, og mellom prester fra de to bispedømmene, hva gjelder omtalen av mennesket i andaktene. Hos alle prestene omtales mennesket i positive ordelag, med vekt på relasjonene mellom Gud og mennesket og medmennesker imellom. Det er imidlertid på to punkter at prestene i Agder og Telemark bispedømme skiller seg fra prestene i Oslo bispedømme. Det gjelder omtalen av troen og omtalen av synden.

Jeg redegjorde ovenfor for at det er en bred omtale av troen og dåpen i materialet, og dette gjelder også for prestene i de to ulike bispedømmene. Det samme er imidlertid ikke tilfellet for de 14 andaktene som tillegger troen avgjørende betydning for menneskets gudsforhold. Denne gruppen – som er av særlig interesse da den har en tydelig eksklusiv og hinsidig håpsforkynnelse – inneholder to prester fra Oslo bispedømme og 12 prester fra Agder og Telemark bispedømme. Og alle de tre tilfellene av eksplisitt frelsesinvitasjon i forbindelse med omtalen av troen, er fra Agder og Telemark bispedømme. Det er dermed slik at selv om det er vesentlige likheter mellom bispedømmene hva gjelder å fremheve troen og dåpen, så benytter prestene fra Agder og Telemark troen i langt større grad til å hevde at den er avgjørende for menneskets forhold til Gud.

Også hva gjelder omtalen av menneskets synd er det en markant forskjell mellom bispedømmene:

	Menneskets synd tematiseres (17 tilfeller)	Menneskets synd tematiseres ikke (33 tilfeller)
Agder og Telemark	57 %	43 %
Oslo	5 %	95 %

Prosentandel av 50 prester: 28 fra Agder og Telemark og 22 fra Oslo bispedømme.

16 av de 17 prestene som omtaler synden, kommer fra Agder og Telemark bispedømme. Dette tilsvarer 57 % av prestene i sør, mens 95 % av prestene i Oslo ikke tematiserer synden. Dette er av de aller tydeligste forskjellene mellom bispedømmene som finnes i materialet, og dette temaet vil av den grunn vies relativt stor plass i den oppsummerende analysen av de tydeligste variabelfunnene som følger etter analysen av døden og etterlivet.

5.7 Sammenfatning

Jeg har vist at menneskesynene i andaktene gjennomgående er relasjonelle, og at dette er særlig tydelig hos undersøkelsens kvinnelige prester. Avdøde omtales i 32 andakter, og både avdøde og nære pårørende får bred omtale i flere av disse andaktene. Spesielt utbredt er dette i tilfeller av vond og brå død. Da disse andakten også har en sterk korscentrert forkynnelse, og en vektlegging av den med-lidende Gud, ser det – ut fra mitt materiale – ikke ut til at en omtale av avdøde og pårørende går på bekostning av forkynnelsen om Gud.

Menneskets synd nevnes av 17 prester, hvorav 16 fra Agder og Telemark. Synden blir imidlertid i større grad sett på som en begrensning ved mennesket, enn som et ”opprør” mot Gud. Denne forståelsen av syndsbegrepet er i overensstemmelse med deler av Moltmanns konsepsjon, selv om han har et mer sammensatt syndsbegrep som også innbefatter det nevnte opprøret. Likevel har både de prestene som omtaler synden som en begrensning, og de delene av Moltmanns konsepsjon som gjør det samme, det til felles at distansen til et tradisjonelt protestantisk syndsbegrep er åpenbar.

Troen og dåpen får utelukkende positiv omtale i andaktene. Og i tilfeller av vond og brå død beskrives troen som en styrke i møte med vanskelige tider. Moltmann har en sterk vektlegging av at den kristne tro er verdifull for dette livet, og også for det dennesidige gudsforholdet – og han forkynner dermed et eksklusivt håp for det dennesidige. Også her er det store regionale forskjeller, all den tid 12 av 14 prester

som tillegger troen avgjørende betydning for gudsforholdet kommer fra Agder og Telemark bispedømme.

6: Døden

Jeg har til en viss grad foregrepet prestenes omtale av døden på tidligere stadier i analysen, da denne tematikken ikke kan løsrives fra andaktenes gudsbilder (kap. 4) og menneskesyn (kap. 5). Nå skal jeg imidlertid gi en mer omfattende og sammenhengende innholdsanalyse av prestenes omtale av døden. Omtalen av døden henger i materialet også nært sammen med forkynnelsen av et mulig etterliv, og av den grunn vil enkelte av temaene som berøres her analyseres videre i neste kapittel. Etter en kort presentasjon av ulike omskrivninger av døden (6.1) – ikke ulikt omskrivningene i minneordene – presenteres kampmotivet (6.2). Med kampmotivet menes i denne sammenheng ulike formuleringer der døden fremstilles som Guds og menneskets fiende. I delvis motsetning til kampmotivet følger omtalen av døden som befrier (6.3), og deretter presenteres omtalen av dødens begrensede makt (6.4). Etter denne analysen følger en presentasjon av Moltmanns forståelse av døden (6.5). Som i analysen av gudsbildene og menneskesynene søker jeg ikke å foreta en fullstendig fremstilling av Moltmanns teologi i møte med døden, da jeg konsentrerer meg om de temaene som allerede er belyst i analysen av andaktene. Også i Moltmanns teologi henger omtalen av døden nært sammen med gudsbildet og menneskesynet, og av den grunn baserer fremstillingen av Moltmanns forståelse av døden seg på tidligere kapitler. Avslutningsvis spør jeg hvem som forkynner hva om døden (6.6).

I kapitlet om minneordene analyserte jeg formuleringer tilknyttet avdødes dødsfall. Slike formuleringer er også aktuelle på dette stadiet i undersøkelsen – særlig under overskriften *omskrivninger av døden*. Det er likevel slik at det i større grad er døden som eksistensielt tema, snarere enn de partikulære dødsfallene, som nå vil være gjenstand for analyse. Når det er sagt, vil arbeidet med andaktene også vise at det er en nær sammenheng mellom disse to ulike størrelsene i materialet – den partikulære og den eksistensielle død. Jeg vil også benytte meg av termene ”den andres død” og ”egen død” i undersøkelsen. Med den andres død menes det partikulære dødsfallet, men fokuset er da på at de pårørende har mistet en av sine. Med ”egen død” menes enkeltmenneskets refleksjon rundt det å være et menneske som skal dø.

Målet med denne innholdsanalysen er å gi en økt forståelse av prestenes håpsforkynnelse, da døden – konkretisert ved det aktuelle dødsfallet – på en særegen

måte fremtrer som det prestene forsøker å forkynne håp *på tross av*. Det tredje forskningsspørsmålet er det sentrale i denne sammenheng: *Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?* Analysen av forholdet mellom døden og håpskategorien i Moltmanns konsepsjon er utført i et forsøk på å belyse andaktenes omtale av døden ytterligere. Som jeg viste i analysen av andaktenes gudsbilder og menneskesyn, finnes det mange felles referansepunkt i prestenes forkynnelse og Moltmanns håpsteologi samtidig som det også er klare forskjeller mellom Moltmanns teoretiske og prestenes praktiske tilnærming til tematikken.

6.1 Omskrivninger av døden

I og med at andakten i Den norske kirkes gravferdsrituale er en kasualiatale hvis foranliggende er et konkret dødsfall, er det naturlig at døden er bredt omtalt i materialet. Det er kun to stikkordmessige notater (andakt 7 og andakt 22) som ikke tar for seg en tematikk tilknyttet døden, enten den partikulære eller den eksistensielle døden. Og det er et gjennomgående trekk ved materialet at prestene bruker stor plass på denne tematikken. I seks andakter tematiseres døden imidlertid ved omskrivninger uten at begrepet død nevnes eksplisitt. Ved å lese minneordene og andaktene i sammenheng, forsterkes bildet av at ulike sider ved døden er bredt omtalt i materialet. Samtlige prester tematiserer den partikulære og/eller den eksistensielle døden i minneordet eller andakten, mens det finnes fire prester som tematiserer døden uten å bruke begrepet eksplisitt. Ved å lese minneordene og andaktene i sammenheng, er det også tydelig at omskrivninger av døden er mer utbredt i minneordene enn i andaktene. Jeg viste i kapittel 3 at 12 av 44 minneordet ikke inneholdt begrepet død, og at 15 av minneordene hadde ulike omskrivninger i forbindelse med avdødes dødsfall – deriblant åtte varianter av formuleringen ”sovnet stille inn”.

Det finnes ulike omskrivninger av døden også i andaktene:

- I dag tenner jeg dette lyset når livet er sluknet (andakt 2)
- Og i den aller siste nattevakt kommer han [Jesus] og henter deg hjem (andakt 19)
- [N]å får både han [avdøde] og dere hvile (andakt 20)
- Det ble rent uvirkelig da Sissel gikk bort så plutselig for en uke siden” (andakt 25)
- Når vår tid er omme, har vi ikke noen annen utvei enn å levere inn vårt uferdige og rotete liv med feil og overstrykninger (andakt 38).

Mens omskrivningene av døden i minneordene som hovedregel var knyttet opp mot avdødes konkrete dødsfall, utvides fokuset i flere av andaktene. Med dette mener jeg

at de pårørendes død, eventuelt døden som et eksistensielt tema, fokuseres i tillegg til eller i stedet for det konkrete dødsfallet. Det finnes imidlertid også i andaktene eksempler på omskrivninger av avdødes dødsfall, som i andakt 25, men det er her en klar forskjell fra minneordene i og med at formuleringen ”sovnet stille inn” ikke benyttes i andaktene. Det er videre et gjennomgående trekk at disse omskrivningene benyttes i liten grad i andaktene da det store flertallet bruker begrepet død eksplisitt. Det er også verdt å merke seg at omskrivningene som hovedregel benyttes tillegg til – ikke istedenfor – begrepet død.

Der omskrivningene likevel benyttes, kan de ha hva jeg vil kalle en implisitt håpsdimensjon. Aggedal fant lignende formuleringer i sin undersøkelse, og han hevder at uttrykkene fungerer som trostolkninger da de i tillegg til å fungere som omskrivninger, sier noe om hva døden er eller hva som hender når døden inntreffer.³⁸⁶ Et eksempel Aggedal gir er i forbindelse med uttrykket ”gå bort”, som i tillegg til å være en omskrivning av det å dø sier at døden er en bevegelse fra noe og til noe annet. Tilsvarende formulering finnes fremfor alt i minneordene, men også i sitatet ovenfor fra andakt 25. Selv om uttrykket ”gikk bort” kan, som Aggedal hevder, inneholde en bevegelse fra noe til noe annet – som igjen kan inneholde et håp i den grad overgangen er til et gode, vil jeg ikke hevde at uttrykket nødvendigvis inneholder et slikt håpsbudskap. Det er likevel slik at uttrykket ”gikk bort” er det første eksemplet på en slik håpsforkynnelse i den aktuelle andakten. Avslutningsvis i andakten kommer bevegelsesmotivet, der mennesket er på vei mot en håpefull fremtid, tydelig til uttrykk: ”Målet hans er å følge oss hjem. Det er derfor han sier det: ”Jeg er verdens lys. Den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys” (andakt 25).

De norske prestene skiller seg her til en viss grad fra Aggedals svenske og finlandssvenske undersøkelse og den danske teologen Einar Fog-Nielsens populærvitenskapelige undersøkelse. Denne forskjellen virker ikke å være altfor stor, i og med at både Aggedal og Fog-Nielsen fremhever at prestene taler direkte om døden – og at de også i stor utstrekning bruker begrepet død eksplisitt. Det er likevel slik at begge redegjør for en mer utstrakt bruk av omskrivninger i deres materiale, og at disse i større grad enn i mitt materiale anvendes istedenfor begrepet død.³⁸⁷

³⁸⁶ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), ss. 177-178.

³⁸⁷ Se Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 177 og Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel* (2006), ss. 37-43.

Geirr Wiggen fant – som jeg redegjorde for i analysen av minneordene – at begrepet død er markant oftere til stede i norske enn svenske dødsannonser og at det er en nær sammenheng mellom den eksplisitte bruken av begrepet død og en realitetsnær omtale av døden. Av den grunn tolker han sine funn i lys av det som innen tanatologien gjerne kalles tabuiseringen av døden i det moderne samfunn.³⁸⁸ Jeg skal komme tilbake til denne tematikken nedenfor, etter analysen av sentrale trekk ved omtalen av døden i andaktene.

6.2 Kampmotivet

Kampmotivet står sentralt i prestenes fremstilling av døden. Med kampmotivet mener jeg i denne sammenheng fremstillinger der døden omtales som Guds og menneskets fiende, at Gud og mennesker kjemper mot døden og at Gud beskytter mennesket ovenfor døden og/eller vinner over dødens makt. I forbindelse med korshendelsen har jeg tidligere vist at seiersmotivet står sentralt i forbindelse med Jesu oppstandelse, og de 14 prestene som vektlegger dette motivet i korshendelsen er også med i denne sammenheng.

Der døden fremstilles som en fiende, understreker flere prester at det er høyst menneskelig å frykte døden. I møte med et særskilt vanskelig dødsfall, velger en prest å innlede andakten på følgende måte:

De fleste av oss – frykter døden – og vi gjør det med rette. Det er ikke for ingenting den i Bibelen kalles: ”Vår siste fiende”. For døden gjør vondt – den bryter intet mindre enn selve livsforbindelsen. Fellesskapet og vennskapet tar brutalt slutt – når dødens ubarmhjertighet rammer slik som i dag. Nærværet og varmen ved at vi er tilstede i hverandres liv – det er forbi; når døden på denne måten trer inn i våre liv med overveldende makt. De skjøre veggene mellom livet og døden – blir så altfor tydelige for oss i dag igjen... når vi er samlet rundt Knuts kiste (andakt 29).

Døden fremstilles her som ”vår siste fiende”, den ”gjør vondt”, og har ”overveldende makt” da den ødelegger det menneskelige fellesskapet. Døden beskrives også som en svært reell fiende, en fiende mennesket frykter med rette da den når som helst kan ødelegge for livet. Dette uttrykkes tydelig ved at veggene mellom livet og døden beskrives som ”skjøre”, og ved at døden rammer ubarmhjertig. Denne andakten tydeliggjør at omtalen av den eksistensielle død formes av det partikulære dødsfallet. At presten forkynner at mennesker frykter døden, at den gjør vondt osv, henger således

³⁸⁸ Wiggen, G. *Quando corpus morietur*. (2000), ss. 177-178.

naturlig sammen med at presten har god grunn til å tro at de pårørende har opplevd det partikulære dødsfallet som vondt.

Andre prester beskriver menneskets forhold til døden som angstpreget: ”Det er vel ingen av oss som ikke har kjent i det minste noe av uroen, kanskje til og med angsten, for døden. Det er høyst menneskelig. For det er så lite vi vet – om hva som venter oss etter dette livet. Egentlig vet vi ingenting” (andakt 3). En annen prest skriver: ”Døden er angsten og redselen for det ukjente, for hva som skal skje med oss, og vi vil så nødig skilles fra våre kjære” (andakt 30). Hos disse prestene fremstilles dødsangsten som en angst i møte med det ukjente og det vi ikke kan vite noe om. Andre sitater, som også presenterer døden som en mektig fiende, er:

- Noe av det vi aller sterkest opplever når vi står ovenfor døden, det er vel hjelpeløsheten i møte med det uunngåelige, maktesløsheten overfor det at en vi er glad i, har forlatt oss (andakt 48).
- Innsikten [om døden] kan lede mennesker inn i fortvilelse, depresjon og grenseløs resignasjon, og kan bli dødskreftenes kanskje sterkeste og mest effektive våpen i kampen mot Livet og Livets Gud (andakt 50).

I andakt 30 og 48 uttrykkes det tydelig at fiendemotivet knyttes til det faktum at døden bryter de mellommenneskelige relasjonene. Det er ikke først og fremst det faktum at enkeltindividet skal dø som skaper fiendemotivet i andaktene, selv om prestene også beskriver dette ved hjelp av begreper som frykt og angst. For det at døden beskrives som menneskets (og Guds) største fiende, kommer i større grad av at enkeltindividet forlater fellesskapet – at familie og venner mister en av sine. Det er således i vel så stor grad den andre død, enn ens egen død, som skaper fiendemotivet. En prest skriver at vi taper noe av oss selv i møte med den andres død:

Jeg tenker at vi alle er gitt å bære noe av våre medmenneskers liv i hendene våre. Derfor er vi sjelden rede til å miste. Derfor taper vi noe av oss selv hver gang en vi er glad i dør (andakt 14).

I denne andakten tematiseres ikke bare den andres død. Det er også slik at den andres død i overført betydning blir ens egen død – i og med at det påstås at en mister noe av seg selv i møte med nære pårørendes død.

Prestene forsøker ikke å forklare dødens opprinnelse i andaktene. Med dette mener jeg at døden ikke fremstilles som noe som er forårsaket hverken av mennesket, Gud eller

en ond makt som ”djevelen”. Jeg har vist tidligere at mennesket blir fremstilt som begrenset, og også syndig, i flere andakter, men synden brukes ikke til å forklare menneskets dødelighet i disse tilfellene. Gud fremstilles gjennomgående som den som vil livet og den som står i motsetning til døden,³⁸⁹ og ”djevelen” (eller andre begreper som viser til en ond makt) omtales ikke i materialet. Istedenfor å forklare dødens opprinnelse, understrekes det i flere andakter at døden er en del av menneskelivets gitte livsbetingelser. En prest uttrykker at livet er noe vi låner og således må gi tilbake: ”Nå er det slik [at] våre nærmeste, ja, selve livet er noe vi bare har til låns. En dag skal vi gi det fra oss. Vi blir stående tomhendte” (andakt 37). Og en annen prest innleder andakten på denne måten: ”Her i kirka, når vi er sammen for å ta farvel, kommer livet og døden så nært innpå hverandre. Vi blir minnet om at livet på jorda ikke skal vare alltid” (andakt 47). Disse prestene omtaler døden på en måte som er gjennomgående i materialet: den blir beskrevet som en del av menneskelivets gitte betingelser uten at prestene søker å forklare hvorfor døden er en del av det gitte. I enkelte andakter blir det imidlertid hevdet at døden grunnleggende sett er meningsløs:

- Når en vi er glad i, dør fra oss, sitter vi igjen med alle mulige følelser og reaksjoner. Hvorfor skjedde det? Hvorfor skulle Turid dø nå, så tidlig. Det er naturlig at man er både sint på og full av spørsmål til Gud om hvorfor dette skulle skje. Det er jo så meningsløst (andakt 17).
- Ordet død er meningsløst. Det finnes intet element i den kristne tro som har rett til å tro at det bak Anders død ligger gjemt en slags hemmelig guddommelig mening (andakt 13).

Begge disse andaktene – som er de to stedene i materialet hvor døden i klareste ordelag beskrives som meningsløs – er fra særskilt vanskelige dødsfall. Og sitatene viser at det er de konkrete, vanskelige dødsfallene som skaper spørsmålene i møte med døden og som medfører at den blir beskrevet som meningsløs. Den siste andakten uttrykker dette klart da den hevder at det å forsøke å gi mening til det konkrete dødsfallet bryter med den kristne tro.

6.3 Døden som befrier

Med døden som befrier menes i denne sammenhengen formuleringer der døden omtales i relativt positive ordelag, der døden til en viss grad fremstilles som et gode

³⁸⁹ En andakt starter riktignok slik: ”Var eg ein Gud/ville eg skapa/kjærleik og død./ Berre kjærleik og død” (andakt 13). Prestene siterer imidlertid et dikt av Tor Jonsson med denne innledningen, og presten kommenterer senere i andakten – som vi så ovenfor – eksplisitt dødens meningsløshet.

for mennesker generelt eller avdøde spesielt. I en andakt fremstilles døden – ved hjelp av ordene til Frans av Assisi i ”Takk, gode Gud for alle ting” – som en hjelper.

Til slutt takker han også for at han får lov til å dø.
Takk, gode Gud, for Søster Død
den siste hjelper i vår nød.
Hun kjører vognen stille frem
når det er kveld og vi skal hjem.
Midt i alt det vonde som døden er, så kan den også, av og til, når livet ikke er godt
lengre, komme som en hjelper. Som kjører vognen fram for oss og hjelper oss om bord
(andakt 18).

Det må understrekes at sitatet av Frans av Assisi, i større grad enn prestens egne ord, fremstiller døden som en befrier. Prestens formuleringer er mer sammensatt. Men selv om hun understreker at døden fører mye vondt med seg, vektlegger hun hjelpen den kan føre med seg. En annen prest skriver følgende i andaktens innledning:

Avskjeden har ikke vært lett. Samtidig kan det være en befrielse å ta avskjed. Å avslutte det som har vært, bringe det til veis ende på en god måte. Som når vi har vært i hyggelig lag, eller har avsluttet et oppdrag. Kanskje kan dere kjenne litt på den følelsen også. Kan man gjøre det uten å ha vond samvittighet? Ja, det tror jeg dere skal få lov til. For selv om håpet er noe av det siste vi gir slipp på, så er det en lettelse å se at nå får både han og dere hvile. (...) Avskjeden er på en måte et livsregnskap, et oppgjør. Den kan gjøre vondt helt inn til marginen, men er samtidig viktig og forløsende (andakt 46).

Her er det i første omgang ikke døden som kommenteres eksplisitt, men avskjeden som døden fører med seg. Presten fremhever det befriende og forløsende ved denne avskjeden, noe som blir forsterket ved eufemismen ”hvile” som antyder at døden har ført noe godt med seg. Det må imidlertid understrekes at presten også vektlegger de vonde elementene ved avskjeden, slik at han fremhever ambivalensen ved det å ta en befriende, men på ingen måte lett avskjed.

Det at disse sitatene er de stedene i materialet hvor døden omtales i mest positive ordelag, viser at døden aldri omtales entydig positivt i andaktene. I de fleste tilfeller omtales døden som en fiende, selv om den også kan fremstilles som en del av menneskelivets gitte betingelser. Og der positive sider ved døden og avskjeden kommer til uttrykk, understreker prestene samtidig at døden og avskjeden også er vond og vanskelig. De to aktuelle andaktene (18 og 46) er holdt i forbindelse med vanskelige sykdomsforløp. I minneord 18 beskrives avdødes sykdom som ”tung”, og

det vises til at han mistet talespråket. Og i andakt 46 står det følgende om de pårørendes situasjon før dødsfallet: ”Det har vært slitsomt og til dels vanskelig. Sykdommen gjorde at dere mistet henne litt etter litt” (andakt 46).

I og med at jeg ikke har flere andakter fra hver enkelt prest, kan jeg ikke vise hvordan den enkelte prest eventuelt forandrer omtalen av døden i møte med ulike typer dødsfall. Jeg vil likevel hevde at materialet gir grunnlag for å påstå at de konkrete sykdomsforløpene og dødsfallene er med å forme prestenes omtale av døden, i og med at de prestene som omtaler døden som en ”befrier” gjør dette i møte med pårørende som presten har gode grunner for å tro at har avdødes vanskelige sykdomsforløp friskt i minnet. Denne antagelsen blir forsterket ved at jeg fant den samme tendensen i omtalen av *kampmotivet* ovenfor, der døden ble fremstilt som meningsløs i møte med vond og brå død.

6.4 Dødens begrensede makt

I andaktene beskrives døden som en mektig fiende som står i mot Gud og menneskene, men dødens makt fremstilles også som begrenset. Som jeg har redegjort for tidligere omtaler 14 prester eksplisitt at den oppstandne Kristus har overvunnet døden. Også andre steder enn i omtalen av korshendelsen understrekes dødens begrensning i og med at Gud fremstilles som sterkere. Livet, kjærligheten og ulike gudsbilder, som Guds hender, kan benyttes:

- Guds plan og vilje er at døden ikke skal ha det siste ordet. Til syvende og sist er Livet, slik Gud skapte det, det sterkeste!! (andakt 49)
- Og så viser Guds kjærlighet sin grenseløshet ved også å bære oss gjennom døden (andakt 21).
- Kjærligheten er sterkere enn døden (andakt 17).
- Disse hendene er det vi får bo i! Guds hender, som kan overvinne døden (andakt 23).

Der døden omtales som Guds og menneskets fiende i materialet, er det således gjennomgående at Gud fremstilles som sterkere. Men det at Gud fremstilles som sterkere enn døden, medfører ikke at døden fremstilles som noe annet enn en fiende for mennesket i det dennesidige. Selve overvinnelsen av døden har således en hinsidig eller eskatologisk karakter i andaktene. Dette blir tydelig i følgende andakt:

Korset er tegnet på den nye fremtid. Det nye håpet. Ondskapen er overvunnet. En dag blir det synlig for alle, at Herren har overvunnet alt det onde gjennom Sønnen. Døden er ikke lenger det siste som sies om et menneske (andakt 31).

Her skriver presten at Gud allerede har overvunnet det onde, herunder døden, men at dette ennå ikke er synlig. For korset er nettopp ”tegnet” på den nye fremtid og det nye håpet, en fremtid som ennå ikke er fullt ut synlig for mennesket.

Selv om det finnes eksempler på at døden omtales som ”befrier” og ”hjelper”, og selv om jeg har argumentert for at enkelte av eufemismene har et innebygget håpselement i seg, er det ikke slik at prestene forkynner et håp som knyttes direkte til døden. Det er snarere slik at håpsbudskapet forkynnes i møte med, men likevel på tross av, døden. Denne distinksjonen er vesentlig, da håpsbudskapet som forkynnes i disse sammenhengene er at livet, kjærligheten og Gud ved den oppstandne Kristus nettopp er sterkere enn døden.

Jeg har nå redegjort for sentrale trekk ved prestens omtale av døden. Dette vil i det følgende analyseres i dialog med Moltmanns forståelse av døden.

6.5 Jürgen Moltmanns forståelse av døden

Det er en klar forskjell mellom prestenes praktiske og Moltmanns teoretiske tilnærming til dødsproblematikken, i og med at han kun unntaksvis nærmer seg temaet med utgangspunkt i konkrete dødsfall og pårørendes eventuelle sorgreaksjon. Det er likevel gode grunner for at denne sammenligningen kan vise seg å være fruktbar, i og med at Moltmann i vesentlig grad fokuserer på menneskelige lidelser, herunder lidelser tilknyttet egen og andres død, i sin konsepsjon.

6.5.1 Fiendemotivet og døden som relasjonsbrudd

Jeg har tidligere vist at Moltmanns teologi er gjennomført relasjonsorientert. Og dette temaet står også sentralt i møte med døden, der begrepsparet relasjon/isolasjon benyttes i omtalen av liv og død – slik at relasjoner forbindes med livet og isolasjon med død.

The experience of sociality is the experience of life. (...) There is no life without its specific social relationship. Isolated life without relation – that is, life that is literally individual and indivisible – is a contradiction in itself. It is incapable of living, and dies. Total lack of relationship is total death.³⁹⁰

Forholdet mellom begrepsparene liv/død og relasjon/isolasjon hos Moltmann avhenger av forståelsen av triniteten generelt og Den Hellige Ånd spesielt. Gud er i seg selv

relasjonell, i og med at Gud er et fellesskap mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Hos Moltmann kalles Ånden gjennomgående ”The Spirit of Life”, og er således livgiveren. Døden kommer inn som den totale motsetning til dette livet, og blir – både hva gjelder den partikulære og den eksistensielle døden – ensbetydende med isolasjon.³⁹¹

I forbindelse med omtalen av fiendemotivet ovenfor, viste jeg at døden også i andaktene ble fremstilt som en fiende i kraft av å frata mennesket dets relasjoner. Døden fremstilles ikke først og fremst som en fiende i kraft av å frata enkeltindividet livet, det er snarere ”den andres død” enn ”ens egen død” som tematiseres i andaktene. Den samme fokuseringen finnes også i minneordene, der avdødes død og de pårørendes sorg over avdøde (naturligvis) er sentrale tema. Slik jeg leser både prestenes taler og Moltmanns teologi, er nettopp døden som isolasjon, døden som relasjonsbrudd, med å forklare hvorfor døden ikke bare omtales som en fiende – men som selve hovedfienden – til Gud om mennesket. Som en motsetning til en slik forståelse av døden, fremhever Moltmann Epikurs filosofi som tar utgangspunkt i at mennesket ikke trenger å frykte døden: ”Frykt ikke døden. For når du finnes, så finnes ikke den, og når den finnes, så finnes ikke du.” Moltmann hevder at en slik holdning til døden tilsynelatende har noe for seg: ”Epicurus’s famous answer seems a simple and handy one”.³⁹² Problemet er imidlertid, ifølge Moltmann, at en slik holdning til døden gjør mennesket ”superficial and indifferent”³⁹³ i og med at den kun fokuserer på ens egen død – og ikke medmenneskers død eller den andres død. Dette fører igjen til at mennesket isoleres fra seg selv og fellesskapet (og lider ”social death”³⁹⁴), i og med at livet hos Moltmann alltid fremstilles som et liv i fellesskap.

The suppressed awareness of death buries us alive, killing us while we are still living through the force of suppression. We become apathetic towards other people and ourselves. (...) Epicurus was wrong. Life without death is not life ‘here’. So he could be wrong with the converse too: death without life is not death ”over there”.³⁹⁵

³⁹⁰ Moltmann, J. *The Spirit of Life* (1994) [1991], s. 219.

³⁹¹ Moltmanns forståelse av treenigheten var til stede allerede i de tidlige verkene *Theology of Hope* (1964) og *The Crucified God* (1972), men han har videreutviklet forståelsen av treenigheten i senere verker, særskilt *The Spirit of Life*, *The Trinity and the Kingdom*, og *God in Creation*. Selv om treenighetslæren er avgjørende for å forstå Moltmanns relasjonsorienterte teologi, faller (som i tidligere kapitler) en videre analyse av Moltmanns forståelse av treenigheten utenfor denne avhandlingens rammer da denne tematikken langt på vei er fraværende i de aktuelle andaktene.

³⁹² Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 49.

³⁹³ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 50.

³⁹⁴ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 51.

³⁹⁵ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 51.

Slik Moltmann tolker Epikurs filosofi, forholder den seg kun til enkeltindividets egen død (og hennes eventuelle frykt ovenfor den), ikke individets møte med den andres død. Moltmann hevder at det samme fokuset gjør seg gjeldende hos ”eksistensialistene.” Slik jeg leser Moltmann, synes det som om han benytter kritikken av Epikur for å kritisere samtidens eksistensialister generelt og eksistensteologer spesielt. For Kritikken av Epikur (ss. 49-52) glir over i kritikken av samtidige eksistensialister (ss. 52-57) i *The Coming of God*:

As individuals, we live our own lives, and it is as individuals that we all have to grapple with our own deaths. But we don't live just for ourselves alone, and so we don't just 'die our own deaths' either, as the existentialists taught.³⁹⁶

Moltmann navngir ikke i denne sammenheng hvem han sikter til med eksistensialistene, men senere i *The Coming of God* kritiserer han Rainer Maria Rilkes påstand: ”Everyone dies his own death” på følgende måte: ”But in actual truth the death of others, the death of the people we love, is the real experience of death that we go through”.³⁹⁷ Moltmann støtter seg i denne sammenheng på Eberhard Jüngels forståelse av døden i boka *Death: the riddle and the mystery*, særskilt kapitlet om ”The Death of the Other Person”.³⁹⁸ Den Moltmann opponerer tydeligst mot hva gjelder oppgjøret med eksistensialistene generelt og eksistensteologene spesielt, er imidlertid Rudolf Bultmann, da Moltmanns relasjonsorienterte teologi fremstilles i motsetning til Bultmanns presentiske og individfokuserede eskatologi.³⁹⁹ Jeg kommer for øvrig tilbake både til ulikhetene mellom Bultmanns presentiske og Moltmanns fremadskuende eskatologi, og mellom Moltmann og eksistensialister generelt, i omtalen av etterlivet.

Slik jeg leser materialet er det tydelig at prestene – som har holdt andakt og minneord til pårørende som nylig har mistet en av sine – har en forkynnelse som i større grad ligner Moltmann og Ebeling enn Epikur, Bultmann og andre Moltmann opponerer mot på dette punkt. Denne likheten tolker jeg i lys av at både Moltmann og prestene har en relasjonsorientert til forskjell fra en individualistisk fokusering på døden. Det må imidlertid understrekes at denne delen av Moltmanns kritikk av Bultmann fremstår som unyansert, i og med at Bultmann (og andre eksistensteologer) kritiseres delvis via det nevnte sitatet fra Epikur.

³⁹⁶ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 54.

³⁹⁷ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 96.

³⁹⁸ Se Jüngel, E. *Death* (1975), ss. 30-40, jmf. Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 353, note 86.

6.5.2 *Kunsten å dø*

Selv om Moltmann ser på døden som Guds og menneskets fiende, betyr ikke dette at han ser på kampen for å overleve som det som gir menneskelivet dets mening. I artikkelen ”The Humanity of Living and Dying” fra boka *The Experiment Hope*, tar han et oppgjør med legevitenenskapen på 70-tallet som, ifølge Moltmann, i for stor grad fokuserer på livsforlengende behandling til døende pasienter. Deler av denne kritikken gjentar Moltmann til orientering i det senere verket *The Coming of God*.⁴⁰⁰ Kritikken retter seg ikke mot kampen for å forlenge livet i seg selv, men det ensidige fokuset Moltmann mener dette får som kommer på bekostning av temaer som livskvalitet og pasientens verdighet. Som en motvekt til dette gjør Moltmann seg til talsmann for hva jeg vil kalle en moderne *Ars moriendi*, ved å benytte begrepet ”affirmed dying” der den døende, pårørende og helsevesenet i større grad aksepterer døden som en del av de gitte livsbetingelsene.⁴⁰¹ Ved ”affirmed dying” skiller Moltmann også mellom det å forlenge livet og det å fylle livet med mening:

The meaning of human life is not mere life or survival; rather biological life stands in service of humaneness. Health and ability to function are not the meaning of human life; rather health and the ability to function physically and spiritually stand in the service to this meaning. This meaning – namely, to fill life with humanity, with acceptance and surrender, with interest and love – are therefore authenticated also in sickness and in dying by the sick and dying person. The medical struggle against sickness and premature death must not lead to repression of the awareness of human suffering or the human art of dying and mourning.⁴⁰²

Ved å hevde at det biologiske livet skal tjene ”det humane”, og ved å fremme en moderne *Ars moriendi* med fokus på ”acceptance and surrender” i møte med døden, tolker jeg Moltmann dit hen at også han åpner for aspekter av ”den gode død” i sin konsepsjon. Det betyr ikke at pasientens død klassifiseres som god i seg selv, men at det er aspekter ved det humane som har forrang fremfor livsforlengende behandling av døende. Moltmann tar i forlengelsen av dette et oppgjør med tabuiseringen av døden – der døden, og helt konkret de døende iblant oss – forskyves ut i samfunnets randsone.⁴⁰³ Dette fører både til at syke og døende mennesker isoleres fra samfunnet generelt og pårørende spesielt, og at de pårørende forstyrres i sorgprosessen:

³⁹⁹ Se Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], ss. 19-22.

⁴⁰⁰ Se Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], ss. 119-128.

⁴⁰¹ Moltmann, J. *The Experiment Hope* (1975)[1974], s. 169.

⁴⁰² Moltmann, J. *The Experiment Hope* (1975)[1974], s. 170.

⁴⁰³ Jeg har redegjort for sentrale trekk ved tanatologien i forskningsoversikten i første kapittel.

The mourner no longer has any status (...). But if the contact with death, if the contact with the dying, if mourning in which the experience of death is inwardly worked through, if these are repressed, are we not then in the midst of a tremendous repression? And if this is so, then the consequence of such a repression is assuredly a growing apathy and a continually deepening inability to love.⁴⁰⁴

I artikkelen ”The Humanity of Living and Dying” – der han omtaler døende pasienter og deres pårørende – får Moltmann frem andre aspekter ved sitt forhold til døden enn hva jeg har redegjort for i analysen av fiendemotivet. Distinksjonen mellom det å forlenge livet til døende pasienter og det å fylle livet til den døende med mening, får frem at døden ikke entydig omtales som en fiende hos Moltmann. Disse ulike aspektene skyldes at det ikke er det samme å omtale den eksistensielle død, og det å omtale døden i lys av de partikulære livshistoriene til pasienter og deres pårørende. Moltmanns kritikk av det han ser som legevitenskapens ensidige fokus på livsforlengende behandling, viser imidlertid at døden – i betydningen den partikulære død – ikke alltid er menneskets største fiende i hans konsepsjon. Med dette mener jeg at Moltmann her åpner for at en unødig livsforlengende behandling kan tenkes å skade pasienten og pårørende i større grad enn den fysiske døden i seg selv. Døden er fremdeles fienden som står i mot både Gud og mennesket, men dette viser at Moltmanns omtale av den partikulære døden formes av hvilke andre temaer som ellers fokuseres i teksten. Hvem som skal dø former med andre ord hva som sies om døden. Den samme variasjonen i omtalen av døden var også gjeldende i andaktene, i og med at enkelte av prestene som forrettet ved begravelser der avdøde hadde gjennomgått vonde sykdomsforløp til en viss grad omtalte døden som en befrier. Jeg må ta visse forbehold med sammenligningen, i og med at jeg – som nevnt ovenfor – kun har en andakt fra hver prest og dermed ikke kan konkludere med henhold til hvordan den enkelte prest former sin omtale av døden i møte med ulike livs- og sykdomshistorier. Det synes likevel å være et gjennomgående trekk både i Moltmanns konsepsjon og i de aktuelle andaktsmanuskriptene, at døden hovedsakelig omtales som en fiende, men at omtalen av døden også formes av konkrete sykdomshistorier og livshistorier slik at det finnes elementer av ”den gode død” begge steder. Den som går lengst i en slik omtale, er Moltmann i artikkelen ”The Humanity of Living and Dying,” mens prestene – selv om enkelte fremstiller døden som en befrier – aldri gjør dette uten å fastholde den smertefulle ambivalensen ved det å ta avskjeden.

⁴⁰⁴ Moltmann, J. *The Experiment Hope* (1975) [1974], s. 168.

6.5.3 Døden unndrar seg forklaring

Moltmann tar avstand fra teologiske tradisjoner som argumenterer for at syndefallsmyten kan forklare menneskets dødelighet, da han hevder at tilintetgjørelsen er en del av skapelsen og at døden dermed hadde vært en realitet selv om mennesket ikke hadde syndet. Selv om Moltmann hevder at mennesket og andre levende organismer nettopp er skapt dødelige, hevder han ikke at døden er en naturlig del av skapelsen: ”The death of all the living things is neither due to sin nor is it natural.”⁴⁰⁵ Døden er altså en del av skapelsen, men likevel noe i egentlig forstand unaturlig da den hverken er menneskeskapt, gudevillet eller naturlig. Enhver forklaring synes å komme til kort. Moltmann gjør imidlertid et forsøk ved å ta utgangspunkt i korshendelsen. I denne sammenheng er ”løftet”, som ses i nær sammenheng med kristendommens eskatologiske fremtidshåp, et sentralt begrep.

Moltmann har en sterk vektlegging av at mennesket får del i løftet om at døden er overvunnet ved Jesu oppstandelse fra de døde. Løftet er eskatologisk i den betydning at det peker frem mot det kommende gudsriket, og løftet kommer dermed i et kontrastfylt forhold til det dennesidige – hvor døden ennå er en realitet. Dette gjelder ifølge Moltmann for alle mennesker, også de troende, som fremdeles lever under forderdsmaktene (synd, sykdom, død).

To believe does in fact mean to cross and transcend bounds, to be engaged in an exodus. Yet this happens in a way that does not suppress or skip the unpleasant realities. Death is real death, and decay is putrefying decay.⁴⁰⁶

For å understreke dette poenget velger Moltmann å trekke et skarpt skille mellom ”løftet” og hva han kaller “world-event”. Sistnevnte bringer en harmoni mellom mennesket og verden, mens løftet – selv om det riktignok peker frem mot en slik harmoni – fastholder menneskets ambivalente tilværelse. Det kristne mennesket er således, hos Moltmann, i en forstand en pilegrim⁴⁰⁷ i verden, og det fremadskuende

⁴⁰⁵ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 92.

⁴⁰⁶ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 19.

⁴⁰⁷ I teologisk sammenheng viser omtalen av mennesket som en pilegrim ofte tilbake til John Bunyans verk *The Pilgrim's progress* (1678), der han introduserer den såkalte pilegrimsmyten. Ifølge pilegrimsmyten er den troende en fremmed i denne verden. I en livsfornektende variant av denne myten heter det at denne verden ikke er annet enn en ørken som den kristne må vandre igjennom for å komme til gudsriket. Det vil ikke være riktig å lese et slikt teologisk ståsted inn i Moltmanns konseptjon. Som jeg skal komme tilbake til i omtalen av etterlivet, bryter denne livsfornektende delen av pilegrimsmyten med sentrale deler av hans egen teologi – til eksempel vektleggingen av fellesskapet mellom Gud, mennesket og skaperverket samt påstanden av at enhver himmeldrøm som hindrer det dennesidige livet i sin ide er en ateistisk tanke: ”The notion that this life is no more than a preparation for a life beyond, is the theory of a refusal to live, and a religious fraud. It is inconsistent with

håpet skaper i seg selv en motsetning til denne verden og dens utilstrekkelighet (et motsetningsforhold som også finnes mellom menneskets håp og dets erfaring).⁴⁰⁸

Moltmanns syn på døden sammenfaller dermed med andaktsmanuskriptene på et vesentlig punkt, da hverken Moltmann eller prestene forsøker å forklare døden som gudevillet, som en følge av menneskets synd eller ved hjelp av en ond makt som djvelen. Det at hverken Moltmann eller prestene synes å ville forklare døden, fører til at teodicéproblemet får en dominerende plass både i Moltmanns konsepsjon og i andaktene. Med dette mener jeg at der døden ikke forklares, melder spørsmålene seg om hvordan Gud kan tillate dette (døden og lidelsen). Jeg har også vist at spørsmålet om hvorfor Gud tillater menneskelige lidelser, herunder døden, forsterkes i møte med vond og brå død. I disse andaktene medfører dødens smertefulle realitet at det tydelig er Gud, og ikke mennesket, som er ”på tiltalebenken”. Dette uttrykkes tydelig i de første setningene av andakt 17:

Når en vi er glad i, dør fra oss, sitter vi igjen med alle mulige følelser og reaksjoner. Hvorfor skjedde det? Hvorfor skulle Turid dø nå, så tidlig. Det er naturlig at man er både sint på og full av spørsmål til Gud om hvorfor dette skulle skje. Det er jo så meningsløst (andakt 17).

Det er avgjørende å lese denne innledningen i lys av at presten forretter ved et tilfelle av vond og brå død. Her uttrykker presten at en naturlig reaksjon på et dødsfall, er å bli sint og full av spørsmål til Gud. Det er således det myndige mennesket som stiller Gud til ansvar, som krever svar på det som synes meningsløst. At den samme mekanismen gjenfinnes i Moltmanns teologi, har jeg argumentert for i analysen av korshendelsen – dog med de nevnte forbeholdene jeg tok i forhold til å sammenligne denne verdens undertrykte med sørgende mennesker på Sør- og Østlandet.

Selv om Moltmann ikke forklarer døden, gir han en eskatologisk løsning i og med at mennesket ved korshendelsen får del i løftet om overvinnelsen av døden. Den kontrasten det dennesidige menneske står i – mellom det eskatologiske håpet og dødserfaringen – gjenfinnes i andaktenes kontrastfylte omtale av døden som en fiende som ”allerede, men ennå ikke” er overvunnet ved den oppstandne Kristus. Det finnes selvsagt flere teologer enn Moltmann som kan speile andaktenes forkynnelse på dette

the living God, who is a lover of life. In that sense it is religious atheism”, Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 50.

⁴⁰⁸ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 223.

punkt, all den tid dette kan defineres som tradisjonell kristen oppstandelsesforkynnelse. Jeg vil likevel hevde at en håpsteologi som har en eskatologisk tydning av korshendelsen, og der korshendelsen blir et løfte om gudsriket, på en særegen måte kan belyse sentrale aspekt ved de aktuelle prestenes forkynnelse til pårørende som har mistet en av sine. Særlig aktuelt i så henseende er Moltmanns bruk av begrepene tro, håp og kjærlighet i forbindelse med menneskets holdning ovenfor døden:

Faith may be able to free us from the religious fear of death, if that means fear of judgement (...). But love brings us into solidarity with the whole sad and sighing creation. (...) Hope, finally, means that we cannot come to terms with dying at all, or with any death whatsoever, but remain inconsolable until redemption comes.⁴⁰⁹

Moltmann hevder her at troen kan befri mennesket fra deler dødsfrykten. Dette gjelder imidlertid kun for deler av dødsfrykten, den religiøse frykten for dommen, siden mennesket i kjærlighetsfull solidaritet også opplever resten av skapelsens død (herunder ”den andres død”). Videre kommer håpet inn som en protest mot døden, som, selv om det ikke medfører at døden mister sin kraft i det dennesidige, skuer frem mot redningen fra døden. Denne bruken av håpskategorien avhenger av Moltmanns ovenfor nevnte tydning av oppstandelsen, der seieren over døden er et løfte til forskjell fra en ”world-event”.

6.5.4 Om å se fienden i hvitøyet

Jeg har ovenfor redegjort for at Moltmanns teologi uttrykker et ambivalent forhold til døden, i den betydning at døden er en fiende som unndrar seg forklaring, men at den likevel er en ”naturlig” del av menneskelivets gitte forutsetninger. Den samme tendensen har jeg gjenfunnet i prestenes andakter. Også her omtales døden hovedsakelig som en fiende, samtidig som ulike sider ved dødstematikken – fra avdødes konkrete dødsfall til mer generelle tema i møte med døden – vies stor oppmerksomhet. Slik jeg leser materialet, er det en nær sammenheng mellom denne tilnærmingen til døden og håpsforkynnelsen. Der prestene løfter frem et håpselement i møte med døden, gis det således et grunnlag også for å tale realistisk om døden i og med at dødens ikke forskjønnes eller tabuiseres. Etter mitt syn kan prestenes bruk av eufemismer tydeliggjøre dette. Jeg har vist ovenfor at døden omtales eksplisitt som død i andaktene, og at dette hovedsakelig skjer uten forskjønnende omskrivninger. Det samme var imidlertid ikke tilfellet i minneordene, der forskjønnende omskrivninger,

deriblant søvnmetaforen ”sovnet stille inn”, ble benyttet av 15 av 44 prester. De samme prestene bruker således eufemismer i større grad i minneordene, som fokuserer på avskjeden med avdøde, enn i andaktene som i større grad også fokuserer på det kristne håp i møte med døden.

Jeg har tidligere redegjort for at de forskjønnende omskrivningene av døden kritiseres fra en rekke ulike hold. I forbindelse med prestenes omtale av de konkrete dødsfallene i minneordene, viste jeg at Dyregrov og Tanggaard, i tillegg til Wiggen, kritiserte en slik forskjønning da den (ved ikke å ta døden på alvor) kan forstyrre sorgprosessen. Og ovenfor viste jeg at Wiggen argumenterte for at eufemismene, og særskilt søvnmetaforen, er et uttrykk for en uheldig tabuisering av døden i det moderne samfunn.

Jeg stiller meg bak denne kritikken av forskjønnende omskrivninger av døden, med visse forbehold. Jeg finner at Wiggens redegjørelse for utviklingslinjene innen dødsannonse i forrige århundre, tross sin grundighet, likevel har en overfortolkning hva gjelder sammenhengen mellom de aktuelle eufemismene og tabuiseringen av døden i det moderne samfunn. Dette redegjorde jeg også for i analysen av minneordene. For det første stiller jeg meg bak Tony Walters påstander om at tabuiseringen av døden ikke er så enerådende som Philippe Ariés hevder, og at det foregikk en utvikling mot slutten av forrige århundre som innbefattet at tabuiseringen ble mindre dominerende enn den hadde vært i etterkrigstiden.⁴¹⁰ At sørgende velger å unngå ordet død i dødsannonse, har trolig en viss sammenheng med et ønske om å forskjønne døden. Men valget av annonseskrift kan også skyldes rent språklige hensyn og genretradisjoner som ikke nødvendigvis kan kobles direkte til en fortrenkning av døden. Etter mitt syn er det rimelig også å vektlegge slike rent språklige hensyn og genretradisjoner, da det i større grad kan forklare de store ulikhetene mellom norske dødsannonser og andre europeiske land som jeg redegjorde for i kapittel tre.⁴¹¹

På tross av disse forbeholdene, og med det forbehold at formuleringer i pårørendes dødsannonser ikke nødvendigvis kan sammenlignes med presters formuleringer i minneord og andakter, mener jeg – som Wiggen – at hvordan en uttrykker seg i møte med døden har sammenheng med hvor fortrolig en er ovenfor den. Og mens Wiggen i

⁴⁰⁹ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], 93.

⁴¹⁰ Walter, T. *The Revival of death* (1994).

⁴¹¹ Wiggen, G. *Quando corpus morietur* (2000), s. 37. Se for øvrig kap. 3.6

møte med sitt materiale hevder at sørgende som bruker begrepet død eksplisitt har en større grad av ”dødsrealisme og –aksept”⁴¹² enn de som omskriver døden med eufemismer, vil jeg hevde at prester som formulerer seg direkte i møte med døden viser en fortrolighet ovenfor den. En fortrolig og direkte holdning til døden kan igjen kunne hjelpe pårørende i deres sorgprosess. I møte med mitt materiale er det således interessant å se at prestene taler mer realistisk om døden i andaktene, som også inneholder et mer eksplisitt uttrykt håpsbudskap, enn i minneordene. Der prestene forkynner et håp i møte med døden, forkynnes det også mest direkte om dødens harde realiteter. Dette er således i tråd med Moltmanns påstand om at et kristent håp i møte med døden, kan hjelpe mennesker gjennom sorgprosessen. I den grad påstanden medfører riktighet, har håpsforkynnelsen dermed også sorgterapeutiske fordeler ved å legge forholdene til rette for en realistisk og aksepterende omtale av døden.

6.6 Hvem forkynner hva om døden?

Da døden, som beskrevet ovenfor, er et gjennomgående tema i prestenes andakter og minneord, er det også gjennomgående at både kvinnelige og mannlige prester, og prester fra begge bispedømmene i stor grad tematiserer døden både i andaktene og minneordene. Hva gjelder forskjønnende omskrivninger av døden, brukes disse i nær sagt like stor grad hos prestene fra Oslo og Agder og Telemark bispedømme. Det er noen flere kvinnelige prester som benytter seg av eufemismer for å beskrive avdødes død i minneordene, da henholdsvis 5 av 11 kvinnelige mot 10 av 40 mannlige prester benytter seg av formuleringer som ”N. N. sovnet stille inn” og ”N. N. har fått hvile”. I mitt materiale er det således noen flere kvinnelige enn mannlige prester som kan utsettes for min og Wiggens kritikk av forskjønnende omskrivninger av døden. På den andre siden er det slik at av de fem prestene som hverken bruker begrepet død eksplisitt i minneordene og andaktene, finnes det henholdsvis fire menn og en kvinne.

Det finnes heller ikke store forskjeller i betoningen av kampmotivet og befrielsesmotivet mellom henholdsvis mannlige og kvinnelige prester og mellom prestene i de to bispedømmene. Jeg vil likevel påpeke at av de ti prestene som har en klarest eksplisitt uttalt negativ omtale av døden – med bruk av ord som meningsløst, usigelig trist, ufattelig ondt, ubønhørlig, maktesløshet, kaos og grenseløs resignasjon – finnes det ni mannlige og en kvinnelig prest. Disse forskjellene er ikke markante, men sett i sammenheng med bruken av eufemismer er dette likevel verdt en

⁴¹² Wiggen, G. *Quando corpus morietur* (2000), s. 177

kommentar. For blant denne undersøkelsens prester finnes det altså en overvekt av kvinnelige prester som velger forskjønnende omskrivninger i møte med døden, mens en overvekt av mannlige prester velger å bruke direkte og til dels sterke ord og uttrykk for å understreke alvor og brutalitet i møte med dødstematikken. At denne undersøkelsens kvinnelige prester dermed kan sies å være mer varsomme i omtalen av ulike sider ved dødstematikken (både ved bruk av forskjønnende omskrivninger og ved å unngå sterke og direkte formuleringer om døden), kan henge sammen med ulikhetene jeg tidligere har redegjort for mellom de mannlige og de kvinnelige prestene. Der har jeg redegjort for at de kvinnelige prestene i større grad enn sine mannlige kolleger, har en relasjonsorientert og terapeutisk forkynnelse, mens de mannlige prestene i stor grad har en saksorientert forkynnelse. Denne forskjellen kan resultere i en mer varsom eller forsiktig omtale av døden hos de kvinnelige prestene.

Det klareste funnet hva gjelder omtalen av døden, er at det ikke finnes vesentlige forskjeller i forkynnelsen mellom mannlige og kvinnelige prester, og mellom prestene i Oslo og Agder og Telemark bispedømme. Det samme er tilfellet hva gjelder de to andre variablene som var aktuelle for denne undersøkelsen: alder og utdanningsinstitusjon. Denne likheten, som både gjelder omtalen av det konkrete dødsfallet og omtalen av døden i mer generelle ordelag, styrker etter mitt syn tesen i forbindelse med fiendemotivet og døden som befrier. For det at andre variabler ikke synes å være utslagsgivende, forsterker tesen om at det er avdødes historie (slik den er gjenfortalt av nære pårørende) som i størst grad legger føringer for omtalen av døden i minneordene og andakten.

6.7 Sammenfatning

Jeg har vist at døden er det temaet som prestene forkynner et håp på tross av. Døden fremstilles som en mektig fiende som står imot både Gud og mennesket, men dødens makt blir likevel beskrevet som begrenset i og med at Gud (eventuelt: kjærligheten, livet) fremstilles som sterkere.

Det som beskrives som vondest i møte med døden, er relasjonsbruddene som følger. Og i denne sammenheng er det i større grad den andres død, enn ens egen død, som beskrives som hovedfienden. På dette punkt er det en stor likhet mellom andaktene og Moltmanns teologi slik den kommer til uttrykk i kritikken av Epikur og eksistensteologer som Bultmann. Dette trekket ved materialet er nok et eksempel på hvor gjennomført relasjonelle andaktene og Moltmanns teologi er.

Det er en nær sammenheng mellom beskrivelsen av de aktuelle dødsfallene og formuleringer om den eksistensielle død. Det er et gjennomgående trekk ved materialet at de partikulære livshistoriene er med å forme prestenes omtale ikke bare av den partikulære død, men også den eksistensielle død. Der avdøde dør gammel og (tilsynelatende) uten dramatikk, er søvmetaforen gjennomgående. Ved vond og brå død beskrives ikke bare dødsfallet som meningsløst, uvirkelig osv – disse beskrivelsene former også omtalen av den eksistensielle døden. Å lese en generell tabuisering av døden i det moderne samfunn ut fra søvmetaforene i denne undersøkelsen, som Wiggen gjør med sitt materiale, vil dermed etter min mening være en feiltolkning.

7: Etterlivet

Med etterlivet menes i denne sammenheng en mulig tilværelse for mennesket etter dette livet. Først analyseres prestenes omtale av menneskets oppstandelse (7.1) og sentrale bilder på etterlivet, som ”himmel” og ”evig liv” (7.2). Så følger en omtale av etterlivets relasjonelle karakter (7.3), der forholdet mellom Gud og mennesket – men også de mellommenneskelige relasjonene – står sentralt. Etter dette analyseres hvem håpsforkynnelsen i forbindelse med etterlivet rettes mot (7.4), før jeg redegjør for de andaktene som tematiserer dommen og eventuelt dommens dobbelte utgang (7.5). Etter dette vil andaktene sammenlignes med Moltmanns teologi (7.6), og avslutningsvis presenteres eventuelle forskjeller i forkynnelsen mellom kvinnelige og mannlige prester og prestene fra de to ulike bispedømmene (7.7).

Sentrale trekk ved Moltmanns eskatologi er allerede redegjort for i tidligere kapitler, og jeg vil nedenfor bygge videre på denne presentasjonen uten særlig repetisjon. Det at Moltmann argumenterer for apokatastasis panton som kristendommens entydige fremtidshåp, er et tema som i liten grad vil fokuseres i den kommende analysen. Grunnen til at jeg ikke i større grad presenterer (og drøfter) Moltmanns apokatastasislære og hans kritikk av læren om dommens dobbelte utgang, er at disse temaene i liten grad er egnet for å kaste lys over og tydeliggjøre håpsteologien i andaktene. Av den grunn benyttes i større grad begrepsparet inklusiv og eksklusiv håpsforkynnelse. Når det er sagt, er det en nær sammenheng mellom Moltmanns apokatastasislære og en inklusiv, hinsidig håpsforkynnelse.

Det er et sentralt mål med denne analysen å belyse forskningsspørsmål 4 (I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *hinsidig* og et *dennesidig* håp?) og 5 (I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *inkludert* og et *eksklusivt* håp?). Dernest vil prestenes omtale av etterlivet også legge føringer for deres omtale av Gud, mennesket og døden, noe som resulterer i at også de andre forskningsspørsmålene i større grad kan besvares etter denne analysen.

Ulike varianter av forkynnelse om etterlivet har stor plass i materialet, og kun syv andaktsmanuskript – hvorav to er stikkordsmessige – har ingen forkynnelse om

etterlivet. Det finnes imidlertid to andakter hvor det kun antydningvis forkynnes om et mulig etterliv. En prest skriver at ”verken liv eller død kan skille oss fra Guds godhet og kjærlighet” (andakt 14). Det er nærliggende å tolke sitatet dit hen at presten forkynner at mennesket skal leve i Guds godhet og kjærlighet i det hinsidige, i og med at det hevdes at døden ikke kan skille oss fra Gud, men dette blir ikke uttalt eksplisitt i andakten. En annen prest skriver om ”en fred som gir håp over avslutningen av dette livet” (andakt 48). Også her er det nærliggende å tolke presten dit hen at håpet innbefatter et etterliv, selv om presten ikke utbroderer dette videre. Selv om disse andaktene kun antydningvis skildrer en slik mulig tilværelse, tas de med i den videre analysen av etterlivet.

7.1 Oppstandelsen

Med oppstandelse menes i denne sammenheng forestillingen om menneskets oppstandelse i et mulig etterliv, til forskjell fra Jesu oppstandelse påskedagsmorgen som var gjenstand for analyse tidligere. Det er i flere sammenhenger vanskelig å skille omtalen av oppstandelsen fra andre sentrale teologiske temaer jeg skal komme tilbake til nedenfor – da oppstandelsen ofte omtales som en grenseovergang mellom det jordiske livet og/eller døden og ulike varianter av et etterliv som ”himmelen” og ”gudsriket”. Jeg velger likevel, som Aggedal gjør i sin undersøkelse,⁴¹³ å skille disse kategoriene fra hverandre i den følgende presentasjonen.

Troen på menneskets oppstandelse i en hinsidig tilværelse etter døden, henger i materialet nært sammen med Jesu oppstandelse fra de døde. Flere prester vektlegger, som redegjort for tidligere, at Jesu oppstandelse gir håp om at (alle) mennesker skal stå opp fra de døde:

- Fortellingen om Jesu oppstandelse gir håp om at vi også en dag skal stå opp fra de døde (andakt 47).
- Korset symboliserer håpet, håpet om oppstandelsen (andakt 34).
- Jesus vant over døden da han sto opp, og ved troen på ham har vi også håpet om en oppstandelse og et evig liv i salighet (andakt 36).

Disse tre sitatene tydeliggjør to gjennomgående temaer i materialet. For det første fremheves den nære forbindelsen mellom korshendelsen og menneskets oppstandelse fra de døde, og for det andre uttrykkes håpet eksplisitt. Prestene benytter gjennomgående den oppstandne Kristus for å forkynne at også mennesket kan ha et

⁴¹³ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 193.

håp om oppstandelse. Og de prestene som omtaler menneskets oppstandelse i andaktene, omtaler oppstandelsen som en sentral – eller sågar som den sentrale – delen av håpsforkynnelsen. Av den grunn skiller denne undersøkelsen seg fra Ingeborg Midttømmes undersøkelse, ”Hvordan forkynnes det om det kristne håp ved gravferd” (1999), der hun fant en løs tilknytning mellom troen på evig liv og forkynnelsen av Jesus Kristus (herunder oppstandelsen).⁴¹⁴

Prestene nevner hovedsakelig oppstandelsen uten å tilkjennegi om de ser for seg en legemlig og/eller åndelig oppstandelse. Ingen prester benekter læren om legemets oppstandelse, mens et mindretall uttrykker eksplisitt at de med oppstandelsen mener en legemlig oppstandelse. Flere av disse prestene knytter oppstandelsen opp mot de tre skuffene med jord i gravferdsriten:

- Nå, når vi er samlet for å ta farvel, er det jord som sildrer ned på kisten tre ganger. Og det er så mye håp i akkurat denne handlingen. For det vi sier er jo et håp om nytt liv. Av jord er du kommet, til jord skal du bli, og så håpet: av jorden skal du igjen oppstå. (andakt 2).
- Av jord er du kommet! Til jord skal du bli! Av jorden skal du igjen oppstå! Fra et jordisk og menneskelig synspunkt er det meningsløst å si at vi skal stå opp igjen. Tanker om oppstandelse og evig liv kjennes fjernt ut. Men i den storhet vi er kronet med av Gud, finnes det noe som ikke kan beseires av døden (andakt 10).
- Av jorden skal du igjen oppstå! (andakt 49).

I tillegg taler en prest om oppstandelsen som en fødsel: ”Så vakkert kan det sies at når vi har avsluttet vår reise fra fødsel til død, venter det oss en ny fødsel, inn i en annen verden” (andakt 35). Det er nærliggende å tolke dette kroppslige bildet på overgangen mellom det jordiske livet og etterlivet, dit hen at presten ser for seg en legemlig oppstandelse. Likevel viser materialet sett under ett, at det kun er et fåtall prester som uttrykker eksplisitt at oppstandelsen har legemlig karakter.

Der prestene omtaler menneskets oppstandelse, uttrykker de seg om en hinsidig oppstandelse. Det betyr ikke at oppstandelsen ikke har betydning for det dennesidige, men en entydig dennesidig tolkning av oppstandelsen finnes ikke i materialet.

⁴¹⁴ Denne forskjellen må imidlertid ikke overdrives. Blant Midttømmes prester knytter 13 av 25 håpet om evig liv til forkynnelsen av Jesu Kristus, mens 9 av de aktuelle prestene i denne undersøkelsen har en forkynnelse uten henvisning til korshendelsen (mens enkelte av disse, som redegjort for, ikke forkynner om Jesu oppstandelse som gir håp om et etterliv/evig liv). Da Midttømmes undersøkelse ikke er publisert, henviser jeg til Traaens henvisning til Midttømme. Traaen, C. H. ”Til ord skal du bli” (2003), s. 43.

7.2 Bilder på etterlivet

Prestene benytter seg nødvendigvis av ulike bilder i omtalen av en mulig tilværelse etter døden. Disse bildene har som regel en sterk teologisk tradisjon og gjenfinnes i det bibelske materialet.

Tolv prester benytter begrepet ”himmel” i andaktene, men det er relativt stor variasjon i bruken av begrepet. Det finnes enkle formuleringer som ”Han [Jesus] venter på oss i himmelen” (andakt 26), mer utbroderte formuleringer som ”Du skal til den himmelske strand!” (andakt 19), og formuleringer der etterlivet innbefatter både himmelen og jorden: ”Derfor kan vi få lov til å glede oss over det som kommer, der Gud skal nyskape himmelen og jorden” (andakt 27). ”Paradis” nevnes kun en gang i andaktene, og det er da i omtalen av Jesu ord til røveren på korset: ”Jesus svarte ”I dag skal du få være med meg til paradis” (andakt 42). ”Gudsriket” benyttes kun to ganger, og i begge tilfellene bruker presten også andre bilder og begreper i omtalen av etterlivet:

- Du kan få ta med deg en hilsen fra Jesus i dag, en hilsen om salighet og håp (...) det er saligheten i Guds rike den dagen Gud skaper en ny jord der sorg og død ikke lengre finnes (andakt 36).
- Havnen: Vi skjønner: Himmelen, Guds fullendte rike, det nye Jerusalem (andakt 43).

I tillegg til disse formuleringene, benyttes årstidene og døgnet til en viss grad som bilder på døden og etterlivet. Natten og vinteren blir da bilder på døden, mens morgenen, våren og sommeren er bilder på det som venter etter døden. Men i likhet med ”gudsriket”, ”paradis” og ”det nye Jerusalem”, er bruken av disse begrepene lite utbredt i materialet. En prest bruker flere av disse bildene, bilder han delvis henter fra et av Trygve Bjerkreims dikt ”Det er natt”. ”En morgon hvor det aldri vil komme noen natt mer. Guds evige morgen, eller som T. B. skriver: - en evig vår” (andakt 41). Og en prest avslutter andakten på følgende måte: ”Men for den som tror på Jesus Kristus er ikke livets høst det siste, men den våren og sommeren Gud av nåde og godhet lar komme for den som setter sitt håp til ham” (andakt 20).

Det eneste begrepet som brukes oftere enn ”himmel” i omtalen av etterlivet, er ulike varianter av begrepet ”evig liv” som brukes av 21 prester. Også her er formuleringene som regel enkle og kortfattede, som ulike varianter av formuleringen ”vi tror på løftet om oppstandelse og evig liv”. Løftet om en evighet i etterlivet forekommer også uten at ordet liv nevnes eksplisitt: ”Men vår trøst ligger i håpet om at det er en som er større enn oss og som tar imot oss på den andre siden. Fra evighet og til evighet...” (andakt

30). I tillegg til evighetskategorien, skriver en prest at vi etter døden skal være hos Gud ”for alltid” (andakt 21).

Det er et gjennomgående trekk ved de aktuelle formuleringene – som himmelen og evig liv – at de nettopp peker frem mot en hinsidig tilværelse i etterlivet. Jeg viste tidligere at det samme var tilfellet hva gjelder omtalen av menneskets oppstandelse. Dette betyr ikke nødvendigvis at formuleringene ikke samtidig har en dennesidig karakter, men det betyr at det ikke finnes eksempler i materialet på at himmelen eller det evige livet kun forkynnes som en dennesidig størrelse.

At prestene gjennomgående velger knappe formuleringer, der de snarere henviser til håpet om en himmel eller et evig liv, kommer i sterk kontrast til valg av skriftlesninger under punkt åtte i liturgien. For som jeg viste i kapittel 2, er *Joh. Åp. 21: 1-5a* det klart mest populære skriftstedet som leses av i alt 22 prester. Skriftstedet lyder:

1. Og jeg så en ny himmel og en ny jord, for den første himmel og den første jord var borte, og havet fantes ikke mer. 2. Og jeg så den hellige by, det nye Jerusalem, stige ned fra himmelen, fra Gud, gjort i stand og pyntet som en brud for sin brudgom. 3. Fra tronen hørte jeg en høy røst som sa: «Se, Guds bolig er hos menneskene. Han skal bo hos dem, og de skal være hans folk, og Gud selv skal være hos dem. 4. Han skal tørke bort hver tåre fra deres øyne, og døden skal ikke være mer, heller ikke sorg eller skrik eller smerte. For det som før var, er borte.» 5. Han som sitter på tronen, sa da til meg: «Se, jeg gjør alle ting nye.»

Det er riktignok flere likhetstrekk mellom innholdet i denne bibelteksten og prestenes forkynnelse (som vektleggingen av relasjonen mellom Gud og mennesker), men teksten bryter likevel klart med prestenes knappe formuleringer. Hvorfor prestene i så stor grad velger å lese denne teksten mellom minneordene og andakten, er dermed et ubesvart spørsmål. Jeg har tidligere argumentert for at prestene fokuserer på avskjeden/minnene og derfor ikke velger tekster som Jesu oppstandelse (som Matteus 28:1-10), og en kunne tenke at dette fokuset også medførte at valget ikke falt på åpenbaringsteksten. På den annen side kan det være at prestenes tilbakeholdenhet hva gjelder å utbrodere forkynnelsen om etterlivet, i større grad gjelder egne andakter enn valg av skriftlesninger. En videre spekulasjon vedrørende prestenes motiver for disse valgene, faller utenfor undersøkelsens sikte – og det blir av den grunn et åpent spørsmål hvorfor prestens andakter på dette punkt skiller seg klart fra den mest populære skriftlesningen.

7.3 Etterlivets relasjonelle karakter

Forkynnelsen om etterlivet er i stor grad av relasjonell karakter. Med relasjonell karakter mener jeg fremfor alt forholdet mellom Gud og mennesket – men også forholdet mennesker i mellom. Dette er et sentralt tema som kommer til uttrykk på flere ulike måter.

Flere prester fremhever at mennesket etter døden kommer ”hjem” til Gud. Dette motivet kan forkynnes sammen med begreper jeg tidligere har omtalt:

Med sin død og oppstandelse laget Jesus en bro for oss hjem til Gud. Jeg tenker på en bro som er så stor og sterk at den kan bære oss gjennom døden og hjem til himmelen. Til en virkelighet som vi enda ikke kjenner, men til en virkelighet der Gud er (andakt 47).

Her understreker presten at mennesket ikke kjenner ”virkeligheten” i himmelen, foruten at den er Guds. Dermed innbefatter sitatet både den ovenfor nevnte tilbakeholdenheten mot å utbrodere hvordan tilværelsen i etterlivet arter seg, samt vektleggingen av relasjonen mellom Gud og mennesker.

Tilværelsen i etterlivet kan også omtales utelukkende som ”hjem til Gud”: ”Målet hans [Guds] er å følge oss hjem” (andakt 25). I alt syv prester bruker betegnelsen ”hjem” i forbindelse med tilværelsen i etterlivet, og alle disse taler om en tilværelse hjemme hos Gud. En annen prest hevder at Gud skal bo hos menneskene. ”Hans skal bo hos oss og vi skal være hans folk, og Gud selv skal være hos oss” (andakt 27). Også i denne andakten er det imidlertid relasjonen mellom Gud og mennesket som er det sentrale. Andre formuleringer som fokuserer på at tilværelsen i etterlivet er hos Gud, finnes hos det store flertallet av andakter der etterlivet belyses. Her er et utvalg: Himmelen/etterlivet beskrives som et sted ”hos Gud” (andakt 32), der mennesket er ”sammen med Jesus Kristus” (andakt 31), ”i Guds hånd” (andakt 49) og i ”det eviges favn” (andakt 30). Og to prester skriver at mennesket skal møte Gud ”ansikt til ansikt” (andakt 2 og 9). Enkelte av andaktene kan sågar tolkes dit hen at mennesket er *i* Gud i himmelen/det evige livet.

- I håpet om at en dag skal døden ikke lenger finnes – når tårene er tørket av – når Gud en dag blir alt i alle (andakt 29).
- Gud har gitt oss evig liv, og dette liv er i hans Sønn (andakt 37).

- [V]i dør ikke ut av Guds kjærlighet, men i den, omsluttet av den som før. Ja, vi sørger når noen vi elsker ikke lenger er hos oss, men vi kan legge dem fra oss, også nå i Guds kjærlighet, de er ikke dødd ut av den, men inn i den (andakt 50).

Som disse sitatene viser, er det et gjennomgående trekk ved materialet at himmelen/det evige livet omtales som Guds, og at mennesket i etterlivet får del i et fellesskap med Gud. Begrepet fellesskap er avgjørende i denne sammenheng, og flere prester bruker begrepet eksplisitt.

- Da Gud reiste Jesus opp fra de døde, da mistet døden sin makt. Derfor kan Gud ta alle mennesker inn til fellesskap med seg (andakt 5).
- For Gud ønsker fellesskap med sine skapningar. (...) Dette er det sterkaste kjærlighetsbåndet verden har sett. Og det knytter oss til det fellesskapet Gud opprinnelig skapte oss til, og det rekker utover dødens grenser, langt inn i evigheten (andakt 9).
- Gud har i kjærlighet åpnet veien for oss til fellesskap med seg. Et fellesskap her i livet og i all evighet (andakt 12).

Det er imidlertid ikke bare fellesskapet mellom Gud og mennesket som vektlegges i prestenes omtale av himmelen/det evige livet; fellesskapet mennesker imellom vektlegges også hos flere prester. Seks av prestene antyder – eller uttrykker eksplisitt – at mennesker skal møte sine kjære igjen i etterlivet.

- Vi har et håp om en gang å få møte Gud ansikt til ansikt, og å få møtes igjen (andakt 2).
- Det er et håp om et nytt liv, et håp om en oppstandelse, og et håp om at vi en gang skal møte våre kjære igjen (andakt 17).
- Da møter vi Jesus, da møter vi de kjære igjen som har gått foran oss, da slippes jubelen løs! (andakt 19)
- Og så viser Gud sin grenseløshet ved også å bære oss gjennom døden, og frem til målet hos seg, der vi skal være sammen med Ham og hverandre for alltid (andakt 21).
- Disse løftene gir oss et håp om at vi skal se våre kjære igjen (andakt 24).
- Så har det god mening her vi er samlet i kirken å overgi N.N. og oss selv til Gud. Til han som kjenner oss og tar imot oss slik vi er. I lys av påskemorgen kan vi også tro at når vi gjør det, kan vi også si: på gjensyn (andakt 46).

Disse prestene går langt i å uttrykke at avskjeden mellom de pårørende og avdøde kun er en avskjed i det dennesidige, mens de skal møte avdøde (og andre kjære) igjen i en tilværelse i etterlivet. I tillegg har to prester lignende formuleringer i minneordene, slik at det i alt er åtte prester i materialet som antyder eller påstår at avdøde og pårørende skal møte hverandre igjen i det hinsidige. Hvordan prestene konkret ser for seg dette møtet, og hvordan fellesskapet arter seg i etterlivet, uttrykkes imidlertid ikke

nærmere i disse relativt knappe formuleringene. Til orientering fant Aggedal et lignende trekk i sitt materiale, dog virker det som om dette er enda mer utbredt da han hevder at ”[p]resternas beskrivningar av mötet mellan de döde handlar till stor del om en återseendets glädje och att man skal känna igjen varandra.”⁴¹⁵ I Fog-Nielsens populærvitenskapelige danske undersøkelse, fant han imidlertid at talene ”meget sjældent” rommet presise utsagn om at de avdøde skulle møte sine kjære igjen. Yngve Sagedal fant at 2 av 17 prester direkte nevner et slikt gjensyn.⁴¹⁶

Jeg har vist at de fleste andaktene har ulike formuleringer som omhandler etterlivet, og at det i denne sammenheng gjerne forkynnes et håp der relasjonen mellom Gud og mennesket – og eventuelt også mennesker i mellom – er sentrale tema. Det er likevel et gjennomgående trekk i materialet, at formuleringene om etterlivet er relativt knappe og at de nettopp konsentreres rundt enkelte nøkkelbegreper som oppstandelse, himmel og evig liv. Det er også slik at prestene taler om troen på – og fremfor alt håpet om – etterlivet, mens direkte påstander om hvordan etterlivet betoner seg, sjelden kommer til uttrykk. En prest uttrykker sågar eksplisitt at vi egentlig ikke kan vite noe om tilværelsen etter døden.

[D]et er så lite vi vet – om hva som venter oss etter dette livet. Egentlig vet vi ingenting. Men Davids ord i denne salmen [Salme 23] kan kanskje hjelpe oss til å se – eller skal vi heller si tro – at heller ikke her er vi alene eller overlatt til oss selv. Noe som ligner på et bevis for det, har vi ikke. Men vi har det som vi kan kalle et tegn. Og da kommer det mer an på øynene som ser, for ikke å si hjertet som tror. Tegnet finner vi i påskeevangeliet. Og tegnet er den oppstandne Kristus, tegnet som viser oss at døden ikke har det siste ordet, og heller aldri skal få det. For det siste ordet skal livet få! (andakt 3).

I denne andakten settes begrepene tro og tegn opp mot vitenbegrepet. Presten understreker at mennesker ikke kan vite noe om etterlivet, men går likevel relativt langt i å forkynne en tro på at livet skal seire over døden. Det er kun i ett tilfelle at omtalen av etterlivet har så stor plass at det er det dominerende temaet i hele andakten. Denne andakten, som presten kaller ”Jeg er en seiler på livets hav” etter en salme av Tandberg, inneholder blant annet følgende avsnitt:

Når den sist storm så er redet av, og hjemmets kyster jeg skimter, Jeg ser i solglans et annet hav, krystall som funkler og glimter. Dette er også nevnt i Åpenbaringen kap 21:

⁴¹⁵ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellom trostolkning og livstydning* (2003), s. 215.

⁴¹⁶ Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel* (2006), s. 45, og Sagedal, Y. ”Har prester noe å si om livet etter døden?” (2001), s. 12.

Vers 21: De tolv portene var tolv perler, hver port laget av en eneste perle. Gaten i byen var av rent gull, gjennomsiktig som glass.

Vers 10-11: I Ånden førte han meg opp på et stort og høyt fjell og viste meg den hellige by Jerusalem. Den kom ned fra himmelen, fra Gud.

Den hadde Gud herlighet, og den strålte som den skjønneste edelsten, som krystallklar jaspis.

Dette er bilder på den vakreste og mest fullkomne skjønnhet. Jeg skuer portens perlerader, og hører englenes myriader, som hilser meg velkommen hjem.

Da har vi nådd fram. Da er vi i det Bibelen taler om: Det nye Jerusalem.

La ankret falle! Jeg er i havn, i ly for brenningens vover!

Jeg kaster meg i min Faders favn, han som har hjulpet meg over.

Og kjente, elskede stemmer kaller,

Mens ankret sakte og stille faller,

I evighetens lyse land.

Da møter vi Jesus, da møter vi de kjære igjen som har gått foran, da slippes jubelen løs: Vi er endelig kommet hjem. Festen og dansen begynner, slik Jesus omtaler den i lignelsen om den fortapte sønn. Når vi vet dette, og tenker slik, da blir meningen med livet å leve i Guds nærhet hver dag (andakt 19).

Andakten siterer her vekselvis Tandberg og Johannes Åpenbaring, men har også med et rikholdig utvalg av egne formuleringer om tilværelsen i etterlivet. Det er også verdt å merke seg at andakten skiller seg ut fra resten av materialet, da det står om hva mennesker kan *vite* – til forskjell fra *håpe* eller *tro* – om etterlivet. Dette understreker den sterke himmelforkynnelsen som blir formidlet som en sannhet til tilhørerne. Samtidig som denne forkynnelsen bryter med de andre andaktene, vil jeg peke på det paradoksale at presten faktisk har en forkynnelse som kan hevdes å ligne den populære tekstlesningen, Johannes Åpenbaring 21: 1-5a. Med paradoksalt mener jeg at presten distanserer seg fra resten av materialet ved å forkynne fra samme kapittel som den mest populære tekstlesningen kommer fra. Det må dog understrekes at prestens forkynnelse er vesentlig mer utbrodert enn åpenbaringsteksten.

7.4 Håpet om etterlivet og hvem det rettes mot

Som jeg har vist omtales etterlivet i de aller fleste andaktene, og forkynnelsen konsentreres i hovedsak rundt sentrale begreper som oppstandelse, evig liv og himmel – begreper som hovedsakelig er av hinsidig karakter i materialet. Selv om formuleringene – med enkelte unntak – er enkle og kortfattede, har jeg også vist at omtalen av etterlivet er av avgjørende betydning for å forstå andaktenes håpsteologi. Det forkynnes med andre ord sterkt om et håp om et liv etter døden. Nå skal jeg redegjøre for hvem dette håpet rettes mot – og i forlengelsen av dette hvorvidt prestene forkynner et inklusivt eller eksklusivt håp om etterlivet. Prestene kan tiltale hele

forsamlingen i vi-form, de kan henvende seg til ”de kristne” eller ”de ikke-kristne”. I tillegg kan prestene henvende seg til hele forsamlingen, men likevel tale om avdøde.

18 prester henvender seg til hele forsamlingen i omtalen av etterlivet. De vanligste formuleringene er vi/oss, som i følgende andakter: ”Gud har i kjærlighet åpnet veien for oss til fellesskap med seg. Et fellesskap her i livet og i all evighet” (andakt 9). Og ”fortellingen om Jesu oppstandelse gir håp om at vi også en dag skal stå opp fra de døde” (andakt 47). Prestene kan også uttrykke direkte at en her taler om alle mennesker, noe som er tilfellet hos presten som skriver om ”når Gud en dag blir alt i alle” (andakt 29).

To prester, hvis sitater allerede er omtalt ovenfor, skriver om avdøde der etterlivet omtales. Det første sitatet er skrevet som en bønn eller ønskeformel.

- Ta imot henne som en av dine, skapt i ditt bilde og forløst ved Jesus Kristus. Reis henne opp på oppstandelsens morgen til evig liv hos deg (andakt 1).
- Anders (...) Elsket av mennesker – og elsket av Gud; langt inn i den evighet Gud alene eier (andakt 13).

Da disse andaktene gjennomgående har en inklusiv forkynnelse – i den betydning at presten henvender seg til hele forsamlingen og taler om fellesmenneskelige utfordringer i møte med døden – vil jeg hevde at disse andaktene har klare likhetstrekk med gruppen ovenfor som tiltaler hele forsamlingen i omtalen av etterlivet. Jeg velger av denne grunn å hevde at disse to gruppene, med til sammen 20 andakter, har en inklusiv håpsforkynnelse i forbindelse med etterlivet da de forkynner et håp til de pårørende uten å skille mellom troende og ikke-troende.

I 23 andakter synes oppstandelsen, himmelen eller det evige livet å være tiltenkt de troende/de kristne. Dette tallet kan sies å være høyt, all den tid en inklusiv håpsforkynnelse eksempelvis dominerer der andaktene tar for seg dennesidige temaer. Jeg har omtalt flere av disse andaktene tidligere, både i redegjørelsen for troen og dåpen i forbindelse med menneskesynet, og tidligere i analysen av etterlivet. I denne gruppen er det en nær forbindelse mellom håpet om etterlivet og menneskets tro. To prester skriver følgende:

- Jesu oppstandelse og påskedagsmorgen, gir den troende et håp om at livet til slutt skal seire, Guds liv, sterkere enn døden! (andakt 49).
- La oss en dag ved troen på deg få del i oppstandelsens glede” (andakt 51).

Da prestene som regel omtaler etterlivet mot slutten av andaktene, skjer det ofte en overgang hva gjelder hvem prestene henvender seg til i disse andaktene. Tidligere i andaktene har prestene tematisert fellesmenneskelige erfaringer i møte med døden, de felles erfaringene i møte med sorgen og tapet over avdøde og felles erfaringer av fremdeles å høre til et fellesskap. Jeg har tidligere redegjort for at andaktene i disse tilfellene som oftest – dog ikke alltid – har en inklusiv håpsforkynnelse der hele forsamlingen tiltales. Der prestene kombinerer en omtale av etterlivet og fokuset på troen, rettes håpsforkynnelsen imidlertid kun mot de troende. Følgende andakt illustrerer dette bruddet som kan forekomme mellom omtalen av etterlivet og resten av andakten.

I innledningen: [Guds kjærlighet] er virksom mellom oss også i dag! (...) Vi har en Gud som ønsker å være en del av vår hverdag.

Midt i andakten: Gud selv var villig til å tre inn i vår verden for å vise oss hva den ekte kjærligheten er i sitt innerste vesen.

Mot slutten: Derfor kom Jesus inn i vår verden, for å oppfylle kjærligheten (...) Gud ønsker å være med oss gjennom liv og død, og hver den som tror på ham gir han rett til evig liv.

Der presten henvender seg til ”oss” innledningsvis, og der hun skriver om ”vår verden” midtveis, er forkynnelsen rettet mot alle mennesker. Det kan den for så vidt sies å være også avslutningsvis – all den tid presten forkynner til hele forsamlingen – men formuleringen ”hver den som tror” skiller likevel mellom troende og ikke-troende. Det er imidlertid viktig å understreke at dette skillet ikke sier noe eksplisitt om de ”ikke-troendes” fremtidsutsikter i etterlivet. Det samme er, med unntak av følgende sitat, tilfellet for denne gruppen: ”Gud har gitt oss evig liv, og dette liv er i hans Sønn. Den som har Sønnen, eier livet, men den som ikke har Guds Sønn, eier ikke livet” (andakt 37). I denne andakten er det et eksplisitt uttalt skille mellom de som ”har” og de som ”ikke har” Sønnen. Det må imidlertid understrekes at presten her siterer 1. Johannes 5:12, og at det ikke utbroderes nærmere hva som menes med ikke å ”eie livet”.

I to tilfeller stiller prestene tilhørerne på direkte valg i trosspørsmålet, et valg som synes å ha avgjørende betydning for etterlivet:

- Og i den aller siste nattevakt kommer han [Jesus] og henter deg hjem. Vil ikke du bli med da? (Andakt 19).

- Han venter på oss i himmelen. Og livet her på jorda er veldig kort i den store sammenhengen. Og så er det viktig å spørre seg her i tida: Lever jeg livet med han eller lever jeg det uten han? I Guds Ord tilbys du alt det Jesus har gjort. Lever jeg med han eller uten han? (Andakt 26).

I begge disse andaktene stilles tilhøreren ovenfor et konkret spørsmål, og svaret på dette spørsmålet synes å ha avgjørende betydning for muligheten til å komme henholdsvis ”hjem” til Jesus og til ”himmelen”. Heller ikke her uttales det eksplisitt hva som skjer med de som ikke tar i mot prestens oppfordring til tro. Jeg ser disse to andaktene i nær sammenheng med de andre andaktene som har en forkynnelse der oppstandelsen, himmelen og det evige livet synes å være tiltenkt ”de troende”. Det er likevel slik at dualismen er tydeligere i andakt 19 og 26, i og med at tilhørerne stilles ovenfor valget om å ”bli med” og å ”leve med eller uten Jesus”. At gruppen som har en eksklusiv håpsforkynnelse om etterlivet innbefatter 23 andakter trenger av den grunn en spesifisering. For dette tallet er misvisende hvis det ikke tillegges at hovedvekten av disse andaktene ikke er som andakt 19 og 26, men er milde eller antydende varianter av eksklusiv håpsforkynnelse.

7.5. Dommen og dommens dobbelte utgang

Med dommen menes forestillinger om at Gud skal holde dom over menneskeheten. Og med dommens dobbelte utgang menes forestillinger om at denne dommen resulterer i at noen mennesker blir erklært rettferdige og oppnår frelse, mens andre mennesker blir dømt til fortapelse.

En prest skriver om ”den dagen me alle skal sjå klart. Når me skal møte Jesus ansikt til ansikt” (andakt 9). Dette kan tolkes som en fremstilling av dommens dag, men dette blir ikke utbrodert ytterligere i andakten. En annen prest skriver at korset er ”en dom over det onde i denne verden” (andakt 32). I denne andakten er det klarere at det er tale om en dom, men det er uklart hvorvidt dommen er tenkt som en hinsidig eller dennesidig dom. Hva gjelder en dom for det hinsidige, finner jeg – foruten sitatene ovenfor – kun tre eksempler i materialet:

- Dersom livet vårt skulle rettes av en streng sensor med rød blyant som myser over makkverket over brillekanten, så hadde vi ligget dårlig an. Men det er her den gode nyheten, evangeliet, kommer inn og forteller oss at han som samler inn kladden vår, ser på den med kjærlighet, og så fører han besvarelsen inn for oss slik at den blir slik som den skulle ha vært (andakt 38).
- Og når mitt liv en gang skal avdekkes i oppstandelsens lys og alle anklagene roper til meg, da skal Gud svare: Du er min, jeg slipper deg ikke (andakt 33).

- Kornet som sås i jorden, Alfred Hauge, 2. vers:
Må dei spira i vår og varme/ vinna styrke ved stormande slag/ vere mogne når korn og agner/ du skal skilje på domedag (andakt 4).

Det første sitatet er hentet fra en andakt med tittelen ”hvis livet var en eksamen”, der gjennomgangstemaet er at mennesket gjør så godt det kan, men trenger en mild og kjærlig Gud/sensor for å holde mål. Domstemaet blir her fremstilt i positive ordelag, i og med at det viser seg – ifølge presten – at livet vårt ”rettes” av en nådefull og kjærlighetsfull Gud. Også i det andre sitatet er domsbudskapet fremstilt positivt. Det vektlegges at Gud står sammen med den anklagede, og verner ham mot anklagene. Det siste sitatet er mer åpent, og det må understrekes at presten her siterer et dikt av Alfred Hauge. Konklusjonen blir at fremstillingen av Guds dom/dommedag er lite utbredt i materialet, og at dommen – når den fokuseres – beskrives i positive ordelag.

Hva gjelder dommens dobbelte utgang, er det – slik jeg leser materialet – mindre grunnlag for å konkludere i en bestemt retning. Det er riktignok slik at de 23 andaktene som har en eksklusiv håpsforkynnelse om etterlivet – i den betydning at de opererer med et skille mellom ”troende” og ”ikke-troende” – kan tolkes som en forkynnelse om dommens dobbelte utgang. I de fleste tilfellene trenger det imidlertid ikke å være slik, da forkynnelsen hovedsakelig innbefatter milde eller antydende varianter av eksklusiv håpsforkynnelse som kun uttaler seg eksplisitt om ”de troendes” fremtidsutsikter. Og selv i de få tilfellene hvor det fremstilles direkte påstander om ”ikke-troende” – der det klareste eksemplet er ”den som ikke har Guds Sønn, eier ikke livet” (andakt 37), utbroderes ikke fortapelsens mulighet ytterligere. Noen direkte omtale av fortapelsens innhold finnes heller ikke i andaktene, med unntak av presten som taler om å være ”i havn, i ly for brenningens vover!” (andakt 19). Jeg vil være varsom med å tolke dette sitatet klart i retning av sjelelige og/eller legemlige pinsler for de ”ikke-troende” i en hinsidig tilværelse. For selv om andakten kan tolkes i en slik retning, og selv om den samme andakten har en klar frelsesforkynnelse er formuleringen ”brenningens vover” et sitat fra salmen ”Jeg er en seiler på livets hav”, et sitat presten ikke kommenterer med egne ord i manuskriptet.

Av den grunn kommer mitt materiale i motsetning, men kun i delvis motsetning til tidligere forskning. Yngve Sagedal finner at dualismen (både hva gjelder legeme/sjel og frelse/fortapelse) er vesentlig svekket i prestenes forkynnelse.⁴¹⁷ Det samme er

⁴¹⁷ Sagedal, Y. ”Har prester noe å si om livet etter døden?” (2001), s. 20.

tilfellet hva gjelder en utbrodert forkynnelse om frelse og fortapelse, med et mulig unntak av enkelte av sitatene ovenfor. Av den grunn kan det hevdes at denne dualismen er lite tematisert også hos denne undersøkelsens prester. Hva gjelder korte eller antydende formuleringer i retning av et eksklusivt, hinsidig håp, er en slik forkynnelse imidlertid klart til stede i materialet. Denne eksklusive hinsidige håpsforkynnelsen baserer seg imidlertid ikke på en utbrodering av fortapelsens mulighet. I den grad det likevel er slik at dualismen frelse/fortapelse tematiseres i materialet, er det således som et uuttalt premiss: himmelen/evig liv forkynnes for de troende, mens hva som hender med de som ikke deler denne troen, blir stående uuttalt.

Som tilfellet var med dommens dobbelte utgang, mener jeg det er grunnlag for å tolke manuskriptene med varsomhet i forhold til mulige forestillinger om allforsoning eller apokatastasis panton. Selv om 18 andakter forkynner om tema som himmel, evig liv og oppstandelse med et ”inkluderende vi”, gir materialet lite grunnlag for å hevde at denne gruppen har en klar apokatastasisforkynnelse. Dette forbeholdet gjelder for flertallet innen denne gruppen, men enkelte av andaktene går likevel relativt langt i å antyde en slik mulighet:

- I HÅPET om at en dag skal døden ikke lenger finnes – når tårene er tørket av – når Gud en dag blir alt i alle. (andakt 29).

- [D]et er ingen makt som kan skille noe menneske fra Guds kjærlighet, ingen begrensning, selv ikke døden. (...) Så får vi, hver og en av oss, underlagt våre begrensninger men omsluttet av Guds uendelige og ubegrensede kjærlighet, med håp og tro i hjertet vandre mot det sted der ingen begrensninger eller stengsler skremmer og gjør oss urolige, og med den trygghet og tro i våre hjerter, at ingen makt kan skille noen fra Guds kjærlighet i Kristus, og vite at dette gjelder meg likeså mye som en bror og søster som nå ikke lenger er hos oss. (andakt 50).

Jeg tolker disse andaktene dit hen at de forkynner et håp om allforsoning. I den første andakten hevdes det at Gud skal bli ”alt i alle,” og i den andre andakten understrekes det to ganger at ingen makt, selv ikke døden, kan skille noen fra Guds kjærlighet. Selv om håpet om apokatastasis ikke er eksplisitt uttalt i andre andakter, kan det gjennomgående trekket ved gruppen som har en inkluderende håpsforkynnelse om etterlivet (at tema som himmel, evig liv og oppstandelse omtales med et inkluderende ”vi”) tolkes dit hen at denne gruppen har en åpen himmelforkynnelse der begrepsparet ”tro/ikke-tro” ikke tematiseres.

7.6 Moltmann om etterlivet

I redegjørelsen for Moltmanns forståelse av etterlivet, følger en noe annerledes inndeling enn den jeg benyttet ovenfor i analysen av andaktene. Dette gjøres da forestillingen om dommen er mer fremtredende hos Moltmann enn i andaktene, og dessuten avgjørende for forståelsen av hans konsepsjon. Jeg vil derfor starte analysen med dette begrepet. Jeg vil så presentere Moltmanns forestilling om gudsriket, herunder gudsrikets relasjonelle karakter, før jeg analyserer hvorvidt gudsriket presenteres som en hinsidig og/eller dennesidig størrelse.

7.6.1 Dommen

Moltmann vektlegger i stor grad det han ser som den positive og opprinnelige betydningen av Guds dom. I denne sammenheng henviser han til at det er Jesus som er dommeren, og at han for å være tro mot seg selv må dømme etter sin egen lov: kjærligheten som også innbefatter fiendekjærligheten.⁴¹⁸ Da Guds dom står i en nær relasjon til korshendelsen, konkluderer han med at dommen ikke medfører fordømmelse av noe menneske. "There is no "outside the gate" with God, if God himself is the one who died outside the gate on Golgatha for those who are outside".⁴¹⁹ Moltmann ender dermed opp med læren om apokatastasis panton som kristendommens entydige fremtidshåp.

Hos Moltmann baseres håpet om apokatastasis på at Guds dom er det endelige oppgjøret med det onde. Hvis det ikke finnes noen dom, betyr det at Gud stiller seg likegyldig til de undertryktes lidelser. Moltmann har sin egen fortid som tysk soldat i minnet, og lar *Holocaust* stå som eksempel på denne verdens urett: "Are the murderers to triumph once and for all over the victims, or is there any justice for the slaughtered victims of Holocaust?"⁴²⁰ Det er imidlertid vesentlig å understreke at Moltmann skiller klart mellom "synden og synderen", da dommens oppgjør frigjør overgriperne fra deres synderiske gjerninger. De undertrykte får dermed oppreisning uten at overgriperne blir evig fordømt: "God's judgment separates the sin from the person, condemns the sin and gives the person of the sinner a free pardon."⁴²¹

⁴¹⁸ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 236. Med fiendekjærlighet henvises det til bergprekenen i Matteusevangeliet: "Elsk dine fiender!" (Matteus 5:44. Se også Lukas 6:27 og 6:35)

⁴¹⁹ Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 249.

⁴²⁰ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 192.

⁴²¹ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 243.

Selv om Moltmanns apokatastasislære nødvendigvis medfører at han benekter læren om dommens dobbelte utgang, benytter han begrepet helvete (hell) i sin konsepsjon. Han har, i forlengelsen av omtalen av skapelsen som "creatio ex nihilo", en beskrivelse av helvete som "the annihilating Nothingness".⁴²² Ved korsdøden, nedstigningen til dødsriket og oppstandelsen overvant imidlertid Kristus fortapelsens intethet. Da korshendelsen er av universell karakter, betyr dette at skaperverket i sin helhet skal frelses fra intetheten. I et forsøk på å svare sine meningsmotstandere, påstår Moltmann at han ikke benekter hverken fordømmelsens eller "helvetes" realitet. Poenget hans er snarere at Kristus ved korshendelsen "suffered the true and total hell and Godforsakenness for the reconciliation of the world".⁴²³

Jeg viste ovenfor at det var få prester som nevnte Guds dom i andaktene, og at dommen – der den ble omtalt – hovedsakelig var et positivt ladet begrep. Gud ble fremstilt som "den snille sensoren" (andakt 38) og den som "ikke slipper taket" (andakt 33) på dommens dag. Selv om det at dommen fremstilles som en positiv størrelse både i andaktene og i Moltmanns teologi – og at den i forlengelsen av dette begge steder benyttes i forkynnelsen av håpet om etterlivet – er det snarere forskjellene enn likhetene som dominerer hva gjelder bruken av domsbegrepet hos Moltmann og prestene. For i andaktene er dommen et minimalt begrep som kun unntaksvis tematiseres, mens det motsatte er tilfellet hos Moltmann. I Moltmanns konsepsjon er dommen av avgjørende betydning, da denne verdens ofre skal få sin oppreisning i dommen, mens denne verdens overgripere skal bli rensset og således befridd fra syndens makt. Han skriver: "[I]t is high time to *discover the gospel of God's last judgment and to awaken joy in God's coming righteousness and justice.*"⁴²⁴

Dommen er avgjørende for at Moltmann skal kunne besvare ulike spørsmål ved sin teologi, spørsmål som forsterkes da han fremstiller apokatastasis panton som kristendommens entydige fremtidshåp. Spørsmålene er om ikke ofrene får sin oppreisning hvis ikke overgriperne fordømmes, og hvordan overgripere – sågar kjente og særdeles grufulle overgripere som Hitler og Stalin – skal kunne nå gudsriket. Det er dermed slik at Guds dom står sentralt i Moltmanns eskatologiske svar på teodicéspørsmålet. Med dette mener jeg at Moltmanns konsepsjon avhenger av at denne verdens ofre skal få sin oppreisning i dommen og etterlivet, mens

⁴²² Moltmann, J. *God in Creation*. (1993), [1985] s. 90. Se også samme verk s. 91.

⁴²³ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 251.

⁴²⁴ Moltmann, J. *The Coming of God*. (2004) [1995], s. 235.

ugjerningsmennene ikke lenger skal triumfere over sine ofre. Da Moltmann avviser læren om dommens dobbelte utgang, blir det avgjørende for han at Gud dom fylles med et innhold som tar denne verdens lidelser på alvor. Selv om også prestene i vesentlig grad har en forkynnelse der teodicéproblemet står sentralt, så tematiseres sjeldent spenningsforholdet mellom denne verdens overgripere og ofre i andaktene. Det er snarere slik at de fellesmenneskelige erfaringene i møte med døden står sentralt i andaktene, og selv i møte med syndsbegrepet fokuseres ikke skillet mellom overgripere og ofre. Disse forskjellene mellom andaktene og Moltmanns konsepsjon, sammen med det generelle trekket ved andaktene – at spesifikt teologiske begreper har en begrenset utbredelse i prestenes forkynnelse – kan være med å forklare den ulike bruken av Guds dom.

7.6.2 Gudsriket

Med gudsriket mener Moltmann tilværelsens sluttmaal, der skaperverket, mennesket og gudsåpenbaringen skal fullendes. Verden trenger ikke å gå til grunne i en apokalyptisk katastrofe for at gudsriket skal bryte frem; hos Moltmann er det snarere tale om en nyskaping av himmelen og jorden der mennesket skal ha et legemlig liv i fellesskap med Gud og resten av skaperverket. Han understreker at denne nyskapingen, som fullendes i gudsriket, skal gjøre alle ting nye. ”The consummation of creation is something new over against creation-in-the-beginning.”⁴²⁵ Og han hevder at ordene “overmåte godt” fra 1. Mos 1. 31 (Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det hva overmåte godt) ikke kan tas til inntekt for at skapelsen vitner om en perfekt paradisiske urtilstand.⁴²⁶ Det er snarere slik at skapelsen skal fullendes, slik det var meningen fra begynnelsen, i det kommende gudsriket: ”the end is much more than the beginning.”⁴²⁷

Vektleggingen av gudsrikets nyskapende karakter har også betydning for menneskesynet. Det at skaperverket først fullendes i det kommende gudsriket, betyr at mennesket også er på vei mot denne fullendelsen. ”[C]reation is not yet finished, and has not yet reached its end.”⁴²⁸ Mennesket er således på vei mot gudsriket, der det skal bli virkelig menneskeligjort. Hva denne nyskapingen konkret går ut på kan – slik jeg leser Moltmann – sammenfattes i to punkter:

⁴²⁵ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 265.

⁴²⁶ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 264.

⁴²⁷ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 264.

1. Frigjørelse fra synden.
2. Frigjørelse fra lidelse og død.

Som jeg har vist i omtalen av soteriologien, henger det andre punktet nært sammen med frigjørelsen fra synden, jmf. Moltmanns påstand om at ”dødens lønn er synden”. Kombinasjonen av disse to punktene medfører, hos Moltmann, at mennesket i gudsriket skal bli virkelig skapt i Guds bilde (*Imago Dei*). ”The true likeness to God is to be found, not at the beginning of God’s history with mankind, but at its end.”⁴²⁹

Men det er ikke slik at denne tolkningen av gudsriket kun får betydning for menneskesynet. Det er også slik at gudsrikets nyskapende karakter får en transformativ betydning for den treenige Gud. Moltmann taler ikke kun om hvordan Jesus vil åpenbare seg i gudsriket, men om hvem Jesus *vil bli*. ”Jesus is recognized in the Easter appearances as what he really will be.”⁴³⁰ Moltmanns påstand kan forstås i lys av hans relasjonsorienterte trinitariske gudsbilde, der Gud i gudsriket kommer i en ny relasjon både til mennesket og resten av skaperverket, relasjoner som vil ha en påvirkningskraft også på guddommen. For hos Moltmann er Gud først og fremst den Gud som kommer, med ”future as his essential nature”.⁴³¹

I Moltmanns konsepsjon fremstår håpet om allforsoning – apokatastasis panton – som helt sentralt. Dette betyr at han hevder at alle mennesker, selv denne verdens mest grufulle overgripere, skal bli frelst til slutt (dog skal de gjennom en renselsesprosess i Guds dom). Håpet om allforsoning er avgjørende for Moltmanns gudsbilde: ”If we were to surrender hope for as much as one single creature, for us God would not be God”.⁴³² Gudsriket er imidlertid ikke kun for Gud og mennesket, da Moltmann opererer med en kosmisk eskatologi⁴³³ der hele skaperverket skal nyskapes. Dette får videre betydning for Moltmanns forestillinger hva gjelder gudsrikets relasjonelle karakter. Mennesket skal i gudsriket være i relasjon med Gud, medmennesker og resten av skaperverket:

⁴²⁸ Moltmann, J. *God in Creation*. (1993) [1985], s. 196. Se også Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 265. For å understreke at gudsriket bringer noe nytt – som skapelsen peker frem mot – gjør Moltmann bruk av et sitat fra det nest siste kapitlet i bibelen: ”Se, jeg gjør alle ting nye” (Joh. Åp. 21:5).

⁴²⁹ Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], s. 225.

⁴³⁰ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 85.

⁴³¹ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 141.

⁴³² Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 132.

⁴³³ Se Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], ss. 257-320.

And yet even the kingdom of God is still not itself ‘the integral hope for Christians’. For human history is embedded in nature, on which it is dependent and from which it lives. Consequently cosmic eschatology’s symbol of the new creation of all things is more integral than the historical symbol ‘the kingdom of God’. We shall see that there can be no historical eschatology without cosmic eschatology, just as there is no personal eschatology without the transformation of the cosmic conditions of the temporal creation.⁴³⁴

Hva gjelder gudsforholdet og de mellommenneskelige relasjonene i etterlivet, er det vesentlige likheter mellom prestene og Moltmanns konsepsjon. Det er ikke slik at forholdet til Gud og medmennesker er et av flere aspekter ved etterlivet som håpet retter seg mot, for begge steder er det snarere slik at håpsforkynnelsen nettopp tar utgangspunkt i disse relasjonene. Til felles for de ulike kategoriene som i denne sammenheng faller inn under betegnelsen etterlivet, som himmelen, det evige livet, oppstandelsen og gudsriket, er at det vises til en tilværelse som er Guds og hvor håpet knyttes direkte an til selve relasjonen med Gud. At prestene konsentrerer seg om menneskets relasjon til Faderen og Sønnen, mens Moltmanns gudsbilde er gjennomført trinitarisk – der også relasjonene innad i triniteten har avgjørende betydning – forhindrer ikke at både prestene og Moltmann har dette relasjonelle aspektet til felles.

Det er vanskeligere å konkludere med henhold til Moltmanns syn på eventuelle relasjoner mennesker i mellom i etterlivet. Flere prester vektlegger mellommenneskelige relasjoner i stor grad, og åtte prester uttrykker et håp om å møte sine kjære igjen i det hinsidige. Hvordan Moltmann stiller seg til et slikt håp, krever en redegjørelse. For Moltmann er det avgjørende at gudsriket innbefatter noe ”vesentlig nytt” i forhold til skapelsen, men samtidig at det er en videreføring av menneskets dennesidige liv. I denne sammenheng kombinerer Moltmann læren om legemets oppstandelse med fokuset på sosiale konstellasjoner i etterlivet:

The bodily existence of human beings always means a social existence among other things, for its sensuous quality is also its capacity for communication. The horizon of ‘the resurrection of the body’ spans not merely the bodiliness of the individual person but sociality too. It is the community between human beings that will be raised and transfigured in the light of God, not the isolated and private individual soul.⁴³⁵

⁴³⁴ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 132.

⁴³⁵ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 268.

Der Moltmann fastholder læren om legemets oppstandelse, skjer det flere steder i opposisjon til det han kaller den greske forestillingen om sjelens primat.⁴³⁶ Et av hovedpoengene til Moltmann er i denne sammenheng at forestillingen om sjelens primat, hvis den kombineres med kristen tenkning, fører til en kristendom som blir verdensfjern. Begrunnelsen er at en slik tenkning tillegger legemet, eller jordmennesket, sekundær verdi i forhold til sjelen. En slik tenkning fører videre – ifølge Moltmanns kritikk – til at individet og sjelen tillegg større verdi enn legemet og fellesskapet. Av den grunn understreker Moltmann i sitatet ovenfor, at legemets oppstandelse innbefatter et sosialt aspekt i tillegg til det individuelle aspektet. Ved å kombinere det individuelle og det sosiale aspektet, kan det enkelte steder virke som om Moltmann hevder at mennesker skal ”møte sine kjære igjen” i etterlivet:

Hope for the resurrection of the body is not merely a hope for the hour of death; it is a hope for all the hours of life from the first to the last. It is directed, not towards a life ‘after’ death, but towards the raising of this life. If the whole human being is going to rise, he will rise with his whole life history, and be simultaneous in all his temporal Gestalts, and recognize himself in them. What is spread out and split up into its component parts in a person’s lifetime comes together and coincides in eternity, and becomes one.⁴³⁷

Moltmann hevder at det evige livet er et liv i fellesskap med Gud, medmennesker og naturen, at døden ødelegger disse fellesskapene, men at denne ødeleggelsen og isolasjonen ”kanselleres”⁴³⁸ ved oppstandelsen. Disse påstandene må ses i sammenheng med sitatet ovenfor, der oppstandelseshåpet innbefatter ”hele menneskets livshistorie”. Det er da vanskelig å se for seg hvordan mennesket skal gjenkjenne seg selv og sin livshistorie uten samtidig å leve i fellesskap med mennesker hun har hatt kjær i det dennesidige. For så lenge Moltmann hevder at det dennesidige livet, som er gjennomført relasjonelt, skal gjenkjennes i det evige livet som også er gjennomført relasjonelt, går han langt i retning av å hevde at mellommenneskelige relasjoner som har eksistert i det dennesidige også skal eksistere i det hinsidige. Hvordan dette konkret skal arte seg, kommer ikke Moltmann nærmere inn på. Det som imidlertid synes klart, er at Moltmann teologi ikke motsier, men derimot til en viss grad støtter de prestene som i andaktene hevder at avdøde og pårørende skal møte hverandre igjen i etterlivet.

⁴³⁶ Moltmann, J. *God in Creation* (1993) [1985], ss. 247-255. For en grundigere og mer utførlig gjennomgang av Moltmanns kritikk av læren om sjelens primat, se Stormark, J. *Kropp og identitet – og håpet om nyskapelse* (2008), ss. 92-110.

⁴³⁷ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], ss. 267-268.

⁴³⁸ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 264.

Som jeg viste ovenfor fant Aggedal i sin undersøkelse at prestene i stor grad forkynte at mennesker skal kjenne hverandre igjen i etterlivet, mens Fog-Nielsen fant minimalt med slik forkynnelse i Danmark. Der Aggedal hevder at disse forestillingene er i overensstemmelse med det evangelisk-lutherske trosoperspektivet,⁴³⁹ vil jeg imidlertid hevde at Moltmann og de prestene som vektlegger at en skal møte sine kjære igjen i etterlivet, har en omtale av etterlivet som tidligere er kritisert innen evangelisk-luthersk homiletiske tradisjon. For homiletikere har tidligere tatt til orde for at en snarere skal ”legge alt i Guds hender” enn å love en salighet til forsamlingen der en skal møte sine kjære igjen. Nå er tidligere forskning på norske begravelsestaler ikke omfattende, og det er eksempelvis store forskjeller mellom mitt materiale og Hafstads samling av begravelsestaler fra 1980 – der prestene ble bedt om å sende inn manuskripter som skulle trykkes i en prekensamling. Det er likevel verdt å merke seg at det er en vesentlig større tilbakeholdenhet hva gjelder det å forkynne at mennesker skal ”møte sine kjære igjen” hos Hafstads utvalgte prester. Og Hafstad har også tidligere advart mot det han hevder er feiltolkninger i begravelsestalene, der presten lover et videre liv til pårørende og avdøde, gjerne ispedd det han mener er folkereligøse forestillinger om å møte sine kjære igjen.⁴⁴⁰ I tillegg siterer Yngve Sagedal teologen og terapeuten Hans Jørgen Holm på at ”den naturlige sorgen og den nødvendige løsrivelsesprosessen kan forrykkes ved at håpet om gjensyn betones”.⁴⁴¹

Det at det finnes åtte prester som går langt i retning av å forkynne et gjensyn i etterlivet, tolker jeg i lys av to trekk ved mitt materiale som også gjenspeiles i Moltmanns teologi. For det første er fokuset på enkeltindividets valg mellom tro og ikke-tro (eventuelt frelse og fortapelse) sterkt nedtonet i andaktene, og for det andre er relasjonelle aspekter dominerende i minneordene, andaktene og Moltmanns teologi. Resultatet blir en forkynnelse som konsentreres rundt de eventuelle relasjonene i etterlivet snarere enn etterlivets mulige frelse og fortapelse i møte med dommens dobbelte utgang. Det er for så vidt mulig at enkelte prester, og også Moltmann, går for langt å spekulere vedrørende den hinsidige tilværelsen. Det er iallfall slik at de åtte prestene som skriver om å møte sine kjære igjen i etterlivet, bryter med den tilbakeholdenheten som tradisjonelt har vært rådende innen protestantisk teologi på dette punkt. Det som uansett er klart, er at disse trekkene henger sammen med

⁴³⁹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 223.

⁴⁴⁰ Hafstad, K. *Kirken og menneskene ved korsveiene* (1978), s. 95.

andaktenes relasjonelle karakter, og også minneordenes og andaktenes store fokus på avdøde og nære pårørende.

7.6.3 Gudsriket som en hinsidig og/eller dennesidig størrelse

I Moltmanns konsepsjon er gudsriket en eskatologisk størrelse, på samme måte som Jesu oppstandelse er en eskatologisk hendelse. Dette medfører at selv om termer som gudsriket og ”evig liv” både er av dennesidig og hinsidig karakter hos Moltmann, er termene primært av hinsidig karakter. For å ta gudsriket som et eksempel, mener jeg med dette at hovedfokuset hos Moltmann er på det hinsidige gudsriket. Mennesket kan også ta del i det evige livet i det dennesidige, men da som et løfte i og med at gudsriket ikke er fullt ut realisert i denne verden som fremdeles preges av døden og synden (jmf. skillet mellom ”løfte” og ”world-event”). Denne eskatologiske orienteringen har ført til at Moltmann er kritisert for ikke å tillegge det dennesidige tilstrekkelig teologisk verdi.⁴⁴² Moltmann forsøker imidlertid å imøtekomme kritikken av sin eskatologiske forståelse ved å ta avstand fra en eskatologisk orientering som medfører at meningen med dette livet forringes. En slik teologisk holdning til denne verden kaller han sågar for ”religiøs ateisme”, da den i sin verdensforakt også benekter Gud som skaper:

The thought of a life after death can cheat us of the happiness and the pain of this life, so that we squander its treasures, selling them off cheap to heaven. In that respect it is better to live every day as if death didn't exist, better to love life here and now as unreservedly as if death really were "the finish". The notion that this life is no more than a preparation for a life beyond, is the theory of a refusal to live, and a religious fraud. It is inconsistent with the living God, who is a "lover of life". In that sense it is religious atheism.⁴⁴³

I *Theology of Hope* stiller Moltmann det samme spørsmålet om forholdet mellom nåtiden og fremtiden, og selv om svaret ligner sitatet fra *The Coming of God* – er svaret mer bastant hos den unge Moltmann. I forbindelse med en omtale av Guds løfter, og håpet som springer ut av disse, sier han: ”Does this hope cheat man of the happiness of the present? How could it do so! For it is itself the happiness of the present.”⁴⁴⁴ Det sentrale poenget er imidlertid det samme gjennom hele Moltmanns forfatterskap: eskatologien har, nettopp i kraft av å gi mennesket et fremadskuende

⁴⁴¹ Sagedal, Y. S. ”Har prester noe å si om livet etter døden?”, s. 17. Sagedal har imidlertid ingen litteraturhenvisning til Holm i teksten.

⁴⁴² Se Mattes, M. C. *The Role of Justification in Contemporary Theology* (2004), s. 86. og s. 96.

⁴⁴³ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 50.

⁴⁴⁴ Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 32.

håp, kraft i seg til også å fornye nåtiden.⁴⁴⁵ Hva gjelder oppstandelsen, gir den mennesket håp for dette livet nettopp ved å være et håp for etterlivet. ”The resurrection hope makes people ready to live their lives in love wholly, and to say a full and entirely Yes to a life that leads to death”.⁴⁴⁶ I møte med døden er det dermed i kraft av å være et håp som sprenger dødens grenser, at Moltmann også taler om det evige livet som en dennesidig størrelse. I *The Way of Jesus Christ* spør han retorisk: ”What is ‘eternal life’, if natural death remains?”⁴⁴⁷ Og, i møte med sørgende som har mistet en av sine, hevder han at håpet om det evige liv har en positiv innvirkning på selve sorgprosessen: ”If death is not the end, then the grief and the mourning do not have to be endless either”.⁴⁴⁸

Hva gjelder tolkningen av begreper som evig liv, oppstandelse og gudsriket, har Moltmann og hovedvekten av prestene det til felles at disse begrepene tolkes i lys av et håp for etterlivet. Det hinsidige har således forrang som håpsbærende element, men begrepene kan – nettopp fordi de bærer med seg et fremadskuende håp – ha betydning også for det dennesidige livet. Hverken hos Moltmann eller hos prestene finnes en entydig dennesidig omtale av begreper som oppstandelse og evig liv. Da Moltmann også kritiserer en entydig hinsidig tolkning av disse begrepene, ved å hevde at denne vektleggingen vil føre til en verdensfornektende teologi som i siste instans er ”religiøs ateisme,” kommer han imidlertid i opposisjon til de prestene som taler om dette livet kun som en overgang til etterlivet. Eksempel på en slik forkynnelse finnes, som nevnt ovenfor, i andakt 19 der det gjennomgående temaet er at livet er en ”seilas mot evigheten”. Det må imidlertid understrekes at en slik forkynnelse er sjelden i materialet.

Hva gjelder forholdet mellom en hinsidig og en dennesidig vektning av begreper som evig liv, virker de norske prestene å samstemme med sine svenske og finlandssvenske kolleger da Aggedal i sin undersøkelse finner at alle prestene som bruker termen evig liv knytter dette begrepet opp mot et etterliv.⁴⁴⁹ Fog-Nielsen kommer også inn på dette temaet i sin populærvitenskapelige danske undersøkelse, men hans materiale virker å være mer sammensatt. Etter en kort beskrivelse av eksistensteologien representert ved

⁴⁴⁵ I 1964 skrev han: ”From the first to last, and not merely in the epilogue, Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present.”

Moltmann, J. *Theology of Hope* (1993) [1964], s. 16.

⁴⁴⁶ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 66.

⁴⁴⁷ Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 169.

⁴⁴⁸ Moltmann, J. *The Coming of God* (2004) [1995], s. 125.

⁴⁴⁹ Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning* (2003), s. 206.

P. G. Lindhardt, hevder han: ”I de mange begravelsestaler siges der ikke ret meget om oppstandelse og evigt liv.”⁴⁵⁰ Dette utsagnet blir senere nyansert, eller direkte motsagt, i og med at han hevder at utsagnene om evig liv er ”meget forskellige og afspejler hele den teologiske bredde, der findes i folkekirken”.⁴⁵¹ Slik jeg tolker Fog-Nielsen, hevder han uansett at de danske prestene, i større grad enn Aggedal og mine prester, har en forkynnelse som er påvirket av eksistensteologiens vektlegging av en presentisk eskatologi. Dette kan både bety at begreper som oppstandelse og evig liv tolkes som dennesidige størrelser, og en generell varsomhet mot å forkynne ”for mye” eller ”for direkte” om hva som eventuelt måtte hende etter døden. Jeg pekte på den samme tendensen hva gjelder det å møte sine kjære igjen i etterlivet, der de norske, svenske og finlandssvenske prestene forkynte dette i større grad enn de danske prestene.

Det er vanskelig å konkludere med henhold til hva denne ulike forkynnelsen mellom skandinaviske prester kan skyldes. Og jeg vil også ta visse forbehold ovenfor Fog-Nielsens undersøkelse som, selv om den med 927 begravelsestaler har det klart største materialet, likevel ikke er like systematisk gjennomarbeidet som Aggedals undersøkelse. I den grad Fog-Nielsen har rett i sin antagelse, vil jeg likevel antyde at ulikhetene kan skyldes en sterkere eksistensteologisk påvirkning i deler av dansk kirkeliv, enn hva som har vært gjeldende i Norge og Sverige. Et snaut halvår før Hallesbys berømte radiotale 25. januar 1953, holdt P. G. Lindhardt et foredrag om det evige liv på Askov Højskoles efterårsmøde. Og mens helvetesdebatten dominerte kirke debatten i Norge, diskuterte danskene temaer som oppstandelse og evig liv etter følgende utsagn:

Vi ved ikke hva opstandelse er; vi har ikke den svageste forestilling derom. (...) Opstandelsestro er ikke fremtidstro, men Gudstro, er ikke et forsøg at redde sig en tilværelse ud over den, som er os beskåret, men er just vor erkendelse af, at vi ingen anden tilværelse har end den, Gud har undt os. (...) Det siges og skrives ofte, at den kristne tro på det evige liv er udtryk for svaghet, at den er opsprunget af nogle menneskers svigtende evne til at bære livets kår, som de nu engang er, og at de derfor må søge at etablere sig en tilværelse ude i fremtiden. Jeg tror at den anklage er aldeles rigtig, i alt fald så langt som forkyndelsen af det evige liv er knyttet sammen med sjælens udødelighed, almenreligiøst gensynshåb eller mere eller mindre bestemte forestillinger om, hvad opstandelse er”.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel* (2006), s. 45.

⁴⁵¹ Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel* (2006), s. 50.

⁴⁵² Lindhardt, P. G. 14. september 1953. Sitatet er hentet fra: Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel* (2006), s. 44.

Bortsett fra likheten mellom Lindhardt og Moltmann hva gjelder kritikken av forestillingen om sjelens udødelighet – en forestilling som for øvrig ikke uttales eksplisitt noe sted i andaktene – er forskjellen mellom de to teologene markant hva gjelder tolkningen av begrepet evig liv. Der Lindhardt mener at forkynnelse av et evig liv er et uttrykk for svakhet og at oppstandelsestro ikke er fremtidstro, hevder Moltmann det motsatte: at oppstandelsen nettopp er den eskatologiske hendelsen som skaper fremtidstroen, en tro som gir håp ut over dette livet og som samtidig medfører at sørgende mennesker kan gå inn i en sunn sorgprosess.

I antologien *For festens skyld* har Eva Meile en artikkel om begravelsestaler, der hun kritiserer ”den eksistensteologiske busk, der består i at fortolke oppstandelsen udelukkende i dennesidig betydning.”⁴⁵³ I den grad danske prester er påvirket av Lindhardts og andre eksistensteologers tolkning av det evige liv, kan Meiles kommentar leses som en kritikk nettopp av disse prestene. Hun fortsetter: ”Hvor utmärket dette end kan være i en almindelig søndagsprædiken, vil det virke nærmest grotesk i en begravelsestale.”⁴⁵⁴ Det er nærliggende å tolke det Meile anser som ”grotesk” her i sammenheng med at en begravelsestale holdes til pårørende som har nylig har mistet en av sine. De pårørende fokuserer i denne situasjonen som regel primært på ”den andres/avdødes død” – og først sekundært på ens egen død. Det motsatte kan tenkes å være tilfelle i en alminnelig søndagspreken, og Meile kritiserer i sitatet ovenfor da heller ikke prester som holder eksistensteologisk inspirerte prekener i slike sammenhenger.

Slik jeg tolker materialet, henger de norske prestenes hinsidige tolkning av begreper som evig liv og oppstandelse nært sammen med deres gjennomførte relasjonsorienterte forkynnelse. I møte med sørgende som har mistet en av sine, benytter således ikke de norske prestene en presentisk eskatologi for å forkynne håp til etterlatte. Eller, mer presist, i den grad en presentisk eskatologi aktualiseres i andaktene er det, som hos Moltmann, i forlengelsen av – og ikke i kontrast til – en forkynnelse om etterlivet. På dette området har de norske prestene dermed mer til felles med Moltmann enn Lindhardt og Bultmann.

⁴⁵³ Meile, E. ”Begravelsestaler”, i *For festens skyld* (1990), s. 113.

⁴⁵⁴ Meile, E. ”Begravelsestaler”, i *For festens skyld* (1990), s. 113.

7.7 Hvem forkynner hva om etterlivet?

Som redegjort for ovenfor har de aller fleste prestene med en omtale av etterlivet i andaktene. De syv prestene som ikke omtaler etterlivet er alle menn, og fem av dem kommer fra Oslo bispedømme. Disse tallene kan de sees i sammenheng med det gjennomgående trekket ved andaktene; at prestene fra Agder og Telemark har en mer ordrik forkynnelse på dette punkt enn prestene fra Oslo bispedømme. Med dette mener jeg at omtalen av etterlivet generelt får noe mer plass, samt at bildene på etterlivet er mer varierte, hos prestene fra Agder og Telemark. De sentrale begrepene som er presentert ovenfor, ”himmel”, ”evig liv” og ”oppstandelse” fordeler seg slik i forhold til variablene kjønn og tjenestested:

	Himmel (13)	Evig liv (20)	Oppstandelse(13)
Oslo (22)	5 %	36 %	36 %
Agder og Telemark (28)	43 %	43 %	18 %
Kvinner (11)	36 %	73 %	45 %
Menn (39)	23 %	31 %	21 %

Prosentandel av 50 prester: 11 kvinner og 39 menn, hvorav 28 fra Agder og Telemark bispedømme og 22 fra Oslo bispedømme.

Variasjonen mellom kvinnelige og mannlige prester er for små til at funnene peker i en bestemt retning, selv om det må sies at kvinnene gjennomgående er godt representert hva gjelder bruken av de tre begrepene generelt og ”evig liv” spesielt. Forskjellene er mer interessante hva gjelder tjenestested. Prestene fra Oslo bispedømme benytter hovedsakelig begrepene ”oppstandelse” og ”evig liv” for å vise til etterlivet, mens det kun er en prest fra Oslo bispedømme som bruker begrepet himmel. Og prestene fra Agder og Telemark bispedømme bruker hovedsakelig begrepene ”himmel” og ”evig liv”, mens et mindretall omtaler menneskets ”oppstandelse” i et mulig etterliv. Forskjellene mellom bispedømmene er markant hva gjelder begrepet himmel, da 12 av 13 prester som bruker begrepet ”himmel” er fra Agder og Telemark bispedømme, hvilket tilsvarer 43 % av prestene i dette bispedømme.⁴⁵⁵

Det er nærliggende å lese denne forskjellen mellom prestene i Oslo bispedømme og Agder og Telemark bispedømme, i sammenheng med hva som kan kalles ”den

⁴⁵⁵ På dette punkt er det også en markant forskjell mellom ulike utdanningsinstitusjoner, da samtlige prester som bruker begrepet himmel har hele teologiutdannelsen enten fra MF eller Mhs. Det må dog understrekes at de åtte prestene som har hele eller deler av utdannelsen fra TF, alle har tjenestested i Oslo bispedømme.

pietistiske arv” på Sørlandet.⁴⁵⁶ Dette medfører at prestene i Agder og Telemark forkynner til en forsamling som de kan anta er mer fortrolig med en tradisjonell himmelforkynnelse.

Prestene som har en eksklusiv håpsforkynnelse foretar et skille mellom ”troende” og ”ikke-troende” der det forkynnes over temaer som himmel og evig liv, mens prestene som har en inklusiv forkynnelse om etterlivet ikke omtaler et slikt skille. Dette betyr ikke, som jeg understreket ovenfor, at den inkluderende gruppen har en apokatastasisforkynnelse mens den eksklusive gruppen har en tydelig forkynnelse av dommens dobbelte utgang (der mennesket dømmes til frelse og fortapelse). En slik lesning vil i de fleste tilfeller medføre en overfortolkning av til dels knappe og vage formuleringer. Det er likevel slik at disse formuleringene sier noe om hvem håpsforkynnelsen rettes mot: om håpet om etterlivet forkynnes til hele forsamlingen eller til bestemte grupper som ”troende” eller kristne”.

Følgende tabell, som tar for seg håpsforkynnelsen i forbindelse med etterlivet, deler prestene inn i forhold til kjønn og utdanningsinstitusjon.

	Inklusiv Håpsforkynnelse (20 prester)	Eksklusiv håpsforkynnelse (23 prester)	Ingen omtale av etterlivet (7 prester)
Oslo bispedømme	59 %	18 %	23 %
Agder og Telemark bispedømme	25 %	68 %	7 %
Kvinner	55 %	45 %	0 %
Menn	36 %	46 %	18 %

Prosentandel av 50 prester: 11 kvinner og 39 menn, hvorav 28 fra Agder og Telemark bispedømme og 22 fra Oslo bispedømme.

Her er det en markant forskjell mellom prestene i de ulike bispedømmene, selv om det må minnes om at det innenfor den eksklusive håpsforkynnelsen om etterlivet finnes mange milde og antydende formuleringer. En klar overvekt av prestene fra Oslo

⁴⁵⁶ Med den ”pietistiske arv” (pietisme, lat: *pietas* = fromhet) menes henvisning til vekkelseskristendom med fokus på personlig fromhet og livsførsel. For en mer utførlig redegjørelse for den pietistiske arv på Sørlandet, se eksempelvis Seland, B. ”Sørlandspietismen som sosialt prosjekt” (2002).

bispedømme som omtaler etterlivet, har en inklusiv håpsforkynnelse. Og en klar overvekt av prestene fra Agder og Telemark bispedømme har en eksklusiv håpsforkynnelse. De kvinnelige prestene fordeler seg relativt likt i de to gruppene, noe som også er tilfellet hos de mannlige prestene. Denne forskjellen mellom bispedømmene er for øvrig et av hovedtemaene i den analytiske oppsummeringen i kapittel 8.

7.8 Sammenfatning

På et overordnet plan vil jeg påstå at prestene har en sterk forkynnelse av etterlivet, i og med at kun syv prester ikke har en slik forkynnelse i materialet. Og ingen prester uttaler seg avvisende til forestillinger om et liv etter døden. Jeg har vist at prestene benytter sentrale kristne begreper som ”himmel” og ”evig liv” i forkynnelsen, og at disse begrepene i all hovedsak tolkes som hinsidige størrelser. Forkynnelsen om etterlivet er, med noen få unntak, kortfattet. Og forkynnelsen fokuserer hovedsakelig på de relasjonelle aspektene ved etterlivet; forholdet til Gud og forholdet til medmennesker. Åtte prester forkynner på ulike måter at en skal møte sine kjære igjen, en forkynnelse jeg har tolket i overensstemmelse med Moltmanns teologi, men som et brudd med synspunktet til norske homiletikere som Karl Hafstad.

Teologiske begreper som kan tenkes å bli oppfattet som tunge eller problematiske, som Guds dom, dommens dobbelte utgang og fortapelse, er enten sporadisk omtalt eller helt utelatt i materialet. På dette punkt er det store forskjeller mellom forkynnelsen og Moltmanns forfatterskap, da eksempelvis forestillingen om Guds dom er avgjørende for hans konsepsjon.

Det er store forskjeller mellom prestene med henhold til hvem de forkynner et håp om etterlivet til. 20 prester har en inklusiv håpsforkynnelse om etterlivet mens 23 prester har en eksklusiv håpsforkynnelse. Og her er det store forskjeller mellom bispedømmene: prestene fra Oslo forkynner hovedsakelig et inklusivt håp for etterlivet, mens prestene fra Agder og Telemark hovedsakelig forkynner et eksklusivt håp. Det er også verdt å merke seg håpsforkynnelsen i størst grad er eksklusiv nettopp i forbindelse med etterlivet. Flere prester som har en allmenn (og inklusiv) forkynnelse om Gud som skaper, og også tilknyttet korshendelsen, går eksempelvis fra et ”inkluderende vi” til et ”kristent vi” i omtalen av etterlivet. De prestene som forkynner et eksklusivt håp for etterlivet, har en forkynnelse som skiller seg fra Moltmanns teologi.

8: Analytisk sammenfatning og konklusjon

I de foregående kapitlene har jeg analysert minneordene og andaktene i dialog med Moltmanns teologi, med utgangspunkt i hovedtemaene Gud, mennesket, døden og etterlivet. På bakgrunn av denne analysen vil jeg nå foreta en analytisk sammenfatning og konklusjon av undersøkelsen. Forholdet mellom denne analytiske sammenfatningen og de foregående kapitlene er todelt. Med dette mener jeg at jeg vil ta utgangspunkt i de tidligere analysene, men samtidig også ta stilling til hvordan prester *bør* forkynne håp i Den norske kirkes gravtaler. I denne sammenheng er det nødvendig å minne om at jeg stadig følger Don Brownings praktisk-teologiske modell: Tidligere har jeg med utgangspunkt i gravtalene som praksis, analysert disse i lys av Jürgen Moltmanns teologi. Og nå er målet å gi råd til en ny og bedre praksis hva gjelder håpsforkynnelsen i gravtalene til prester i Den norske kirke.

Jeg vil først analysere spor av ulike forsoningslærer i gravtalene (8.1). Som redegjort for innledningsvis er denne analysen plassert her, og ikke i kapittel 4, da den i tillegg til analysen av gudsbildene avhenger av analysen av de andre teologiske hovedkategoriene. Ved å analysere ulike spor av forsoningslærer, sammenfattes sentrale element ved prestenes fremstilling av gudsbilder, menneskesyn, døden og etterlivet, samtidig som vesentlige likheter og forskjeller mellom prestenes forkynnelse og Moltmanns teologi tydeliggjøres. I så måte fungerer denne analysen som en overgang mellom de forrige kapitlene og den kommende konklusjonen.

Deretter foretar jeg en analytisk oppsummering av de viktigste funnene med henhold til variablene kjønn og tjenestested, ved å stille spørsmålet: hvem forkynner hva i gravtalene? (8.2). I større grad enn jeg har gjort avslutningsvis i hvert av de foregående kapitlene, vil jeg nå åpne for mulige forståelser av de viktigste funnene. De metodiske forbeholdene jeg tidligere har redegjort for hva gjelder å generalisere ut fra det aktuelle materialet, medfører at jeg i denne sammenheng vil konsentrere meg om de mest markante variasjonene.

Etter dette besvares undersøkelsens fem forskningsspørsmål (8.3), en besvarelse som kan leses som undersøkelsens konklusjon. Forskningsspørsmålene besvares fra en til

fem. Enkelte tema går igjen i flere av besvarelsene da de er aktuelle for flere forskningsspørsmål.

Avslutningsvis plasseres gravtalene i forhold til det hovedskillet jeg redegjorde for innledningsvis, mellom kerygmatiske og terapeutiske gravtaler (8.4). Jeg vil her med utgangspunkt i materialet konstruere to hovedtyper av gravtaler – ”den kerygmatiske” og ”den terapeutiske”. Begge disse hovedtypene har etter min mening vesentlige mangler der de kommer til uttrykk i sin rendyrkede form. Av den grunn vil jeg avslutningsvis konstruere det jeg anser som en mellomposisjon mellom den kerygmatiske og den terapeutiske gravtalen – ”den velsignende gravtalen”. I denne mellomposisjonen henter jeg inspirasjon fra Westermann, og tradisjonen etter ham, som har en sterk velsignelsesorientert tolkning av kasualiahandling generelt og gravtaler spesielt. Denne tolkningen har tradisjonelt blitt forstått som en induktiv eller terapeutisk tolkning av kasualiahandling. I min konstruksjon av *den velsignende gravtalen* vil jeg imidlertid også trekke inn elementer som tradisjonelt er plassert i den kerygmatiske varianten, som en eskatologisk orientert forkynnelse med utgangspunkt i korshendelsen. I denne konstruksjonen knytter jeg an Moltmanns eskatologisk orienterte håpsteologi. Denne avsluttende typeinndelingen kan leses som et kreativt forslag til hvordan prester bør forkynne håp ved gravferd, og således avsluttes undersøkelsen med det tredje punktet i Brownings praktisk-teologiske modell (som innbefatter at den teoretiske refleksjonen rundt en gitt praksis, skal munne ut i forslag til en ny og bedre praksis).

8.1 Spor av ulike forsoningslærer

Siden Gustav Auléns verk, *Den kristna försoningstanken* (1930), har det innen protestantisk teologi vært vanlig å tale om tre hovedteorier om forsoningen: den objektive, den subjektive og den klassiske forsoningslæren. En fullstendig redegjørelse for disse ulike teoriene vil sprengne rammene for denne undersøkelsen, så nedenfor følger en kort og forenklet introduksjon. For mer utførlige redegjørelser, se eksempelvis Gustaf Auléns *Den kristna försoningstanken* (1930) og den amerikanske teologen Peter Schmiechens *Saving Power* (2005).

I den objektive forsoningslæren har Jesus, ved sin soningsdød for våre synder, forsonet mennesket med Gud. Denne forsoningen har skjedd uavhengig av mennesket, det er således Gud som ble forsonet ved Jesu død, og mennesket kan ved troen få del i frelsen. Den objektive forsoningslæren har en dominerende plass i teologihistorien, den er bibelsk fundert, og det er bred enighet om å fremheve Anselm av Canterbury (1033-1109) som den som har

systematisert læren. I boka *Cur Deus Homo?* utlegger han den objektive forsoningslæren. Menneskets synd krenker Guds ære, og for at mennesket ikke skal straffes for dette må synden sones ved at det utøves satisfaksjon eller æresoppreisning ovenfor Gud. Denne satisfaksjonen utøver Jesus stedfortredende for mennesket.

I den subjektive forsoningslæren trenger ikke Gud å bli forsonet med mennesket, men forsoningen er likevel et sentralt element i og med at mennesket trenger å bli forsonet med Gud. Peter Abelard (ca 1079 – 1142) regnes som den klassiske representanten for denne forsoningslæren. Ved korsdøden åpenbarer Gud ved Jesus den evige kjærligheten for mennesket. Mens forsoningen er objektiv, i betydningen en hendelse utenfor mennesket, i den objektive forsoningslæren, er det motsatte tilfellet her. Hos Abelard skjer forsoningen subjektivt i hvert menneske som får åpenbart gudskjærligheten.

I den klassiske forsoningslæren lever mennesket bundet av onde makter; døden, synden (og djevelen). Gustav Aulén kaller denne læren for den klassiske, med referanser både til bibelsk materiale og kirkefedre som Ireneus. Det er likevel først etter Auléns egen bok, *Den kristna försoningstanken* (1930), at det innen protestantisk teologi har blitt vanlig å kalle denne forsoningslæren klassisk, og å fremstille den som et alternativ til den objektive og den subjektive forsoningslæren. Hos Aulén har ikke mennesket mulighet til å befri seg selv fra de onde kreftene, men ved Kristi gjerning på korset blir mennesket befridd. Sentralt i denne læren er fremstillingen av kampmotivet og seiersmotivet; hos kirkefedrene gjerne med fremstillingen av en djevel som Gud befri mennesket fra, men også med fremstillingen av synden og døden som slike fiendtlige makter.

Det finnes ikke et entydig svar på hvilken forsoningslære som ligger til grunn for de ulike andaktene. For det første må det understrekes at denne tredelingen skjuler store variasjoner innen de ulike forsoningslærene. Og flere teologer benytter seg av andre inndelinger for å kategorisere ulike tolkninger av forsoningen, i denne sammenheng kan det nevnes at Schmiechen benytter seg av ti ulike teorier.⁴⁵⁷ For det andre er det et åpenbart poeng at forsoningslærene er teologiske system som ikke gjenfinnes i korte andakter. Jeg kan finne sitat som ser ut til å helle i retning av en av lærene, men her er det en åpenbar fare for å overfortolke materialet. Begrepene *synd* og *Guds kjærlighet* kan illustrere dette: Da alle de tre forsoningslærene (dog på ulike måter) vektlegger at menneskets synd hindrer forholdet mellom Gud og mennesket,⁴⁵⁸ kan jeg ikke ta andaktenes formuleringer om menneskets synd til inntekt for eksempelvis den objektive forsoningslæren. Det samme er tilfellet hva gjelder omtalen av Guds kjærlighet. Selv om den subjektive forsoningslæren på en særegen måte fremhever at Gud åpenbarer kjærligheten for mennesket ved Kristi gjerning på korset, er Guds kjærlighet også et sentralt element ved de andre forsoningslærene.

⁴⁵⁷ Se Schmiechen, P. *Saving Power* (2005) s. 11.

⁴⁵⁸ Jeg baserer meg her på Peter Schmiechens fremstilling, se Schmiechen, P. *Saving Power* (2005) ss. 330-333.

På tross av dette vesentlige forbeholdet gir materialet meg likevel grunnlag for å hevde følgende: For det første er det spor av alle de tre ulike forsoningslærene i materialet, og i flere tilfeller spor av ulike forsoningslærer i en og samme andakt. Og for det andre er spor av den klassiske forsoningslæren mest fremtredende i materialet. I det følgende vil jeg vise noen tydelige spor av de ulike forsoningslærene, og jeg repeterer i den sammenheng flere andaktssitat som er gjengitt tidligere (særskilt gjelder dette for tolkninger av Jesu lidelse og død, kapittel 4.4).

Spor av den objektive forsoningslæren finnes i flere av andaktene som beskriver Jesu død ”for våre synder”:

- Den som inviterer deg, er han som faktisk kom til verden for å sone våre synder på korset. Det betyr at når du kommer til han med ditt liv, dine synder og alt som tynger deg, så tar han imot deg. Da er du hos Jesus. Han tar dine synder, og du får evig liv. Du kommer på en måte opp i samme båt som Jesus (andakt 19).
- Vi vet at Jesus gav sitt liv til soning for hele menneskeslektens synd mot Gud (andakt 20).
- Det er miskunn at Han sendte sin Sønn for å bli menneske som oss. – Leve det livet vi skulle levd. – Betale de syndene vi hadde gjort (andakt 26).

I disse tilfellene blir Jesu gjerning på korset fremstilt som en soningsdød for våre synder, et spor som tydelig går i retning av den objektive forsoningslæren. Det må imidlertid understrekes at sitatene som regel er kortfattede og at helhetlige fremstillinger av en objektiv forsoningslære ikke finnes i materialet.

Spor av den subjektive forsoningslæren finnes i denne andakten:

Og Guds kjærlighet er like konkret, livsnær og følbart som kjærligheten vi kjenner oss i mellom. Den ble synlig for oss gjennom et lite barn i ei krybbe, og ble tydelig for oss gjennom en ung manns smerte på et kors! (...) Så er altså Guds kjærlighet identisk med Jesus Kristus. (...) Guds kjærlighet utfordrer oss! Den utfordrer meg i livet her og nå. Den kaller oss til et liv i etterfølgelse, til tro, håp og kjærlighet. Guds kjærlighet bærer oss gjennom livet! (andakt 21)

Her understreker presten at gudskjærligheten tydeliggjøres på korset, samtidig som denne kjærligheten utfordrer menneskene til handling. Det er likevel ikke riktig å hevde at presten rendyrker den subjektive forsoningslæren i andakten, det er snarere tale om spor som kan gå i retning av den subjektive forsoningslæren. Og disse sporene er etter mitt syn mindre tydelig enn hva tilfellet var for den objektive forsoningslæren. Dette er gjennomgående også for andre andakter som i stor grad vektlegger at

gudskjærligheten åpenbares for menneskene på korset. Sporene av subjektiv forsoningslære finnes, men aldri i en rendyrket form der det uttrykkes eksplisitt at forsoningen skjer (”subjektivt”) i menneskene.

De tydeligste tilfellene av spor av forsoningslærer, finnes i forbindelse med den klassiske forsoningslæren. Her er et utvalg:

- Gud sendte sin kjærlighet til jorda i det vesle Jesusbarnet, og det var bare begynnelsen som fullendes i påsken, Jesus dør, kjemper mot det vonde, mot døden, vinn, og slik vinn oss eit håp som tar oss inn i evigheten (andakt 9).
- Herren tok et oppgjør med alt det som er for svært og for stort for oss. Han brøt syndens makt. Alle våre misgjerninger som henger ved oss store og små, og som spinner sitt garn rundt våre liv. Alt vi ikke rår med av egen kraft. Det gjorde Faderen gjennom Sønnen (andakt 31).
- Han var villig til å strekke ut sine armer på korset og dø for oss. Slik at vi kan vite at dødens makt over oss er brutt, og Paulus kan triumfere og si: død hvor er din brodd, død hvor er din seier? (andakt 27)

I disse tilfellene blir Kristus fremstilt som den som seirer over døden, eventuelt over synden og døden. Og mennesket blir befridd fra disse ”onde kreftene”. Begge disse elementene er sentrale ved den klassiske forsoningslæren. Det er imidlertid sentrale funn ved analysen av gudsbilder, menneskesyn og døden ovenfor, og ikke først og fremst disse tre sitatene, som gir meg grunnlag for å hevde at den klassiske forsoningslæren er klart mest fremtredende i materialet. For å vise dette, må jeg kort oppsummere enkelte av hovedfunnene i analysen ovenfor:

1. Lidelsen og døden fremstilles som fiender som står imot både Gud og mennesket, og som blir påført svake/begrensede mennesker. En refleksjon rundt begrepsparet liv/død er dominerende i forhold til begrepsparet synd/nåde (der synden omtales, er det ved korte standardiserte formuleringer).
2. Gud fremstilles som den som vinner over døden, og de fleste prestene henviser i denne sammenheng til korshendelsen. Dette seiersmotivet er en sentral del av prestenes håpsforkynnelse. Også i omtalen av mennesket, står kamp og seiersmotivet i møte med døden sentralt.
3. Der menneskets synd omtales, fremstilles den som en ond kraft mennesket rammes av, og som mennesket kan befris fra i og med Kristi frelsesgjerning. Det påstås ikke at mennesket er ”skyldig” i hverken lidelsen, døden eller synden, men at mennesket rammes av disse onde kreftene.

Alle disse hovedfunnene peker således i retning av den klassiske forsoningslæren. Hva gjelder de to andre forsoningslærene, er materialet mer sammensatt. Det er mange spor i retning av den subjektive forsoningslæren, men jeg kan ikke konkludere med at noen av andaktene har en rendyrket subjektiv forsoningslære. Det er færre spor av den objektive forsoningslæren, men disse er til gjengjeld klarere da Jesu soningsdød ”for våre synder” nevnes eksplisitt.

Moltmann om forsoningen

Siden jeg har redegjort for Moltmanns teologi ovenfor, herunder tolkninger av Jesu lidelse og død, vil fremstillingen av Moltmanns arbeid med forsoningslærene være kortfattet. Det er ikke umiddelbart enkelt å plassere Moltmanns konsepsjon i forhold til den objektive, den subjektive og den klassiske forsoningslæren. Han skriver flere ganger om lærene, blant annet i boka *The Way of Jesus Christ*, men han plasserer seg ikke tydelig i henhold til en bestemt lære. Dette til tross for at kritikken av Anslems variant av den objektive forsoningslæren er gjennomgående i forfatterskapet.⁴⁵⁹ Og Moltmann blir også forstått ulikt av forskjellige teologer hva gjelder forsoningen. I boka *Korsets gåte* (1987) hevder Ole Modalsli at Moltmann innestår for en subjektiv forsoningslære.⁴⁶⁰ Og i boka *Saving Power* (2005) påstår Schmiechen at Moltmann kombinerer elementer fra den klassiske og den subjektive forsoningslæren. Med tanke på i hvor stor grad Moltmann vektlegger at mennesket skal befris fra lidelse og død, vil jeg hevde at analysen av kombinasjonen av den klassiske og den subjektive forsoningslæren er mest saksvarende. En videre drøftelse av Moltmanns forhold til de ulike forsoningslærene faller imidlertid utenfor denne undersøkelsens sikte. To temaer jeg allerede har analysert ovenfor, vil likevel gjentas kort her, da de har betydning for den kommende analysen:

Som jeg har redegjort for ovenfor, innestår Moltmann for påstanden om at Jesus døde ”for våre synder”. Men han hevder samtidig at et ensidig fokus på syndsaspektet ikke får frem vesentlige moment ved Kristi frelsesgjerning. For oppgjøret med lidelsen og døden er like sentralt, eller sågar mer sentralt enn tolkningen av korsdøden ”for våre synder” i Moltmanns konsepsjon. Da lidelsen og døden er makter som mennesket

⁴⁵⁹ Se Moltmann, J. *The Crucified God* (1993) [1972], s. 261 og *The Way of Jesus Christ* (1990) [1989], s. 187.

⁴⁶⁰ Modalsli, O. *Korsets gåte* (1987) ss. 217-218. Modalsli kategoriserer Moltmann (og Barth og Tillich) under betegnelsen ”Andre utgaver av ’subjektiv’ forsoningslære”, da disse teologene ifølge Modalsli følger den liberale teologi ved å avvise eller omtolke soningstanken. Se samme verk, s. 216. En videre drøftelse av en slik kategorisering av Moltmann, Barth og Tillich faller utenfor denne undersøkelsens sikte.

befris fra ved Jesu frelsesgjerning, er Moltmanns teologi her i overensstemmelse med den klassiske forsoningslæren. I denne forbindelse hevder Schmiechen følgende:

[T]he problem is violence and death. Moltmann clearly reflects the post-World War II generation, which is overwhelmed with the powers of evil and death. Sin, forgiveness, and reconciliation are included, but in the face of global violence to humanity and nature, Moltmann wants an inclusive statement of the problem. What emerges, however, as the decisive issue is the modern protest against God based on the ever-increasing cycles of violence and death.⁴⁶¹

I forbindelse med tolkingen av Moltmanns teologi i lys av den klassiske forsoningslæren, trekker Schmiechen i sitatet ovenfor frem ”protesten mot Gud”. Denne protesten, som jeg flere steder har redegjort for ovenfor, medfører at teodicéproblemet er fremtredende i Moltmanns teologi. Enkelt formulert: Det er hovedsakelig Gud, ikke det syndige mennesket, som er ”på tiltalebenken” i og med at spørsmålet er hvordan en god Gud kan tillate denne verdens lidelse og død. Moltmann gir et eskatologisk svar på teodicéspørsmålet med utgangspunkt i korshendelsen der Jesus seirer over (lidelsen og) døden. Også hva gjelder dette eskatologiske svaret, følger Moltmann den klassiske forsoningslæren. Men, som jeg har redegjort for ovenfor, er fremstillingen av *den lidende Gud* en sentral del både av Moltmanns korsteologi generelt, og også i svaret han gir på teodicéspørsmålet. Og det er i denne sammenheng Moltmann henter inspirasjon fra den subjektive forsoningslæren. Dog er jeg enig med Schmiechen i at betoningen av teodicéspørsmålet medfører en vesentlig distinksjon i forhold til den tradisjonelle forståelsen av den subjektive forsoningslæren. Om Moltmanns forståelse av den lidende Gud, skriver han:

In what I have called the basic form of wondrous love, it is God who has been offended and humanity is estranged from God as the guilty part. (...) But in this third version, the tables are turned. It is humanity that is offended and estranged from God by virtue of the immeasurable suffering of the world. The logic that appears in Anselm (...) now takes the form of a moral outrage: either God wants to prevent suffering, but cannot and therefore is powerless, or God can, but does not and therefore is not good. Jürgen Moltmann refers to this human cry against God as a protest atheism.⁴⁶²

Her hevder Schmiechen at Moltmanns betoning av teodicéspørsmålet medfører et skifte fra for eksempel Abelards subjektive forsoningslære, i og med at menneskeheten, i Moltmanns forståelse av den lidende Gud, ikke fremstilles som den skyldige part. Fokuset er snarere på menneskeheten som, i møte med lidelse og død,

⁴⁶¹ Schmiechen, P. *Saving Power* (2005), s. 137.

reagerer moralsk ovenfor Gud. Schmiechen hevder Moltmanns teologi er et glimrende (excellent) eksempel på dette skiftet, der teodicéspørsmålet altså blir et dominerende spørsmål for teologien. Og han hevder også at skiftet har funnet sted i kristen forkynnelse:

Moltmann is an excellent example of the shift to a Christological answer to the problems of suffering and moral evil in the world. In the face of our anger toward God, Jesus represents God's participation in our suffering and death. It is ultimately an appeal to the wondrous love of God for the sake of reconciling us (i.e., those who are alienated from the Creator) to God. While most may not have actually read Moltmann, consider the number of times preachers have made this shift in sermons. When faced with tragedies of life, attention turns to Jesus our co-sufferer and the demonstration of the love of God.⁴⁶³

Det er min påstand at dette skiftet også finnes i andaktene holdt i forbindelse med tilfeller av vond og brå død, der korsdøden – som redegjort for ovenfor – tolkes som en solidaritetserklæring. Det er igjen vesentlig å understreke at det er problematisk å lese ulike forsoningsteorier inn i andaktene, all den tid det etter mitt syn kun finnes spor av dette i materialet. Jeg vil likevel hevde følgende hva gjelder vektleggingen av ulike forsoningsteorier hos Moltmann og i andaktene: Begge steder er den klassiske forsoningslæren, og særskilt kamp-og-seiersmotivet der Gud og mennesket står sammen mot synden, lidelsen og døden, sentral. Moltmanns tolkning av den lidende Gud gjenfinnes hos flere av prestene som tolker korsdøden som en solidaritetserklæring, og jeg leser Moltmann og disse andaktene som eksempler på det skiftet Schmiechen peker på ovenfor. Fremstillingen av korsdøden ”for våre synder” i andaktene, skiller seg imidlertid delvis fra Moltmanns teologi. Det er riktignok gjennomgående at flere av prestene som skriver om menneskets synd, fremstiller synden som en ond makt som påføres mennesket og som Gud befri mennesket fra. Disse prestene fremstiller synden i overensstemmelse med den klassiske forsoningslæren, men uten det ovenfor nevnte skiftet der teodicéspørsmålet står sentralt. Det finnes også tolkninger av korsdøden som går klart i retning av den objektive forsoningslæren, og som således vektlegger syndsaspektet på en måte som ikke gjenfinnes hos Moltmann.

⁴⁶² Schmiechen, P. *Saving Power* (2005), s. 305.

⁴⁶³ Schmiechen, P. *Saving Power* (2005), s. 308.

Norske innspill til debatten om spor av forsoningslærer i gravtaler

Hva gjelder norske begravelsestaler har studiene tatt utgangspunkt i Auléns tredeling. I 1988 besøkte teologen Ingar Seierstad 28 begravelser i Den norske kirke, der han ønsket å kategorisere begravelsestaler etter den ovenfor nevnte tredelingen. Åtte taler hadde ingen spor av forsoningslærer, mens de resterende 20 kunne (tross enkelte ”blandingsformer”) kategoriseres slik: To tilfeller av objektiv forsoningslære, åtte tilfeller av subjektiv forsoningslære og ti tilfeller av klassisk forsoningslære.⁴⁶⁴

Seierstads utgangspunkt er at den objektive forsoningslæren er den ”den mest betydningsfulle av de tre innenfor den vanlige og ortodokse lutherske tradisjon”, hvilket får han til å hevde at det er ”oppsiktsvekkende” at den objektive forsoningslæren nesten ikke kommer til uttrykk.⁴⁶⁵ Senere i artikkelen hevder han imidlertid at vektleggingen av andre teorier enn den objektive forsoningslæren kan skyldes at prestene lar seg presse av folks ønsker:

I og for seg behøver ikke det å være egentlig oppsiktsvekkende om man har som utgangspunkt at prestene lar seg presse av folks ønsker eller er for ”slappe” i sin teologi. Talen om Guds vrede over synden hos den enkelte kan bli for sterk kost ovenfor døden.⁴⁶⁶

Halvar Nordhaug gjengir Seierstads undersøkelse i boka *Våre tider i Guds hånd*. Nordhaug tar visse forbehold med henhold til undersøkelsen, både hva gjelder representativitet og hva gjelder inndelingen som han hevder nødvendigvis må åpne for en forholdsvis stor bruk av skjønn. Likevel antar Nordhaug at det sentrale funnet til Seierstad (at den objektive forsoningslæren ikke er en sentral del av forkynnelsen i gravtaler) medfører riktighet. Nordhaug er kritisk til dette, da han hevder at nettopp den objektive forsoningslæren kan røre ved de pårørende i begravelser:

Gravferden er en terskelopplevelse, ikke bare innenfor den klassiske forsoningslæres begrepspar liv og død. Den åpner også for en (kanskje sjelden?) nærgående konfrontasjon med egne nederlag overfor livets krav. Da kan nettopp den objektive forsoningslæres evangelium om Jesu stedfortredende soning for våre synder, være det budskap som aller mest makter å treffe sentralt i menneskers liv, og røre ved deres gudsforhold.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Seierstad, I. ”Gravtaler i praksis” (1988), s. 533.

⁴⁶⁵ Seierstad, I. ”Gravtaler i praksis” (1988), s. 533.

⁴⁶⁶ Seierstad, I. ”Gravtaler i praksis” (1988), s. 534.

⁴⁶⁷ Nordhaug, H. ”Gravferdstalen” (1997), s. 219.

Nordhaug hevder således at det Seierstad antyder – at prestene er redde for å forkynne den objektive forsoningslæren når pårørende har mistet en av sine – er en frykt prestene ikke trenger å ha. Og da prestene ikke benytter den objektive forsoningslæren i gravtalene, makter de i mindre grad – ifølge Nordhaug – å treffe ”sentralt i menneskers liv”.

Jeg har vanskelig for å sammenligne andaktene i denne undersøkelsen med gravtalene fra 1988, all den tid jeg ikke kan foreta en skjematisk tredeling med henhold til ulike forsoningsteorier. Dette vil som presisert føre til en overfortolkning av sitatene i andaktene. Det jeg imidlertid kan vise til med utgangspunkt i mitt materiale, er spor av ulike forsoningsteorier. Og sporene i mitt materiale går i samme retning som Seierstads undersøkelse hva gjelder den klassiske forsoningslæren, mens mitt materiale skiller seg delvis fra Seierstads undersøkelse hva gjelder de to andre teoriene. Med dette mener jeg at det er klart flest spor av klassiske forsoningslæren i andaktene. I motsetning til Seierstads materiale, finner jeg imidlertid at det er flere klare spor av den objektive forsoningslæren enn den subjektive. Med disse forbeholdene er det likevel slik at hovedfunnet til Seierstad – overvekten av den klassiske forsoningslæren til fordel for den objektive – gjenfinnes i denne undersøkelsen.

Hvorvidt en fokusering på den klassiske forsoningslæren bryter med den ortodokse lutherske tradisjon, som Seierstad hevder, er en debatt som faller utenfor denne undersøkelsens sikte. Det jeg imidlertid vil hevde, er at det er en nær sammenheng med prestenes håpsforkynnelse (slik den er redegjort for i de foregående kapitlene) og sporene som heller i retning av den klassiske forsoningslæren. Dette gjelder fremfor alt kamp og seiersmotivet i andaktene, der prestene i større grad fokuserer på begrepsparet liv/død enn begrepsparet synd/nåde. Dette er også gjeldende i prestenes omtale av menneskets synd, der prestene i stor grad omtaler synden som et onde som pårøres menneske utenfra og som Gud befri mennesket fra.

En nærliggende tolkning av sammenhengen mellom prestenes håpsforkynnelse og vektleggingen av den klassiske forsoningslæren, er at det konkrete dødsfallet som er foranliggende for begravelsen aktualiserer begrepsparet liv/død. En forkynnelse med spor av den klassiske forsoningslæren kan dermed sies å være kontekstuell, i den bestemte betydning at prestene – ved å vektlegge kamp og seiersmotivet i møte med døden – søker å forkynne håp til mennesker som har mistet en av sine.

Det er videre min påstand at en forkynnelse med spor av den klassiske forsoningslæren evner å sammenveve de partikulære livshistoriene og håpsforkynnelsen (les: minneordene og andaktene) på en bedre måte enn en forkynnelse med spor av den objektive forsoningslæren. Med dette mener jeg at kamp og seiersmotiv, som er fremtredende i den klassiske forsoningslærens betoning av begrepsparet liv/død, på en bedre måte enn den objektive forsoningslæren evner å forkynne et håp til de etterlatte som innbefatter et håp for avdøde. Med dette mener jeg ikke at prestene som vektlegger spor av den klassiske forsoningslæren har en mer eller mindre uttalt apokatastasisforkynnelse. I de aktuelle andaktene finnes det både hva jeg har definert som inklusiv og eksklusiv håpsforkynnelse. Det er snarere slik at disse prestene har en forkynnelse som tar utgangspunkt i fellesmenneskelige erfaringer i møte med døden, der det konkrete dødsfallet også aktualiseres i andaktene. Denne kombinasjonen av de partikulære livshistoriene og håpsforkynnelsen finnes ikke i andaktene med spor av den objektive forsoningslæren. For det første har jeg redegjort for at andaktene med spor av den objektive forsoningslæren som hovedregel ikke omtaler avdøde eller nære pårørende. Og for det andre tematiserer disse andaktene begrepsparet synd/nåde i større grad enn begrepsparet liv/død. Fokuset rettes dermed mot de pårørendes behov for syndstilgivelse, og denne forkynnelsen er løsrevet fra de partikulære livshistoriene slik de fremkommer i minneordene. Med andre ord, andaktene med spor av den objektive forsoningslæren er gjennomgående kerygmatiske eller deduktive. At disse andaktene ikke kombinerer evangelieforkynnelsen med de partikulære livshistoriene, henger således sammen den generelle vektleggingen av de partikulære livshistoriene i kerygmatiske eller deduktive begravelsestaler: I slike taler er minneordene av sekundær betydning, da det som kan gi håp til de etterlatte nettopp er evangelieforkynnelsen, herunder syndstilgivelsen.

Der Halvor Nordhaug, som redegjort for ovenfor, hevder at den objektive forsoningslæren er den forsoningslæren som ”aller mest makter å treffe sentralt i menneskers liv”, gir dette etter mitt syn god mening i lys av en teologi som tar til orde for kerygmatiske eller deduktive begravelsestaler. For meg er det imidlertid et ubesvart spørsmål hvorledes slike begravelsestaler makter å møte det Nordhaug selv definerer som begravelsestalenes homiletiske utfordring:

Avdødes biografi og de etterlattes situasjon kan tegnes med sterke farger i minneordene, men er på en måte ”unnagjort” og kan derfor lett forsvinne fra selve

gravferdstalen som gjerne får et mer allment preg. Den homiletiske utfordringen er derfor å bringe de to minneordene i dialog med hverandre, å la teksten møte sin kontekst, uten at tilknytningen virker søkt eller mangler teologisk edruelighet.⁴⁶⁸

Det er min påstand at det nettopp er ved vektleggingen av den objektive forsoningslæren, herunder vektleggingen av begrepsparet synd/nåde, at andaktene får et allment preg i den betydning at avdødes biografi og de etterlattes situasjon blir unnagjort i minneordene. I den grad en ønsker å nærme seg den homiletiske utfordringen Nordhaug skisserer, er det videre min påstand at en vektlegging av den klassiske forsoningslæren – og da særskilt ”kamp og seiersmotivet” og begrepsparet liv/død – i større grad er egnet til dette. I forlengelsen av dette er det saksvarende å vise til at de andaktene som i mitt materiale i minst grad bringer minneordene og andaktene i dialog med hverandre, nettopp er andakter med klare spor av den objektive forsoningslæren.⁴⁶⁹

8.2 Hvem forkynner hva i gravtalene? – en analytisk oppsummering

Jeg har redegjort for forskjeller i forkynnelsen mellom henholdsvis kvinnelige og mannlige prester, og mellom prestene fra de to bispedømmene, mot slutten av hvert av de foregående kapitlene. På grunnlag av denne redegjørelsen vil jeg nå foreta en analytisk oppsummering av de viktigste funnene, og jeg vil også åpne for mulige fortolkninger av disse funnene. Det er nødvendig å lese disse fortolkningene med de forbeholdene jeg redegjorde for i kapittel 1 i mente. Materialet er relativt stort hva gjelder en kvalitativ innholdsanalyse av litterære tekster, og jeg kan til en viss grad generalisere fra prestene i denne undersøkelsen til prester i de to aktuelle bispedømmene. Dette gjelder imidlertid kun til en viss grad, og kun med henhold til markante forskjeller mellom de ulike bispedømmene. Og jeg kan ikke generalisere med henhold til variabelen kjønn, all den tid det kun er 11 kvinnelige prester med i undersøkelsen.

Det klareste funnet, og dette gjelder begge de aktuelle variablene, er at det gjennomgående er store likheter i prestenes forkynnelse. Dette gjelder som redegjort

⁴⁶⁸ Nordhaug, H. ”Gravferdstalen” (1997), s. 215.

⁴⁶⁹ Som en avsluttende kommentar til analysen av ulike forsoningslærer, vil jeg kort nevne at Aulén i tillegg til begrepsparet liv/død benytter begrepsparet velsignelse/forbannelse i sin redegjørelse for den klassiske forsoningslæren. Det virker av den grunn plausibelt å analysere dette begrepsparet i lys av prestenes forkynnelse, all den tid jeg har argumentert for at både ”den velsignende Gud” og spor av den klassiske forsoningslæren er fremtredende i materialet. Dette vil imidlertid etter mitt syn være en for dristig tolkning, all den tid det er vesensforskjell mellom Auléns bruk av begrepsparet velsignelse/forbannelse og begrepet velsignelse slik det brukes i kasualiadebatten.

for ovenfor spesielt i omtalen av døden, men også for omtalen av Gud, mennesket og etterlivet. Den påstand at det er tydelige likhetstrekk i forkynnelsen til ulike ”grupper” av prester, forsterkes etter mitt syn av to andre faktorer.

For det første kan jeg minne om at jeg i undersøkelsen har utelatt flere aktuelle variabler – som prestenes alder og utdanningsinstitusjon. Grunnen til dette er at jeg, med utgangspunkt i mitt materiale og mine forskningsspørsmål, for eksempel ikke har grunnlag for å hevde at prester under 40 år forkynner vesentlig annerledes enn prester over 60 år.⁴⁷⁰ Et unntak fra dette er at de eldre prestene har noe kortere og mer stikkordsmessige manuskript enn de unge prestene, noe som kan tyde på at de eldre prestene talte ”friere fra manus” i de faktiske begravelsene. Dernest var det gjennomgående at variabelen utdanningsinstitusjon ikke gav nye interessante funn, men i høyden sammenfalt med funnene hva gjelder de ulike bispedømmene (all den tid de aktuelle prestene med utdanningen fra Teologisk Fakultet, UiO, har Oslo bispedømme som tjenestested).

For det andre har jeg i kapitlene ovenfor vist at det flere steder er slik at de partikulære livshistoriene, i større grad enn kjønn og tjenestested, legger føringer for prestenes omtale av Gud, mennesket, døden og etterlivet. Et tydelig eksempel på dette er at forkynnelsen er annerledes i tilfeller av vond og brå død, enn i andre og mer ”normale” dødsfall. For å ta omtalen av døden som eksempel, er det dermed slik at det er avdødes livshistorie, mer enn for eksempel variabelen tjenestested, som medfører at døden blir fremstilt som eksempelvis *meningsløs*, som *en fiende* eller i mer positive ordelag. Når det er sagt, finnes det også markante forskjeller mellom prestenes forkynnelse. Jeg vil starte med å presentere de tydeligste forskjellene mellom kvinnelige og mannlige prester, og deretter mellom prester fra henholdsvis Oslo og Agder og Telemark bispedømme.

8.2.1 Kvinnelige og mannlige prester

Kjønn er både den variabelen der det er størst grad av likhet i håpsforkynnelsen, og også den variabelen det knyttes størst usikkerhet til – det lave antall kvinnelige prester tatt i betraktning. Det er av den grunn kun på ett punkt jeg vil hevde at materialet tydelig peker i en retning – og det er at de kvinnelige prestene har en mer relasjonsorientert forkynnelse enn sine mannlige kolleger.

⁴⁷⁰ Et lite forbehold må tas i henhold til denne påstanden, i og med at jeg avsluttet det systematiske arbeidet med variabelen relativt tidlig i prosessen.

I de foregående kapitlene har jeg vist at de kvinnelige prestene i større grad nevner avdøde og pårørende i minneordene. Dette medfører at de kvinnelige prestene i større grad vektlegger de partikulære livshistoriene generelt – og relasjonene mellom avdøde og nære pårørende spesielt – i begravelsestalen. Det må presiseres at også de mannlige prestene i stor grad vektlegger de samme aspektene i forkynnelsen, men det er likevel slik at materialet gir meg grunnlag for å påstå at kvinnes forkynnelse i størst grad er relasjonell på dette punkt.

Også analysen av gudsbildene har vist at de kvinnelige prestene har en mer relasjonell forkynnelse enn sine mannlige kolleger. Jeg har redegjort for at de kvinnelige prestene i større grad omtaler evangeliefortellinger om Jesu jordiske liv, der møtene mellom Jesus og enkeltmennesker (som Nikodemus og Lasarus) står i fokus. Dernest har jeg vist at den tydeligste forskjellen hva gjelder variabelen kjønn, er at de kvinnelige prestene i langt større grad enn sine mannlige kolleger benytter metaforen ”Guds hender”. Denne metaforen, som benyttes til å hevde at Gud bærer mennesker (gjennom livet, døden etc.), benyttes av praktisk talt alle (91 %) kvinnelige prester, mens den benyttes av under halvparten (41 %) av de mannlige prestene. Selv om jeg ikke har grunnlag for å generalisere ut ifra forkynnelsen til 11 kvinnelige prester, som presisert i kap. 1, er det likevel av interesse å se disse funnene i lys av tidligere forskning.

Materialet er i overensstemmelse med tidligere forskning i Norge som viser at kvinnelige prester har en *relasjonsorientert* tilnærming til presterollen, mens mannlige prester har en mer *saksorientert* tilnærming.⁴⁷¹ I prosjektet *Presterollen* som tar for seg det å være prest i Den norske kirke (anno 1989) med særlig henblikk på kjønnsaspektet, hevder teologen Kirsten Almås at den ulike tilnærmingen til presterollen også gir seg utslag i ulik forkynnelse. Mens mannlige prester fokuserer på budskapet som skal forkynnes, går kvinnelige prester ifølge Almås inn i en relasjonell prosess med menneskene det forkynnes til. ”For [kvinnelige prester] synes det m.a.o. viktigst å skape nærkontakt og vise omsorg for mennesker. (...) Det viktigste er å delta i andre menneskers liv.”⁴⁷² Selv om Almås understreker at kontakten med mennesker også er viktig for mannlige prester, konkluderer hun med at mennene har et mer statisk forhold til forkynnelsen, med vekt på bestemte situasjoner og handlinger. Dette gir seg følgende utslag: ”Det ser ut som om de mannlige prestene stiller seg utenfor for så å

⁴⁷¹ Repstad, P. *Den sosiale forankring* (1995), s. 32. Almås, K. m.fl. *Presterollen* (1989), s. 237.

⁴⁷² Almås, K. m.fl. *Presterollen* (1989), ss. 247-248.

formidle til, gi budskapet til, de menneskene de møter”.⁴⁷³ Dette er interessant i vår sammenheng, da denne ulike tilnærmingen til forkynnelsen kan gi seg utslag i at kvinner i større grad enn menn nevner avdøde, pårørende og relasjonene dem imellom.

Boka *Presterollen* gir interessante innspill som kan gi økt forståelse for hvorfor de kvinnelige prestene eksempelvis i større grad nevner avdødes navn i andaktene, men boka er mindre egnet til å øke forståelsen for den ulike vektleggingen av relasjonelle gudsbilder. Dessuten vil jeg påpeke at det ikke umiddelbart er klargjørende å hevde at en teologi er relasjonell. Da teologien befatter seg med tema som relasjonene mellom Gud og mennesker – og også forholdet med mennesker imellom – vil en på et saklig grunnlag kunne hevde at enhver teologi i større eller mindre grad er relasjonell. Når jeg likevel hevder at det relasjonelle aspektet ved forkynnelsen får frem en vesentlig forskjell mellom de kvinnelige og mannlige prestene i denne undersøkelsen, er nøkkelordene *i større eller mindre grad*. Som teologen LeRon Shults m.fl. har påpekt, har teologien – lik andre vitenskaper – gjennomgått ”a turn to relationality”.⁴⁷⁴ Med dette menes at teologer nå i større grad fokuserer på relasjonelle enn substansielle aspekter. Det er et slikt teologisk fokus jeg for det første hevder er gjennomgående for prestene i denne undersøkelsen, og for det andre hevder er mest utbredt hos de kvinnelige prestene. Og det er videre min påstand at dette fokuset er med å forme prestenes håpsforkynnelse. For det første vil en fremhevelse av de partikulære livshistoriene, og forholdet mellom avdøde og nære pårørende, kunne forkynne et håp om at det jordiske livet er av stor verdi. For det andre har jeg vist at de relasjonelle gudsbildene i materialet i stor grad benyttes nettopp i håpsforkynnelsen. Metaforen ”Guds hender” viser dette tydelig, da den brukes til å forkynne et håp om at Gud bærer mennesker gjennom livet og gjennom døden til et mulig etterliv.

Flere teologer har knyttet de relasjonelle og kroppslige aspektene ved teologien generelt, og kristen forkynnelse spesielt, til en ”feminisering” av forkynnelsen og gudsbildene. Enkelt sagt: At forkynnelsen blir mer relasjonell, henger sammen med at det – i protestantiske kirkesamfunn – blir stadig flere kvinnelige prester samtidig som mannlige prester i større grad forkynner i samsvar med sine kvinnelige kolleger. Og hva gjelder gudsbildene, hevdes det at Gud – som tradisjonelt er fremstilt med hva som defineres som maskuline karakterer (eksempel en opphøyet, allmektig hersker) nå også fremstilles med mer feminine trekk (som ømhet, nærhet etc.). Da det således

⁴⁷³ Almås, K. m.fl. *Presterollen* (1989), s. 248.

⁴⁷⁴ Shults, L. *Reforming theological anthropology: after the philosophical turn to relationality* (2003).

hevdes at det er en nær sammenheng mellom flere kvinnelige prester, mer relasjonelle gudsbilder og ”feminine trekk” ved disse gudsbildene, følger en kort analyse med utgangspunkt i Moltmanns teologi.

Det er etter mitt syn åpenbare farer ved en slik analyse av moderne teologi, all den tid jeg finner det problematiske å kalle de nevnte karaktertrekkene henholdsvis feminine og maskuline. Jeg tror likevel at dette er et vesentlig tema i forståelsen av de relasjonelle aspektene ved begravelsestale, aspekter som gjenfinnes i Moltmanns teologi. Jeg har ovenfor redegjort for at hans teologi er gjennomført relasjonell, og i denne sammenheng vil jeg vise til at Moltmann også benytter sitt relasjonsorienterte, trinitariske gudsbilde til å kritisere en patriarkalsk tale om Gud. I boka *God as Father* (1981), redigert av Johannes-Baptist Metz og Edward Schillebeeckx, finnes en artikkel av Moltmann med navn ”The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?”. I denne artikkelen argumenterer Moltmann for at en trinitarisk forståelse av Gud som Far, i det indre trinitariske fellesskapet forstått som Faderen til Sønnen, innbefatter at Faderen har både tradisjonelle maskuline og feminine karaktertrekk. Moltmann henviser til den Ortodokse kirkes forestilling om at ”the Son was made (...) from the womb of the Father (de utero Patris).”⁴⁷⁵ Og han skriver:

If the Son comes forth from the Father alone, then this coming forth must be thought of as both a ”procreation” and ”birth”. But that means that there must be a fundamental change in the father-concept. A father who both *begets* and *gives birth* to his son is no mere male father. He is a motherly father.⁴⁷⁶

På tross av at Moltmann benytter bildet av Gud som den ”moderlige faderen” i sin kritikk av teologisk patrianisme, blir Moltmann selv – av fremtredende kvinnelige teologer som Elizabeth Johnson⁴⁷⁷ og Sally McFague⁴⁷⁸ – kritisert nettopp for å fastholde et patriarkalsk gudsbilde. Argumentet er at Moltmann henter opp feminine eller kvinnelige egenskaper i gudsbildet, men at dette i egentlig forstand blir en kvasi-inkludering da gudsbildet fremdeles er patriarkalsk. I sin avhandling om språk og gudsmetaforer i Den norske kirkes høymesse, *Det liturgiske møte* (2009), hevder Marit

⁴⁷⁵ Moltmann, J. ”The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?” (1981) s. 53.

⁴⁷⁶ Moltmann, J. ”The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?” (1981) s. 53.

⁴⁷⁷ Johnson, E. A. ”The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female” (1984) s. 462.

⁴⁷⁸ McFague, S. *Metaphorical Theology* (1982), s. 173.

Rong (med utgangspunkt i Johnson og McFague) følgende om Moltmanns forestilling om Gud som en moderlig far:

Sett i lys av Moltmanns uttrykk ”den moderlige far” har kvinnen egenskaper, mannen har en kjønnsrolle. Når det å inkludere kvinner blir underforstått i et maskulint gudsbilde – her i egenskap av å være moderlig og ikke i oppgaven som mor, bidrar det til en marginalisering og en befestning av deres ”ikke-posisjon”.⁴⁷⁹

I denne sammenheng vil jeg avstå fra en drøftelse med henhold til hvorvidt en slik kritikk av Moltmanns omtale av Gud som en moderlig far er berettiget.⁴⁸⁰ Det jeg imidlertid vil hevde, er at Moltmanns beskrivelse av Gud som en moderlig far er en treffende beskrivelse av hvordan Gud fremstilles i denne undersøkelsens andakter generelt – og særskilt andaktene til undersøkelsens kvinnelige prester. For her fremstilles Gud med de nevnte egenskapene som tradisjonelt (dog, etter mitt syn, problematisk) regnes som feminine, samtidig som Gud omtales som ”han” og ”far”, men aldri ”hun” eller ”mor”. Denne kombinasjonen av (såkalt) feminine og maskuline karaktertrekk i omtalen av Gud, avhenger av at Gud omtales i relasjonelle kategorier. Dette er tilfellet i Moltmanns trinitariske teologi, og det er også – som redegjort for ovenfor – tilfellet i andaktene. I den grad kritikken mot gudsbildet ”den moderlige far” er berettiget, kan den dermed både rettes mot Moltmanns teologi og andaktene i denne undersøkelsen.

Hva gjelder variabelen kjønn har jeg vist at det gjennomgående er store likheter i forkynnelsen til undersøkelsens kvinnelige og mannlige prester. Den største forskjellen er imidlertid at de kvinnelige prestene har en (enda) mer relasjonsorientert forkynnelse enn sine mannlige kolleger. Dette gjelder både med henhold til omtalen av avdøde og nære pårørende i materialet, og med henhold til bruken av relasjonelle gudsbilder. Hvorvidt den utstrakte relasjonelle forkynnelsen hos denne undersøkelsens prester, henger sammen med at det er stadig flere kvinnelige prester i Den norske kirke (og at mannlige prester i Den norske kirke i større grad forkynner lik sine kvinnelige kolleger), er en interessant observasjon jeg med mitt materiale hverken kan bekrefte

⁴⁷⁹ Rong, M. *Det liturgiske møte* (2009), s. 146.

⁴⁸⁰ Jeg vil likevel vise til at forholdet mellom Moltmann og fremtredende kvinnelige teologer er ambivalent. Jeg har ovenfor vist at Moltmann ble svært overrasket over Dorothee Sölles kritikk av *The Crucified God*. Og hva gjelder hans trinitariske teologi, er det ifølge Moltmann selv ikke slik at teologer som Elizabeth Johnson entydig kritiserer ham på dette punkt. Moltmann hevder faktisk at det motsatte er tilfellet, at Johnson i det aller vesentligste følger hans trinitariske teologi. ”In the feminist theology of the United States, a number of well-known, mainly Catholic, women theologians followed my thinking, for example, Catherine LaCugna and Elizabeth Johnson, because it helped them to think in relationships and networks” Moltmann, J. *A broad place* (2008) [2006], s. 292.

eller avkrefte. Jeg vil imidlertid påstå at det er en nær sammenheng mellom (særlig de kvinnelige) prestenes forkynnelse, Moltmanns trinitariske teologi, og ”the turn to relationality”.

8.2.2 Agder og Telemark og Oslo bispedømme

Variabelen tjenestested gir de klareste funnene hva gjelder ulik (håps)forkynnelse ved gravferd. Det må likevel understrekes at det gjennomgående er store likheter i forkynnelsen til prester fra Agder og Telemark og Oslo bispedømme. Dette er viktig å ha i mente, selv om jeg i det følgende skal fokusere på de klareste forskjellene i forkynnelsen.

Jeg har flere steder i materialet vist at prestene fra Agder og Telemark bispedømme, i større grad enn prestene fra Oslo bispedømme, benytter seg av hva jeg har definert som et teologisk metaspråk. Med dette mener jeg spesifikt teologiske termer, som Guds velsignelse og menneskets synd. Dette leser jeg som et resultat av at prestene fra Agder og Telemark i større grad henvender seg til et ”kristent publikum”, i betydning en forsamling som er inneforstått med disse religiøse termene. Det er også flere andre funn som går i samme retning. I analysen av prestenes fremstilling av *Gud som skaper*, viste jeg at prestene fra Oslo bispedømme – i større grad enn sine kolleger i sør – gjør bruk av hva jeg definerte som ”allmenne gudsbilder”. Med ”allmenne gudsbilder” regnet jeg forkynnelse som kan defineres som en form for ”naturlig åpenbaring” i og med at den tar utgangspunkt i tema (som skaperverket) som ikke er spesifikt kristne. I analysen av menneskesynene i andaktene, har jeg vist at prestene fra Agder og Telemark bispedømme vektlegger betydningen av enkeltmenneskets tro⁴⁸¹ i vesentlig større grad enn osloprestene samt at 16 av 17 prester som omtaler menneskets synd kommer fra Agder og Telemark bispedømme. Og jeg har vist at prestene fra Agder og Telemark bispedømme er de som i størst grad benytter hva jeg har definert som et ”religiøst vi” i gravtalene.

Det er naturlig å tolke disse funnene i lys av ulik religiøs tilhørighet. Hvis Telemark holdes utenfor, er Agder de fylkene i landet som har flest kirkegjengere mens Oslo er det fylket som har færrest kirkegjengere. Med kirkegjengere menes personer som har deltatt på kristent gudstjenesteliv og møtevirksomhet, foruten kirkelige handlinger som

⁴⁸¹ Som jeg redegjorde for ovenfor gjelder ikke dette alle aspekter ved omtalen av troen, men kun omtalen av troen der den tilkjennegis avgjørende betydning for gudsforholdet.

bryllup og begravelse, i løpet av det siste året.⁴⁸² Dette kan være en indikasjon på at befolkningen i Agder er mer fortrolig med kristen trospraksis, og at de eventuelt også i større grad regner seg som troende, enn befolkningen i Oslo bispedømme. Det er nødvendig å ta til dels store forbehold på dette punkt, all den tid en ikke kan slutte fra deltakelse i gudstjenesteliv til den enkeltes trosliv. Det er likevel grunn til å anta at det her er en forskjell mellom befolkningen i de to bispedømmene (igjen holdes Telemark utenfor). Når prestene i Agder således, i større grad enn osloprestene, benytter et kristent metaspråk, vektlegger enkeltmenneskets tro og henvender seg til tilhørerne ”som troende”, kan dette henge sammen med at forsamlingen også i større grad regner seg som troende. En lignende faktor som kan være med å forklare dette funnet, er at den sterke posisjonen kirken (i betydningen Den norske kirke og andre kristne trossamfunn) har i Agder, medfører at både prest og nære pårørende i større grad finner det naturlig å samtale om trosrelaterte tema i den forutgående sørgesamtalen. Dette kan igjen føre til at prestene i større grad kommer inn på disse temaene i gravtalene. Jeg har ikke empiri som kan bekrefte disse tolkningsforslagene, da jeg ikke har opplysninger om de forutgående sørgesamtalene. Jeg vil likevel hevde at et samspill mellom flere av disse tolkningsforslagene – som i kombinasjon med hverandre kan virke selvforsterkende – kan gi økt forståelse for forskjellen mellom særskilt agderprestene og osloprestene. Kort oppsummert: befolkningen i Agder er mer kirkeaktive og regner seg i større grad som troende enn befolkningen i Oslo. Dette, kombinert med kirkens sterke posisjon i Agder, medfører både at de pårørende er mer åpne om trosrelaterte spørsmål, og at prestene er mer åpne både for å spørre om disse temaene og for å skrive om dette i gravtalene.

Forskjellen mellom bispedømmene hva gjelder omtalen av menneskets synd, er av de klareste funnene i materialet. Også omtalen av *etterlivet*, der jeg viste at 12 av 13 prester som benytter begrepet ”himmel” kommer fra Agder og Telemark bispedømme, er et markant funn. Disse funnene kan tyde på at ”den pietistiske arv” fremdeles står sterkt i kristendommen på Sørlandet, og at denne arven er noe av det som skiller kirkelandskapet i de to ulike bispedømmene. For sentrale elementer ved pietismen er nettopp en klar himmelforventning samt en vektlegging av enkeltmenneskets synd (og behov for omvendelse). På dette punkt kan det synes som om denne undersøkelsen skiller seg delvis fra tidligere forskning på sørlandskristendommen. En av hovedkonklusjonene i forskningsprosjektet *Gud på Sørlandet*, er at Gud i stor grad blir

⁴⁸² For ulikheter mellom Agder og Oslo, se kap. 1.2.1

fremstilt som ”en kjærlig Gud” i dagens kristne miljøer på Sørlandet, og at det således har skjedd en forandring i henhold til tidligere tiders forkynnelse om ”en streng Gud”. Dessuten hevdes det at ”[menneskesynet] er blitt mer optimistisk”.⁴⁸³ I denne undersøkelsen har jeg vist at Gud gjennomgående blir fremstilt som kjærlighetsfull i begge bispedømmene, og at Gud gjennomgående fremstilles relasjonelt. Denne undersøkelsen bekrefter således at disse gudsbildene står sterkt i sørlandsprester forkynnelse. Det som imidlertid ikke er tilfellet i denne undersøkelsen, er at disse gudsbildene erstatter en forkynnelse som viser til menneskets synd.

Det er, slik jeg tolker materialet, flere grunner til dette. For det første medfører ikke en omtale av menneskets synd, at Gud omtales som en streng Gud i materialet. Selv der mennesket fremstilles som synder, fremstilles Gud like fullt som ”en kjærlig Gud”. At et såpass stort antall prester omtaler menneskets synd i denne undersøkelsen, kan således henge sammen med at de makter å kombinere dette med et kjærlig gudsbilde. Jeg tror imidlertid også at den spesifikke konteksten – i denne sammenheng forstått som begravelsen – kan øke forståelse for hvorfor menneskets synd blir omtalt i såpass mange av sørlandsprestenes andakter. Jeg har ovenfor redegjort for at et stort flertall av prestene omtaler korshendelsen i forkynnelsen, og at Jesu død og oppstandelse på en særegen måte benyttes i håpsforkynnelsen i møte med døden. At over halvparten av sørlandsprestene omtaler menneskets synd i andaktene, trenger således ikke henge sammen med at de gjennomgående har en forkynnelse der mennesket primært fremstilles som en synder. Slik jeg tolker materialet er det mer plausibelt å påstå at prestene i forkynnelsen gjør nytte av enkelte fastlagte formuleringer i omtalen av korshendelsen, som også innbefatter begrepet synd.⁴⁸⁴ Det klareste eksemplet er formuleringen ”Jesus døde for våre synder”. Uten disse standardiserte formuleringene er det relativt liten omtale av menneskets synd i andaktene. Det er således min påstand at gravferdssituasjonen, der de pårørende på en særegen måte konfronteres med døden, medfører at prestene i stor grad har en korscentrert forkynnelse. I denne korscentrerte forkynnelsen finnes det standardiserte formuleringer der begrepet synd fremgår, uten at dette kan tas til inntekt for at prestene som benytter disse formuleringene

⁴⁸³ Repstad, P. ”En snillere Gud på Sørlandet?”, s. 7. Denne teksten er et bidrag til den populærvitenskapelige boka *Gud på Sørlandet*, der de ulike forskerne viser korte glimt av det de har arbeidet med under forskningsprosjektet ”Gud på Sørlandet”. Det er likevel slik at jeg vil hevde at denne teksten på en tydelig måte viser enkelte hovedfunn i forskningsprosjektet.

⁴⁸⁴ Henriksen og Repstad fant lignende standardiserte formuleringer i boka *Tro i Sør* (2005). Personene som er intervjuet i *Tro i Sør* vektlegger i større grad tema fra langfredag enn påskemorgen, mens prestene i denne undersøkelsen i stor grad tematiserer både Jesu død og oppstandelse. Se Henriksen, J-O og Repstad, P. *Tro i Sør* (2005), ss. 111-112 og ss. 154-155.

gjennomgående har en forkynnelse med fokus på menneskets syndighet. Når dette er sagt, er det likevel en vesentlig forskjell mellom bispedømmene at det nettopp er prestene fra Agder og Telemark – og ikke prestene fra Oslo – som benytter seg av disse standardiserte formuleringene.

Presentasjonen ovenfor har vist at selv om det gjennomgående er store likheter i forkynnelsen om Gud, mennesket, døden og etterlivet, så er det også vesentlige forskjeller i håpsforkynnelsen til prestene i de to bispedømmene. En konklusjon med henhold til forskningsspørsmålene følger nedenfor, men jeg trenger likevel å foregripe deler av denne oppsummeringen for å få frem forskjellene på dette punkt. Hva gjelder den dennesidige håpsforkynnelsen, er det vesentlige likheter mellom bispedømmene. Men hva gjelder den hinsidige håpsforkynnelsen, har hovedvekten av prestene i Agder og Telemark bispedømme en eksklusiv håpsforkynnelse mens prestene fra Oslo bispedømme har en inklusiv håpsforkynnelse. I kap. 7.7 viste jeg at 59 % av osloprestene forkynner et inklusivt hinsidig håp, 18 % forkynner et eksklusivt mens 23 % ikke forkynner om etterlivet. Og i Agder og Telemark bispedømme forkynnte 68 % et eksklusivt håp, 25 % et inklusivt håp mens 7 % ikke forkynner om etterlivet. Av den grunn vil jeg hevde følgende:

Prestene i Agder og Telemark forkynner i hovedsak håp om et hinsidig liv til de troende i forsamlingen, mens prestene i Oslo bispedømme forkynner håp om et hinsidig liv til hele forsamlingen.

Dernest har prestene i Agder og Telemark en sterkere himmelforkynnelse enn hva som er tilfelle for prestene i Oslo. Jeg skal nedenfor oppsummere håpsforkynnelsen i gravtalene med fokus på hva jeg innledningsvis har definert som de teologiske hovedskillene i synet på kasualiahandlinger. Allerede på dette stadiet kan jeg imidlertid fastslå at prestene i Oslo bispedømme holder induktive eller terapeutiske gravtaler, mens prestene i Agder og Telemark i større grad (dog på ingen måte entydig) holder deduktive eller kerygmatiske gravtaler. Dette medfører videre at det er prestene fra Oslo bispedømme som i størst grad har en håpsforkynnelse som ligner Moltmanns håpsteologi.

At prestene i Agder og Telemark i hovedsak forkynner håp til de troende i forsamlingen, mens prestene i Oslo forkynner håp til hele forsamlingen, tolker jeg i sammenheng med de ovenfor nevnte forskjellene mellom befolkningsgruppene i de

ulike bispedømmene. Siden prestene i Agder og Telemark i større grad henvender seg til de troende, omtaler troen i positive ordelag og benytter seg av et kristent metaspråk, er det ikke overraskende at dette får følge for hvem prestenes håpsforkynnelse rettes mot. To kritiske spørsmål – som peker tilbake på hovedskillet i synet på kasualiahandlinger – kan imidlertid stilles til prestene i de ulike bispedømmene: Det er verdt å spørre prestene i Agder og Telemark om de, med sin håpsforkynnelse rettet mot de troende i forsamlingen, makter å forkynne håp til den sammensatte gruppen av pårørende som har mistet en av sine. Og det er verdt å spørre prestene i Oslo bispedømme hvorvidt de med den inklusive håpsforkynnelsen ikke bare forkynner et allment håp, men også et spesifikt kristent håp.

8.3 Konklusjon

I konklusjonen besvares de fem forskningsspørsmålene. I tillegg til analysen av minneordene og andaktene i kapittel 3-7, er den analytiske oppsummeringen av spor av ulike forsoningsteorier og av hvem som forkynner hva i gravtalene, avgjørende for besvarelsen av forskningsspørsmålene. Jeg gjentar kun unntaksvis sitater, kildehenvisninger og spesifikke tallmessige funn i denne konklusjonen.

Forskningsspørsmål 1: Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håpsforkynnelsen?

I det følgende presenteres først skapelsesteologien og deretter korshendelsen i gravtalene og Moltmanns konsepsjon. I Den norske kirkes gravtaler forkynnes det om en kjærlighetsfull Gud som har omsorg for det skapte, som bærer mennesket gjennom livet og som ved korshendelsen gir mennesket et håp i møte med døden.

Et markant gudsbilde i materialet er fremstillingen av Gud som skaper og opprettholder av dette livet. De skapelsesteologiske gudsbildene er gjennomført relasjonelle, og det understrekes at Gud vil ha fellesskap med sine skapninger. Der Gud omtales som skaper og opprettholder av livet, blir naturen, tiden og medmennesker fremstilt som Guds gode gaver – gaver som er til velsignelse for menneskene.

Fremstillingen av Guds gode gaver til menneskene er ett av flere aspekter ved materialet som bekrefter at Gud fremstilles som ”den velsignende Gud” i andaktene. I minneordene har jeg vist at formuleringen ”lyse fred over avdødes minne”, er den formuleringen som flest prester benytter seg av. Dette har jeg tolket dit hen at formuleringen, i kraft av at den fremføres av prester i Den norske kirkes begravelser, faller inn under det utvidede velsignelsesbegrepet som jeg har benyttet i tolkningen av andaktene. Dette samsvarer videre med en overordnet tolkning av minneordene: det å holde minneord om avdøde i begravelser, bekrefter verdien av det skapte – da i form av avdøde som enkeltindivid, og relasjonene mellom avdøde og nære pårørende. Skapelsesteologien i gravtalene kommer dermed, kort formulert, til uttrykk på følgende måte: De partikulære historiene om avdøde fortelles i minneordene, der de lyses fred over avdødes minne, og i andaktene forkynnes det om den velsignende Gud som er skaper og opprettholder av livet.

Som jeg skal komme tilbake til under forskningsspørsmål tre og fire, gir disse gudsbildene hovedsakelig en induktiv og dennesidig håpsforkynnelse. Hva gjelder forholdet mellom fremstillingene av Gud som skaper og korshendelsen, er denne sammensatt. Med dette mener jeg at det i mange andakter både finnes en skapelsesteologisk forankret forkynnelse og en forkynnelse av Jesu død og oppstandelse. Et eksempel som illustrerer dette, er at flere av prestene som benytter velsignelsesbegrepet eksplitt, understreker at korshendelsen nettopp er uttrykk for Guds velsignelse.

Det finnes imidlertid også prester som forkynner hva jeg vil kalle en skapelsesteologisk forankret håpsforkynnelse uten å forkynne om korshendelsen. Eksempler på en slik forkynnelse finnes hos de prestene som tar utgangspunkt i tekster fra GT, særlig davidsalmer. Disse prestene forkynner et ”skapelsesteologisk håp” uten å tematisere at Jesu har seiret over døden påskedagsmorgen. Flere av prestene som forkynner et slikt håp, fremhever at Gud bærer mennesket gjennom livet og også gjennom døden. For meg blir det et ubesvart spørsmål hvordan prestene kan forkynne et kristent håp på tross av døden og destruksjonen, kun ved å benytte skapelsesteologiske gudsbilder. De skapelsesteologiske gudsbildene kan riktignok benyttes for å fremheve at menneskelivet generelt, og avdødes liv spesielt, er av teologisk verdi. Og en slik forkynnelse er verdifull nettopp i kraft av å forkynne et håp for dette livet. Men da destruksjonen er en del av skapelsen – et tema som i høyeste grad aktualiseres i en begravelse med kisten som liturgisk midtpunkt – makter ikke de skapelsesteologiske gudsbildene alene å gi et hinsidig håp i møte med døden.

Det er både likheter og ulikheter mellom skapelsesteologien i gravtalene og Moltmanns skapelsesteologi. Begge steder vektlegges det at Gud i kjærlighet ønsker å ha fellesskap med sine skapninger. Gudsbildene er således gjennomført relasjonelle, selv om Moltmanns teologi er trinitarisk (og skapelsesteologien pneumatologisk) mens prestene kun i marginal grad forkynner om Den Hellige Ånd. Forestilling om at Gud er med-lidende i denne verden allerede fra skapelsen, som er et sentralt element ved Moltmanns skapelsesteologi, finnes kun i et fåtall andakter. I den grad prestene forkynner om den med-lidende Gud, skjer dette hovedsakelig ved en omtale av Jesu jordiske liv og, fremfor alt, ved å forkynne om korshendelsen. Det er likevel av interesse å se at de prestene som forkynner om en med-lidende skapergud, forretter ved tilfeller av vond og brå død.

Det er en markant forskjell mellom de prestene som forkynner et ”skapelsesteologisk håp” uten å tematisere korshendelsen, og Moltmanns skapelsesteologi. Moltmann tolker skapelsen eskatologisk, slik at skapelsen både peker frem mot gudsriket og korset som den avgjørende eskatologiske hendelsen. Det at de prestene som forkynner et slikt håp forretter ved normale dødsfall, er enda et trekk ved materialet som peker i retning av at Moltmanns gudsbilder har mer til felles med gudsbildene som benyttes ved vond og brå død, enn ved normale dødsfall.

Korshendelsen står i en særstilling hva gjelder håpsforkynnelsen i andaktene. Her forkynnes det sentrale elementer ved det kristne håp: at Jesus døde for menneskene, og at menneskene har et håp om evig liv siden Jesu beseiret døden påskedagsmorgen.

Foruten den ”åpne kategorien” jeg redegjorde for tidligere, er det to ulike måter å tolke Jesu lidelse og død på i andaktene: Jesu lidelse og død som solidaritetserklæring og Jesu død ”for våre synder”. Tolkningen av korsdøden som solidaritetserklæring skiller seg fra de andre kategoriene, i og med at Jesu lidelser i forbindelse med korsdøden omtales. Det er flere prester som benytter seg av denne kategorien i tilfeller av vond og brå død, samtidig som disse andaktene har mye til felles med Moltmanns tolkning av den korsfestede Gud – særskilt i *The Crucified God*. Mens lidelsen og døden beskrives som en solidaritetserklæring med relativt lange formuleringer, er tolkningen av Jesu død ”for våre synder” som regel korte standardformuleringer. Selv om også Moltmann tolker korsdøden som en død for menneskenes synder, har jeg argumentert for at prestene som benytter denne kategorien har en teologi som skiller seg fra Moltmanns konsepsjon. Med dette mener jeg at det er med i tråd med Moltmanns konsepsjon å fremheve frelsen fra lidelsen og døden, snarere enn syndstilgivelsen, i en andakt holdt til pårørende som nylig har mistet en av sine. Det må imidlertid understrekes at prestene som benytter denne kategorien i forkynnelsen, har en forkynnelse som bygger på sentrale bibelske tekster og luthersk trostradisjon.

Prestene som forretter i begravelser holdt i forbindelse med vond og brå død, tilkjenner gudsbilder som har klare likheter med Moltmanns konsepsjon hva gjelder vektleggingen av den med-lidende Gud. Både hva gjelder skapelsesteologien og korsteologien i andaktene har jeg redegjort for at det samme ikke er tilfellet med prestene som forretter i begravelser holdt i forbindelse med normale dødsfall. Jeg leser dette trekket ved materialet dit hen at teodicéspørsmålet, som er en sentral del av Moltmanns teologi, også aktualiseres der det er grunn til å tro at de pårørende

gjennomgår en særlig krevende sorgprosess. I disse andaktene er det altså Gud, snarere enn mennesket, som er ”på tiltalebenken”, og det forkynnes at Gud lider med menneskene i det som oppfattes som vanskelig. Hvor klare likhetstrekkene er mellom Moltmanns konsepsjon og andaktene holdt i forbindelse med vond og brå død, er ett av tilfellene der jeg underveis i arbeidet fikk korrigert min forforståelse. Jeg hadde en antakelse om at en slik sammenheng kunne forekomme, men jeg hadde ikke forutsett at andaktene holdt i forbindelse med vond og brå død i så stor grad benytter gudsbilder om den med-lidende Gud, og at dette også innbefatter en tematisering av Jesu lidelse og død.

Mens det er store forskjeller i tolkningen av Jesu lidelse og død i materialet, er det tilsvarende store likheter i forkynnelsen av Jesu oppstandelse. Hendelsen påskedagsmorgen benyttes gjennomgående for å forkynne et håp om at døden er beseiret. Da døden fremstilles som Guds og menneskets største fiende, medfører dette at oppstandelsesmotivet i andaktene – som i Moltmanns konsepsjon og i hovedstrømmen av kristen teologi – på en særegen måte benyttes i håpsforkynnelsen. Ved Jesu oppstandelse forkynner prestene at mennesket kan ha håp om evig liv, da oppstandelsen viser at Gud er sterkere enn døden. Hva gjelder Jesu oppstandelse, har prestene altså det jeg vil kalle en tradisjonell forkynnelse av det kristne håp. Formuleringene er som regel korte, gjerne med henvisning til et bibelvers som 1. Peter 1:3. Og prestene benytter, som i dette bibelverset, som hovedregel begrepet håp eksplisitt i forkynnelsen av Jesu oppstandelse. Prestene har hva jeg vil kalle en tradisjonell kristen håpsforkynnelse der oppstandelsen omtales.

At seiersmotivet (seieren over døden) står sentralt i forkynnelsen av Jesu oppstandelse, og at det understrekes at mennesket ved oppstandelsen blir frigjort fra dødskreftene, er ett av flere trekk ved materialet som peker i retning av den klassiske forsoningslæren. Selv om dette er en sterk forkynnelse av Guds makt, benyttes ikke begrepene ”makt” eller ”allmakt” i denne forbindelse. På samme måte som i skapelsesteologien i andaktene, er det kjærligheten som er det attributtet som i størst grad benyttes i forbindelse med korshendelsen. Og denne gudskjærligheten har klare likhetstrekk med mellommenneskelig kjærlighet hos flere prester, der begge parter påvirkes av hverandre og der det er en åpning for at Gud i sin kjærlighet kan lide. Dette trekket gjenfinnes i Moltmanns forestilling om den passible Gud. Det er således et gjennomgående trekk ved materialet at Gud fremstilles som kjærlig, eller direkte som kjærlighet, og at dette gudsbildet – i større grad enn andre beskrivelser av Gud –

benyttes for å forkynne håp til de etterlatte. Gud fremstilles likevel ofte som mektig; dog ikke ved at prestene benytter dette begrepet, men ved at det forkynnes om hva Gud gjør for menneskene – eksempelvis at Jesus står opp fra de døde og gir menneskene et håp om evig liv. Også i omtalen av den mektige Gud er det således hva Gud *gjør* for menneskene – ikke hva Gud *er* – som vektlegges. På dette punkt fikk jeg justert min forforståelse; ikke fordi et relasjonelt gudsbilde etter mitt syn var overraskende i seg selv, men fordi jeg ble overrasket over hvor gjennomført relasjonelle prestenes gudsbilder faktisk viste seg å være. Og de prestene som går aller lengst i denne retningen, er de kvinnelige prestene som eksempelvis vektlegger evangeliefortellinger om Jesu møte med enkeltmennesker, samt gudsbildet ”Guds hender”.

Prestene fra de to bispedømmene skiller seg delvis fra hverandre i og med at osloprestene i større grad forkynner om Gud som skaper og opprettholder av livet, mens prestene i begge bispedømmene har en korscentrert forkynnelse. I den grad det ut ifra variabelen tjenestested er andre forskjeller av betydning for gudsbildene, er disse også relevante for andre forskningsspørsmål og presenteres av den grunn nedenfor.

Forskningsspørsmål 2: Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?

Jeg har vist at det er to måter å omtale mennesket på i materialet: en partikulær omtale av avdøde og nære pårørende i minneordene, og også i andaktene, og en mer generell omtale av mennesket i andaktene. Selv om det hovedsakelig er den generelle omtalen av mennesket som defineres som menneskesyn, er den partikulære omtalen av enkeltmenneskene også av betydning. Grunnen til dette er at jeg i analysen har vist at partikulære trekk ved enkeltmenneskene som omtales i talene, herunder omtalen av det konkrete dødsfallet, er med å styre den mer generelle omtalen av mennesket og døden i talene.

Avdøde, og også avdødes nære pårørende, får gjennomgående en positiv omtale i talene. Prestene vektlegger i stor grad å fortelle om ”det gode livet”, der historier fra familie- og fritidsliv fokuseres til fordel for tema som avdødes arbeidskarriere. Minneordene skiller seg dermed fra genrene biografi og nekrolog. Det er få eksempler på rene hyllest- eller heltefortellinger. Og der det fortelles om hvor god avdøde har vært, benyttes dette aldri til å forkynne en form for gjerningsrettferdighet. Hvorvidt

dette skyldes at minneordene er utskilt fra andaktene, har jeg ikke grunnlag for å uttale meg om. Men ut ifra mitt materiale synes frykten for en slik forkynnelse overdrevet.

Det er flere tilfeller i materialet der det er en stor grad av åpenhet med tanke på kriser og negative egenskaper hos avdøde. I disse tilfellene trekkes det imidlertid alltid inn positive sider ved avdøde, og selv i møte med alvorlige kriser får avdøde en sympatisk omtale. Det er også et gjennomgående trekk ved materialet, at håpsforkynnelsen er tydeligst til stede i de minneordene som innbefatter vond og brå død. Presten som forretter i forbindelse med et selvmord, er den eneste som forkynner eksplisitt om korshendelsen allerede i minneordene. Også i andre tilfeller av vond og brå død, tematiserer prestene teologiske tema – som verdien av den kristne tro – i større grad enn i møte med normale dødsfall.

Mennesket blir gjennomgående fremstilt som begrenset, og dermed som en skapning som trenger Gud og medmennesker. Menneskets begrensnings er således et relasjonelt aspekt ved menneskesynet. Det relasjonelle menneskesynet dominerer både i minneordene og i andaktene. Det understrekes at mennesket er skapt i Guds bilde (dog er den spesifikke termen ”Guds bilde” lite fremtredende), og relasjonene mellom Gud og medmennesker i mellom fokuseres i stor grad. Der prestene skriver om troen til avdøde og/eller nære pårørende, beskrives denne som en positiv og verdifull del av deres liv. Det understrekes at relasjonen til Gud har gitt styrke i livet, spesielt i møte med sykdom, svekket helse og kriser. Også Moltmann har et relasjonelt menneskesyn, og han har hva jeg vil kalle et tredelt fokus mens prestene har et todelt fokus. For Moltmann er det vesentlig å understreke betydningen av menneskets forhold til Gud, medmennesker og naturen, mens prestene i andaktene hovedsakelig forholder seg til de to første.

Der mennesket beskrives som synder, benyttes et ”inkluderende vi”. Det er således alle mennesker, ikke enkeltmennesker som omtales i minneordene og andaktene, som beskrives som syndige. Synden beskrives ikke som menneskets opprør mot Gud, men som et onde som påføres mennesket utenfra og som Gud kan befri mennesket fra. Igjen er dette et trekk som heller i retning av den klassiske forsoningslæren. Jeg har redegjort ovenfor for at det å fokusere på menneskets synd i en begravelsestale, er en teologisk praksis som bryter med Moltmanns teologi. Grunnen til dette er hans vektlegging av skillet mellom overgripere og ofre, der Moltmann understreker at en ikke kan gi samme teologiske budskap til begge disse gruppene. Dette medfører et

fokus på frigjørelsen fra destruksjonskreftene snarere enn tilgivelse for synd i møte med menneskelig lidelse og død. Det er likevel vesentlige likheter mellom hans og prestenes syndsbegrep, siden også Moltmann flere steder i forfatterskapet beskriver synden som et onde som påføres mennesket utenfra. Jeg vil dermed hevde at både prestene og Moltmann beskriver synden som en del av menneskets skjørhet/begrensning, snarere enn som et opprør mot Gud. Mens et opprør mot Gud i teologisk forstand forstås som et onde, er ikke det samme nødvendigvis tilfellet for menneskets skjørhet/begrensning. Av den grunn vil jeg hevde at dette syndsbegrepet bryter med tradisjonell protestantisk teologi slik den eksempelvis kommer til uttrykk i *Confessio Augustana* art. 2, der synden som opprør og mangel på frykt for og tillit til Gud understrekes.⁴⁸⁵

At i alt 17 prester på ulike måter omtaler mennesket som syndig, er overraskende med tanke på tidligere forskning. Hva dette har å si for menneskesynene i andaktene, må imidlertid ikke overdrives – all den tid synden beskrives som en skjørhet ved menneskene, og da synden omtales i standardiserte formuleringer om korshendelsen. Jeg vil derfor hevde at menneskesynene i andaktene likevel er gjennomført ”positive” (da synden ikke beskrives som et opprør mot Gud). Når det er sagt, vil jeg samtidig hevde at den markante overvekten av prester fra Agder og Telemark som benytter seg av syndsbegrepet, både er høyt (16 av 17) og at dette også har enkelte implikasjoner på menneskesynet. Hva gjelder variabelen kjønn har de kvinnelige prestene – i likhet med hva jeg viste i forrige forskningsspørsmål – en mer utpreget relasjonell forkynnelse med vekt på avdøde og de pårørende.

Forskningsspørsmål 3: Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?

I undersøkelsen har jeg vist at beskrivelsen av døden formes av de partikulære livshistoriene og dødsfallene. Både i minneordene og andaktene benyttes omskrivningene eller eufemismene for å beskrive hvordan dødsfallene foregikk. Der avdøde ble gammel og døde uten dramatikk, benyttes eufemismen ”sovnet stille inn”. I

⁴⁸⁵ *Confessio Augustana*, art. 2, lyder: ”Like ens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis, etter Adams fall blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne arvelige sykdom og brist virkelig er synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den Hellige Ånd. De fordømmer pelagianerne og andre, som neker at den arvelige brist er synd, og som for å gjøre herligheten i Kristi fortjeneste og velgjerninger mindre påstår at mennesket kan bli rettferdiggjort overfor Gud ved de krefter som ligger i fornuften selv.” *Confessio Augustana. Den Augsburgske konfesjon* (1953).

møte med vond og brå død, brukes formuleringer som ”N.N. døde brått/plutselig” og ”Det er uvirkelig at N.N. er død”. Jeg har videre vist at de partikulære livshistoriene og dødsfallene også former beskrivelsen av hva jeg kaller den eksistensielle døden. Et eksempel er at det i møte med ung og brå død, ikke bare er det aktuelle dødsfallet – men også døden som eksistensielt tema – som beskrives som meningsløs. At de partikulære historiene i så stor grad synes å forme omtalen av døden, også den eksistensielle døden, medfører at jeg ikke finner en lignende sammenheng mellom bruken av begrepet død og den påståtte tabuiseringen av døden i det moderne samfunn, som Wiggen fant i sin undersøkelse av dødsannonser.

Selv om beskrivelsen av døden formes av avdødes historie, er det et gjennomgående trekk ved materialet at den eksistensielle døden omtales som en fiende som står i mot både Gud og mennesket. Det er bare i noen få tilfeller at døden beskrives som ”en hjelper”, og selv i disse tilfellene omtales den aldri entydig positivt. Dette betyr at døden er hva prestene forkynner håp *på tross av*. Det samme er tilfellet i Moltmanns konsepsjon og i hovedstrømmen av kristen teologi. Prestenes håpsforkynnelse baserer seg på et løfte om dødens overvinnelse. Dette løftet tar utgangspunkt i Jesu oppstandelse, og forkynner at døden er overvunnet ”allerede nå, men ennå ikke”. Moltmanns eskatologiske tolkning av løftekategorien kan gi økt forståelse for prestenes omtale av døden. Moltmann understreker at det nettopp er i kraft av å være et eskatologisk løfte om dødens overvinnelse som peker frem mot gudsriket, at dødens overvinnelse kan proklameres allerede i denne verden. Det er likevel slik at døden ennå forblir en fiende i denne verden, i og med at løftet har en foreløpig karakter i det dennesidige. Denne forkynnelsen av dødens overvinnelse, kombinert med løftets foreløpige karakter, kommer også til uttrykk i gravtalene. Og det er nettopp denne kombinasjonen som – etter min mening – på en fruktbar måte kan møte de pårørendes sorg som virkelig sorg, samtidig som det forkynnes et budskap om at døden skal overvinnes.

Også i møte med døden har prestene en relasjonsorientert forkynnelse. Med dette mener jeg at det er ”den andres død”, snarere enn ens egen død, som tematiseres. Dette har sin naturlige forklaring i at begravelsen nettopp er de pårørendes avskjed med en av sine, og det får den følge at det er døden som relasjonsbrudd som tematiseres der døden beskrives som en fiende. Denne tolkningen av døden har klare likhetstrekk med Moltmanns syn på døden, slik den kommer til uttrykk i kritikken av Epikur. Det at kritikken av eksistensteologene etter min mening ikke er like treffende som kritikken

av Epikur, hindrer ikke at prestene i denne sammenheng har mer til felles med Moltmann enn for eksempel Bultmann. Jeg vil videre hevde at en forkynnelse som konsentreres rundt enkeltmenneskets eller ”ens egen død”, vil ha dårligere muligheter til å forkynne håp til pårørende som har mistet en av sine, enn tilfellet er med en forkynnelse som fokuserer på den andres død. Dette betyr ikke at de pårørendes eventuelle frykt for egen død ikke bør tematiseres i gravtalene, med dette bør etter min mening først tematiseres i forlengelsen av forkynnelsen av ”den andres død”.

Beskrivelsen av døden som en fiende Gud befri mennesket fra, går klart i retning av den klassiske forsoningslæren. Dette trekket ved materialet, kombinert med gudsbildene og menneskesynene, viser at det er markant flest spor av den klassiske forsoningslæren i materialet. Dette ser jeg i sammenheng med at teodicéspørsmålet, som også er fremtredende i Moltmanns teologi, er til stede i materialet sett under ett og dominerende i tilfeller av vond og brå død. Jeg tolker dette som et tegn på at mennesket blir myndiggjort og holder Gud ansvarlig for store menneskelige lidelser (som vond og brå død). Min undersøkelse er slik sett i overensstemmelse med tidligere norsk forskning som påstår at den klassiske forsoningslæren dominerer i gravtaler, særlig på bekostning av den objektive.

Det er ingen vesentlige forskjeller å spore i omtalen av døden hos henholdsvis kvinnelige og mannlige prester, og prester fra de to bispedømmene. At det finnes slike forskjeller i besvarelsen av de fire andre forskningsspørsmålene, men ikke i dette, er ikke i overensstemmelse med min forforståelse. Grunnen til dette er at jeg gikk ut ifra at ulikheter i forkynnelsen av eksempelvis gudsbildene eller menneskesynene ville påvirke omtalen av døden. Jeg har dermed justert denne forståelsen underveis, og kommet frem til at de partikulære dødsfallene er av større betydning for omtalen av den eksistensielle døden enn jeg tidligere antok.

Forskningsspørsmål 4: I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *hinsidig* og et *dennesidig* håp?

Kort oppsummert forkynner prestene håp både for det hinsidige og for det dennesidige, mens begreper som ”evig liv” og ”himmel” i det aller vesentligste benyttes for å forkynne et håp for det hinsidige.

Bruken av hva jeg har kalt skapelsesteologiske gudsbilder i andaktene, fører i mange tilfeller til en dennesidig håpsforkynnelse. Dette har jeg vist med det utvidede

velsignelsesbegrepet jeg har benyttet i analysen av minneordene og fremfor alt andaktene. Prestene forkynner at dette livet er av stor teologisk verdi, og det forkynnes et håp om at Gud bærer mennesket gjennom livet og bevarer de pårørende i sorgprosessen. Disse gudsbildene benyttes for å formidle trøst til de pårørende, men da trøsten også innbefatter løfter om en bedre fremtid – inneholder den også et hinsidig håp. I de aller fleste tilfellene kombineres det dennesidige håpet med forkynnelse av et hinsidig håp. I slike tilfeller bekreftes verdien av avdødes liv i minneordene, og normalt også innledningsvis i andaktene, mens prestene avslutter andakten ved å forkynne om Jesu oppstandelse og håpet om et etterliv. Det finnes få eksempler på en rendyrket dennesidig håpsforkynnelse, det nærmeste en kommer er prestene som forkynner ut ifra davidsalmer uten å omtale korshendelsen. Og syv av prestene har ingen forkynnelse om etterlivet. Det må imidlertid understrekes at også disse andaktene holdes i en gravferdsliturgi som avslutningsvis har et sterkt hinsidig fokus.

I sin rendyrkede form bryter den dennesidige håpsforkynnelsen med Moltmanns teologi. For Moltmann er ikke det dennesidige håpet et virkelig kristent håp, hvis det ikke baserer seg på et hinsidig (for Moltmann: eskatologisk) håp eller løfte. For det er i kraft av det eskatologiske løftet om gudsriket, at han hevder tilværelsen her og nå kan forandres. De prestene som kombinerer en hinsidig og dennesidig håpsforkynnelse, har imidlertid etter mitt syn en forkynnelse som ligner Moltmanns kombinasjon av det hinsidige og det dennesidige.

Den hinsidige håpsforkynnelsen dominerer mot slutten av andaktene, på samme måte som den gjør i liturgien. Mens liturgien fokuserer på avskjeden innledningsvis, kommer det en overgang i overgivelsesbønnen (punkt 12 i liturgien), og avslutningsvis fokuserer liturgien på Jesu oppstandelse som gir mennesket et håp for det hinsidige. Den samme overgangen kan gjenfinnes i gravtalene. Avskjeden fokuseres i minneordene og i begynnelsen av andaktene, der skapelsesteologiske gudsbilder dominerer og der det i hovedsak forkynnes et dennesidig håp. Mot slutten av mange av andaktene kommer det så en overgang, der det forkynnes om korshendelsen – inkludert forkynnelsen av et hinsidig håp i lys av oppstandelsen påskedagsmorgen.

Begreper som ”himmel”, ”evig liv” og ”oppstandelse” peker frem mot en hinsidig tilværelse i etterlivet. I den grad det forkynnes håp for det dennesidige, er det således uten en dennesidig (eller ikke-metafysisk) tolkning av disse begrepene. Denne vektingen ligner Moltmanns eskatologiske tolkning av gudsriket, selv om det igjen må

understrekes gudsriket hos han også er til stede i denne verden som et løfte. Disse elementene, som faller inn under hva jeg kaller et dennesidig håp, knyttes imidlertid i større grad til skapelsesteologien enn gudsrrikeforestillingen i andaktene.

Også hva gjelder etterlivet er prestenes forkynnelse gjennomført relasjonell. Det er få lange utbroderinger av himmelen og det evige livet, foruten at mennesket skal komme hjem til Gud. Det forkynnes også om mulige mellommenneskelige relasjoner i etterlivet, og åtte prester hevder at de pårørende ”skal møte sine kjære igjen” i det hinsidige. Prestene forkynner ikke gater av gull, men at himmelen er full.

Forskjellen mellom kvinnelige og mannlige prester, og prestene fra de to bispedømmene, er ikke store hva gjelder en hinsidig og dennesidig håpsforkynnelse. Det er likevel slik at prestene fra Oslo i større grad enn prestene fra Agder og Telemark har en dennesidig håpsforkynnelse med utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder. Og prestene fra Agder og Telemark har en mer utførlig og ordrik forkynnelse om etterlivet enn osloprestene, selv om også prestene i sør gjennomgående er tilbakeholdne med å forkynne hva livet etter døden konkret består i.

Forskningsspørsmål 5: I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *inkludert* og et *eksklusivt* håp?

De skapelsesteologiske gudsbildene benyttes hovedsakelig til å forkynne et inklusivt håp til de pårørende, der det ikke skilles mellom troende og ikke-troende. Av den grunn medfører det riktighet å hevde at det dennesidige håpet i det aller vesentligste er inklusivt i materialet. Unntaket er enkelte prester som vektlegger at kristentroen kan være en styrke i dette livet, en forkynnelse som er fremtredende i tilfeller av vond og brå død. Forkynnelsen om korshendelsen er mer sammensatt, og her deler prestene seg mellom et svakt flertall som forkynner et inklusivt håp og et svakt mindretall som forkynner et eksklusivt håp.

Der prestene i størst grad forkynner et eksklusivt håp, er i omtalen av etterlivet. Og, motsatt av hva som er gjeldende hva gjelder det dennesidige håpet, har det hinsidige håpet en helling mot å være eksklusivt for de troende. Det må imidlertid understrekes at kategoriene inklusivt og eksklusivt håp i større grad er beskrivende for materialet, enn teologiske begreper som apokatastasis panton og dommens dobbelte utgang (til frelse og fortapelse). Beskrivelsene av etterlivet er gjennomgående korte, og det å plassere dem i forhold til apokatastasis eller dommens dobbelte utgang vil i de fleste

tilfellene medføre en overfortolkning av sitatene. Hos prestene som forkynner et eksklusivt hinsidig håp, skapes det i mange tilfeller et brudd mellom avslutningen og resten av andakten. Med dette mener jeg at flere prester som har forkynt et inklusivt dennesidig håp innledningsvis, ved hjelp av for eksempel skapelsesteologiske gudsbilder, velger å skille mellom troende og ikke-troende der det forkynnes et håp om etterlivet.

Moltmanns beskrivelse av gudsriket er gjennomført inklusiv, i og med at han konkluderer med apokatastasis panton som kristendommens entydige fremtidshåp. På dette punkt skiller han seg dermed klart fra de prestene som forkynner et eksklusivt hinsidig håp, og også eksempelvis fra *confessio augustana* art. 17. Hans teologi er imidlertid mer sammensatt hva gjelder det dennesidige håpet, da han kombinerer elementer fra et inklusivt og et eksklusivt håp der han skriver om kristentroens betydning for dette livet. På dette området skiller Moltmann seg dermed fra flertallet av prester som forkynner et inklusivt dennesidig håp, med utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder. Unntaket fra dette er igjen tilfeller av vond og brå død, samt andre prester som forkynner om kristentroens betydning for dette livet.

Hva gjelder det dennesidige håpet, er det små utslag i materialet. Det er likevel en svak overvekt av prester fra Oslo bispedømme som har en slik håpsforkynnelse med utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder. Hva gjelder det hinsidige håpet, er forskjellen mellom bispedømmene markante. Jeg gjentar påstanden fra 8.2:

Prestene i Agder og Telemark forkynner i hovedsak håp om et hinsidig liv til de troende i forsamlingen, mens prestene i Oslo bispedømme hovedsakelig forkynner håp om et hinsidig liv til hele forsamlingen.

Jeg skrev innledningsvis at prester i en gravferd står til ansvar for det konkrete møte med de pårørende, samtidig som gravferdshandlingen er en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. Dette er et dobbelt ansvarsområde som ikke nødvendigvis lar seg forene i presters forkynnelse. Spissformulert kan jeg med utgangspunktet i dette funnet hevde at prestene i Agder og Telemark hovedsakelig forkynner *kerygmatiske* (eller deduktivt) ut ifra at handlingen er av gudstjenestlig karakter. Og prestene fra Oslo forkynner hovedsakelig *terapeutisk* (eller induktivt) ut ifra det konkrete møte med de pårørende. Det er viktig å understreke at dette nettopp er en spissformulering i møte med forskningsspørsmål 5, all den tid besvarelsen ovenfor har vist at også

prestene fra Agder i stor grad forkynner (et inklusivt håp) til de pårørende. Det får likevel frem en vesentlig forskjell mellom bispedømmene, som jeg ser i lys av det ulike kirkelandskapet i de to bispedømmene.

8.4 Tre typer begravelsestaler: et normativt utblikk

Det at en prest som forretter ved gravferd både står til ansvar for evangelieforkynnelsen og for det konkrete møte med pårørende, betyr ikke at det kun er en måte å møte utfordringene som det dobbelte ansvarsområdet aktualiserer. Hvert enkeltmenneske som begravnes er unikt, og i møte med ulike pårørende formes prestens forkynnelse. I tillegg har materialet i denne undersøkelsen forhåpentligvis vist at mangfoldet i Den norske kirke også finnes i presters forkynnelse ved gravferd, og at dette mangfoldet er berikende for håpsforkynnelsen. Det er nødvendig å presiere dette, da jeg nedenfor hevder at en av typologiene er å foretrekke fremfor de to andre.

De tre typene som følger nedenfor er mine konstruksjoner med utgangspunkt i prestenes manuskripter, den pågående dialogen med Moltmann og sentrale teologer i *kasualidebatten*. Det er viktig å presisere at dette nettopp er typologier, og at en og samme andakt kan inneholde elementer fra flere av typene. De to første, den kerygmatiske og den terapeutiske gravtalen, presenteres i en mild og i en streng variant. Den siste typen, den velsignende gravtalen, vil jeg hevde er å foretrekke fremfor de to andre.

8.4.1 Den kerygmatiske gravtalen

Presten som holder en kerygmatiske (eller deduktiv) gravtale, ser begravelsen som en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. Presten kommer trolig fra Agder og Telemark, og mest sannsynlig forretter hun ved en begravelse i Agder.

Deduktive gravtaler i den katolske betydningen,⁴⁸⁶ finnes ikke i Den norske kirke – i og med at minneordene er utskilt fra andaktene. Dette medfører at prester i Den norske kirke i praksis – ved å holde to taler – distanserer seg fra Helge Aarflots provoserende spissformulering: ”Kirken har ikke gravferdsritualer av hensyn til sorgprosessen”.⁴⁸⁷ Også presten som holder en kerygmatiske andakt i denne undersøkelsen, holder minneord (hvis ikke pårørende selv står for dette) hvor avdøde og de pårørendes sorg i stor grad fokuseres. Presten som holder en kerygmatiske andakt kan imidlertid ikke anerkjennende til Skjeveslands påstand: ”Det er evangeliet, ikke casualiet, som har første prioritet”.⁴⁸⁸ For ut ifra sitt ordinasjonsløfte ønsker presten å forkynne ordet og

⁴⁸⁶ Se definisjoner, kap. 1.5.

⁴⁸⁷ Aarflot, H. *Død og jordeferd* (1982), s. 15.

⁴⁸⁸ Skjevesland, O. *Broen over 2000 år* (1981) s. 161. Som nevnt i 1.3.2 er dette sitatet karakteristisk for Skjeveslands forståelse av kasualiahandling generelt, selv om det må understrekes at Skjevesland i dette sitatet omtaler vigselstalen.

forvalte sakramentene, og dette løftet gjelder like mye ved graven som på prekestolen søndag formiddag. Denne forståelsen av handlingen som gudstjeneste får følger for andaktene. For her har forkynnelsen av evangeliet forrang fremfor fokuset på avdøde og de pårørende. Avdødes navn nevnes sporadisk eller utelates. Og presten forkynner med utgangspunkt i en bibeltekst, i tråd med Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 10.

Presten forkynner både med utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder og korshendelsen. De skapelsesteologiske gudsbildene, som forkynnes innledningsvis i andakten, inneholder mest sannsynlig et inklusivt håp – selv om kristentroens betydning for dette livet også kan tematiseres. Korshendelsen tematiseres mot slutten av andakten, der det forkynnes at Gud har beseiret døden. Og det forkynnes at Jesu oppstandelse gir mennesker håp om himmel/evig liv. Dette håpet er av eksklusiv hinsidig karakter, i skarp kontrast til Moltmanns teologi. Presten forkynner dermed et hinsidig håp til de troende i forsamlingen, og det skapes et brudd i den grad et inklusivt håp er formidlet tidligere i andakten.

I tematiseringen av korshendelsen har presten omtalt menneskets synd, men mennesket blir fremfor alt beskrevet som en begrenset skapning som trenger Gud og medmennesker. Det at synden nevnes betyr dermed ikke at menneskets ”opprør mot Gud” tematiseres. Vektleggingen av menneskets synd, kombinert med den eksklusive hinsidige håpsforkynnelsen, fører imidlertid til at presten tematiserer ”ens egen død” fremfor ”den andres død”. Også her distanserer presten seg fra Moltmanns teologi. Fokuset på ”ens egen død” kan være forstyrrende for de pårørende hvis fokus er på avskjeden med den avdøde. Det er også en fare for at de pårørende mener at andakten ikke ”taler til dem” i deres sorgprosess, i og med at avdøde får minimal eller liten omtale. Presten på sin side hevder at det håp hun kan gi de pårørende, er et håp som springer ut av evangeliet om Jesus. Og dette håpet kan ikke løsrives fra enkeltmenneskers tro. Hun toner likevel ned eller lar være å omtale eksempelvis Guds dom og dommens dobbelte utgang til frelse og fortapelse. At troende mennesker oppnår evig liv, understrekes, men hva som skjer med de ikke-troende blir stående usagt. Likevel er avstanden til Moltmanns håp om allforsoning åpenbar, og hun forkynner i hovedsak et håp til de troende i forsamlingen.

En streng variant av den kerygmatiske gravtalen, der minneord om avdøde utelates, finnes som nevnt ikke i materialet. Men det finnes en annen streng luthersk variant,

den missionariske gravtalen. Presten som holder en slik gravtale, er fra Agder. Hun ser begravelsen som en unik *anledning* til å forkynne evangeliet til ”ikke-kristne”. Håpsforkynnelsen er hovedsakelig hinsidig og gjennomført eksklusiv, og presten gir en direkte frelsesinvitasjon der de pårørende utfordres til å si ja eller nei til evangeliet. Dette er det eneste håp kirken har å gi, og det å hjelpe mennesker til frelse er avgjørende fremfor å hjelpe ikke-kristne i deres sorgprosess. Presten innestår dermed for Helge Aarflots påstand om at de pårørende vil ha trøst, men trenger frelse:

Gir vi dem det som *de* vil, eller gir vi dem det *Kristus* vil? Gir vi dem det *de* selv vil, da er vi dårlige pastorer og røktene i Guds menighet. Vi må gi dem det *de trenger*, som er det samme som det menigheten trenger.⁴⁸⁹

Presten nevner sannsynligvis ikke fortapelsen eksplisitt, men fortapelsens mulighet er likevel en nærliggende konsekvens av den eksklusive, hinsidige håpsforkynnelsen. Bortsett fra talens knapphet, kan andakten vanskelig skilles fra annen kristen omvendelsesforkynnelse – da det aktuelle kasus kun tematiseres i minneordet.

8.4.2 Den terapeutiske gravtalen

Presten som holder en terapeutisk (eller induktiv) gravtale, ser det konkrete møte med de pårørende som sitt primære ansvarsområde. Dette betyr ikke at hun i egne øyne distanserer seg fra sitt kirkelige mandat, men at hun mener mandatet er å ta vare på enkeltmennesker i sorg. Hun kan komme fra begge bispedømmene, men er mest sannsynlig fra Oslo.

Presten bruker mye tid på å minne avdøde i begge talene. Dette medfører at avdøde og de pårørende får en dominerende plass også i andaktene, der avdødes navn gjentas jevnlig. Presten fokuserer gjennomgående på hva avdøde har betydd for de pårørende, i overensstemmelse med Den norske kirkes ordning for gravferd, punkt 6, samt Lappegards påstand i artikkelen ”Minnetalens teologi”

Det viktigaste for gjenkjenning og deltaking i riten er kva dette [hva avdøde har gjort] har betydd for dei som er til stades. Då må minnetalen vera forteljing som gjer den døde tydeleg i deira minne.⁴⁹⁰

Det skjer imidlertid en viss forskyvning i forhold til Lappegards sitat, i og med at deler av andakten også får karakter av å være minneord om avdøde. Det er stor

⁴⁸⁹ Aarflot, H. *Død og jordeferd* (1982), s. 41.

sannsynlighet for at forsamlingen føler at presten ”taler til dem”, også uavhengig av hvordan den enkelte stiller seg til den kristne tro.

De skapelsesteologiske gudsbildene dominerer innledningsvis i andakten, og det forkynnes et inklusivt dennesidig håp om at Gud bærer mennesker gjennom livet. Her forkynnes det at Gud velsigner enkeltmennesker og deres livsbue. I denne delen av andakten er forkynnelsen av allmenn karakter, og ved enkelte tilfeller kan en bytte ordet ”Gud” med ”livet” eller ”kjærligheten” uten at innholdet forandres nevneverdig.⁴⁹¹ Presten forkynner imidlertid også at døden er beseiret ved at Jesus stod opp fra de døde, noe som gir mennesker håp om evig liv. Dette håpet er inklusivt og er i en forstand i overensstemmelse med Moltmanns teologi, selv om presten ikke har en eksplisitt uttalt apokatastasisforkynnelse.

Mennesket blir beskrevet som begrenset, og relasjonene mellom mennesker og Gud, og medmennesker i mellom, er dominerende. Uttrykket *skapt i Guds bilde* kan forekomme, mens temaet synd utelates.

I en streng variant av den inklusive gravtalen omtales avdøde og de pårørende på samme måte som beskrevet ovenfor. Gudsbildene kan imidlertid enten være nær sagt fraværende (ved at andakten blir et forlenget minneord), eller presten tar utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder uten å tematisere korshendelsen. Det forkynnes et sterkt *inklusivt dennesidig håp* med vekt på de pårørendes liv her og nå. Presten kan også forkynne at døden er beseiret, med formuleringer som ”kjærligheten er sterkere enn døden”, noe som gir en *inklusiv hinsidig håpsforkynnelse*. Denne forkynnelsen har imidlertid ikke utspring i seieren over døden påskedagsmorgen, og en kan vanskelig kalle et slikt evighetshåp spesifikt kristent.

8.4.3 Den velsignende gravtalen

Den kerygmatiske og den terapeutiske gravtalen tydeliggjør to ulike syn på presters forkynnelse ved gravferd, to syn som også står mot hverandre i det jeg har definert som *kasualidebatten*. Med den velsignende gravtalen søker jeg å trekke frem positive trekk ved begge typene ovenfor, samt å unngå negative trekk både ved den kerygmatiske og den terapeutiske gravtalen. Å hevde at den velsignende gravtalen er

⁴⁹⁰ Lappegard, S. ”Minnetalens teologi” (1998), s. 66.

⁴⁹¹ Påstanden om at induktive/terapeutiske kasualitater kan ha et slikt preg, har jeg fra Harbsmeier, E. ”’Livet selv’ og Kristus som frelser” (2006), s. 35.

en mellomposisjon mellom de to andre typene, er imidlertid noe misvisende – all den tid den velsignende gravtalen har mer til felles med den terapeutiske enn den kerygmatiske.

Den velsignende gravtalen søker å kombinere det at presten står til ansvar for det konkrete møte med de pårørende med gravferden som en kirkelig handling av gudstjenestlig karakter. Dette er også tilfellet for de milde variantene av typene ovenfor, men jeg vil likevel hevde at den velsignende gravtalen har større mulighet for å lykkes med prosjektet.

I den velsignende gravtalen omtales avdøde i stor grad, og de pårørendes sorgprosess vies oppmerksomhet både i minneordet og andakten. Dette har den til felles med den terapeutiske gravtalen, og presten har da større mulighet for å tale til de pårørende i deres situasjon enn tilfellet er med den kerygmatiske gravtalen. Den velsignende gravtalen tar således på alvor at det som skal holdes er en *kasualiatale* – en tale foranlediget av en bestemt hendelse. Å hevde at det er evangeliet og ikke kasualiet som har første prioritert, blir dermed etter mitt syn å *rangere* snarere enn å *kombinere* de to viktigste elementene i en *kasualiatale*. En slik rangering bryter med den velsignende gravtalen som nettopp ser det som sin oppgave å tolke evangeliet i lys av det aktuelle kasus.

I motsetning til strenge varianter av den terapeutiske og den kerygmatiske gravtalen, sammenkobles velsignelsesforkynnelsen (inkludert skapelsesteologiske gudsbilder) med den korscentrerte forkynnelsen. Igjen er denne taletypen i overensstemmelse med den milde varianten av den terapeutiske gravtalen. Denne sammenkoblingen baserer seg på en forståelse av at ”den velsignende Gud” trenger ”den korsfestede og oppstandne Gud” for å forkynne et spesifikt kristent håp på tross av døden. Velsignelsen kan også, som redegjort for ovenfor, på en særegen måte holde sammen fellesskapet på tross av avskjeden i kasualiahandlinger generelt og i begravelser spesielt. På dette punkt distanserer den velsignende gravtalen seg klart fra den strenge varianten av den terapeutiske gravtalen. I kraft av denne sammenkoblingen gis velsignelsen en eskatologisk tydning, inspirert av Moltmanns påpekning av at korshendelsen blir et eskatologisk løfte om dødens overvinnelse. Denne eskatologiske tydningen er meg bekjent ny i skandinavisk forskning på *kasualiataler*, selv om kimen

til en slik tydning finnes i to nummer av *Kritisk forum for praktisk teologi*.⁴⁹²

Tolkningen av velsignelsen er også i stor grad inspirert av tidligere nevnte teologer som Claus Westermann og Ferdinand Ahuis.

Den velsignende gravtalen beskriver mennesket som begrenset, lik de to andre taletypene. En utbrodering av at mennesket er syndig, er imidlertid ikke i overensstemmelse med denne gravtaletypen. Dette medfører ikke en teologisk distanse til selve syndsbegrepet, noe som vil være teologisk uholdbart, men denne avveiningen baserer seg på de teologiske synspunktene til Moltmann og Harbsmeier. For det første vil jeg benytte Moltmanns skille mellom overgripere og ofre til å hevde at det i en begravelse er mer saksvarende å vektlegge at Jesus dør *i solidaritet med de sørgende* enn at han dør ”for våre synder”. Tross den store avstanden til denne verdens fattige/ofre, vil jeg hevde at også sørgende mennesker i en gravferd i en forstand er ofre – og av den grunn mener jeg at en vektlegging av solidaritetsaspektet bør benyttes i håpsforkynnelsen til denne gruppen.

Nedtoningen av syndsbegrepet avhenger også av Harbsmeier kontekstuelle argumentasjon. Med utgangspunkt i begrepspar som skapelsesteologiske og kristologiske prekener, livsbekreftelse/forandring og lov/evangelium, hevder han for det første at disse ulike størrelsene må utfylle hverandre, og for det andre at en ikke kan ”si det hele” i en preken. Avslutningen på et sitat gjengitt ovenfor, repeteres her: ”Men ikke alting samme tid, men alltid til sin tid – i tillid til, at det ikke sagde ofte kan være sterkere til stede end det sagte.”⁴⁹³ At mennesket som syndig er (og må være) en sentral del av et kristent menneskesyn, bør av den grunn ikke få den følge at menneskets syndighet blir en sentral del av begravelsestaler.

Der skapelsesteologiske gudsbilder forkynnes, vektlegges hovedsakelig et *inkludert dennesidig håp*, både i overensstemmelse med den terapeutiske og den milde varianten av den kerygmatiske gravtalen. På dette punkt følger imidlertid den velsignende gravtalen i størst grad den kerygmatiske, ikke den terapeutiske, da det også åpnes for å vektlegge et *eksklusivt dennesidig håp*. Dette springer ut av analysen av tilfellene av vond og brå død, kombinert med Moltmanns teologi. For begge disse stedene vektlegges verdien av troens betydning for dette livet, særlig som en styrke i møte med

⁴⁹² Se *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 102/2005 og 103/2006. Se for øvrig også redegjørelsen for kasualidebatten i kap. 1 samt analysen av velsignelsen i kap. 4.

⁴⁹³ Harbsmeier, E. ”’Livet selv’ og Kristus som frelser” (2006), s. 36.

det som oppleves vondt og vanskelig. Den velsignende gravtalen henter inspirasjon fra de prestene som i denne undersøkelsen forkynner i møte med vond og brå død, ved å løfte frem et spesifikt kristent håp som en styrke for dette livet. Ved å vektlegge et slikt eksklusivt dennesidig håp, unngår en samtidig en allmenn forkynnelse der begrepet Gud kan erstattes med ”livet” eller ”kjærligheten” uten at innholdet forskyves nevneverdig.

Den velsignende gravtalen tematiserer i stor grad begrepsparet liv/død, og at Gud seirer over døden og befri mennesket fra lidelsen og døden. Av den grunn henter denne taletypen inspirasjon fra sentrale deler av den klassiske forsoningslæren. Dette betyr ikke at den klassiske forsoningslæren i seg selv er å foretrekke fremfor de to andre, men at den konkrete konteksten begravelsestalen holdes i – der pårørende tar avskjed med en av sine – i særlig grad åpner for at sentrale trekk ved den klassiske forsoningslæren vektlegges.

Til sist forkynner den velsignende gravtalen et inklusivt hinsidig håp, dog med en tilbakeholdenhet ovenfor en eksplisitt uttalt apokatastasislære. Da de pårørendes fokus er på avskjeden med avdøde (”den andres død”), vil en hinsidig håpsforkynnelse i begravelse alltid stå i fare for å bli tolket dit hen at presten sier noe konkret om (banalt formulert) avdøde er i himmelen eller ikke. Ovenfor et slikt spørsmål kan ikke presten gjøre annet enn ”å legge alt i Guds hender”, og derav er en tilbakeholdenhet og edruelighet ovenfor en sterk himmelforkynnelse å foretrekke. Gravtalen bør likevel inneholde et inklusivt hinsidig håp der det ikke skilles mellom de pårørende, som en eskatologisk tolket velsignelse.

På slutten av kapittel 8.2 stilte jeg to kritiske spørsmål til prestene fra de ulike bispedømmene, og jeg gjentar: Det er verdt å spørre prestene i Agder og Telemark om de, med sin håpsforkynnelse rettet mot de troende i forsamlingen, makter å forkynne håp til den sammensatte gruppen av pårørende som har mistet en av sine. Og det er verdt å spørre prestene i Oslo bispedømme hvorvidt de med den inklusive håpsforkynnelsen ikke bare forkynner et allment håp, men også et spesifikt kristent håp.

Spørsmålet til prestene fra Agder og Telemark kan også rettes mot den kerygmatiske gravtalen, og spørsmålet til prestene fra Oslo kan rettes mot den terapeutiske gravtalen. Avslutningsvis vil jeg hevde at den velsignende gravtalen har gode forutsetninger for å

komme til rette med begge disse spørsmålene. Med den terapeutiske gravtalen forkynner den håp til den sammensatte gruppen av pårørende som har mistet en av sine, og med den kerygmatiske gravtalen forkynnes et håp som – ved å fokusere på korshendelsen – er spesifikt kristent. Med andre ord har den velsignende gravtalen gode forutsetninger for å komme til rette med prestens dobbelte ansvarsområde ved gravferd, der hun står til ansvar både for kirkens ordninger og det konkrete møte med pårørende etter et dødsfall.

Sammendrag

Det store flertallet av nordmenn benytter Den norske kirkes gravferdsritual når de skal ta avskjed med sine kjære, og det er et bredere lag av befolkningen som hører presten forkynne ved gravferd enn under høymessen søndag formiddag. I en gravferd står presten til ansvar for ”de alminnelige bestemmelsene” i Den norske kirkes ordning for gravferd, samtidig som hun står til ansvar for det konkrete møte med pårørende etter et dødsfall. Hvordan 51 prester forkynner håp i møte med dette dobbelte ansvarsområdet, er gjenstand for analyse i denne avhandlingen. Det empiriske materialet er gravtalene til disse 51 prestene. Med gravtaler menes både minneord og andakt, henholdsvis punkt 6 og 10 i Den norske kirkes ordning for gravferd. Problemstillingen lyder:

Hvilke teologiske tema vektlegger 51 prester i forkynnelsen av håp i Den norske kirkes gravtaler?

På bakgrunn av denne problemstillingen er følgende forskningsspørsmål formulert:

1. Hvilke gudsbilder fremhever prestene i håpsforkynnelsen?
2. Hvilke menneskesyn fremhever prestene i håpsforkynnelsen?
3. Hvordan beskrives døden i prestenes forkynnelse?
4. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *hinsidig* og et *dennesidig* håp?
5. I hvilken grad forkynner prestene henholdsvis et *inkludert* og et *eksklusivt* håp?

Med *hinsidig* håp menes et håp som knyttes til forestillinger om et mulig etterliv, mens et *dennesidig* håp ikke innbefatter forestillinger om et slikt etterliv. Med *inkludert* håp menes at presten forkynner håp til hele forsamlingen, mens presten med en *eksklusiv* håpsforkynnelse på ulike måter skiller mellom ”kristne” og ”ikke-kristne”. Da fire prester ikke selv holdt minneordene i de aktuelle gravferdene, og da en prest ikke holdt andakt, analyseres henholdsvis 47 minneord og 50 andakter. Siden temaet for undersøkelsen er prestenes håpsforkynnelse, analyseres talene i dialog med håpsteologen Jürgen Moltmann.

Avhandlingen er en studie innen praktisk teologi, og jeg følger Don S. Brownings praktisk-teologiske modell. Jeg tar utgangspunkt i prestenes praksis, nærmere bestemt skriftlige gravtalemanuskript som har vært utgangspunkt til talene i de faktiske begravelsene. I møte med denne praksisen reflekterer jeg teoretisk, ved å lese materialet hovedsakelig i lys av Jürgen Moltmanns håpsteologi, men også ved å trekke inn andre teologer. Og avslutningsvis argumenterer jeg for hvordan denne refleksjonen kan gi økt forståelse for prestenes praksis, og hvordan denne økte forståelsen kan munne ut i ny og bedre praksis. I empiriinnsamlingen og bearbeidelsen av materialet benytter jeg meg av kvalitativ samfunnsvitenskapelig metode. Dette følger av at problemstillingen og underproblemstillingene er av kvalitativ art, der jeg søker å beskrive og fortolke teologien i gravtalene. Det er likevel slik at jeg på enkelte punkt åpner for en kvantitativ lesning av det kvalitative materialet, der jeg undersøker om prestene fra Oslo og Agder og Telemark bispedømme, og kvinnelige og mannlige prester, har ulik håpsforkynnelse.

Det er hovedsakelig i andaktene at prestenes håpsforkynnelse uttrykkes, men andaktene kan ikke løsrives fra de forutgående minneordene. Hovedvekten av dette materialet er fortellinger fra avdødes liv, der relasjonen mellom avdøde og nære pårørende fokuseres. Samtlige prester tegner et positivt og sympatisk bilde av avdøde. Flere prester velger å skrive om vanskelige tema fra avdødes liv, og også kriser og negative egenskaper. Men dette foregår aldri uten at de samtidig trekker inn formildende omstendigheter, slik at også disse livshistoriene har en positiv og sympatisk grunntone. Et stort flertall av minneordene avsluttes med at presten lyser fred over avdødes minne. Dette, sammen med det faktum at minner om avdøde betones sterkt i gravferdsriten, tolker jeg skapelsesteologisk i retning av at prestene forkynner at avdødes liv – og relasjonene mellom avdøde og pårørende – er av stor verdi.

I andaktene tar prestene i stor grad utgangspunkt i skapelsesteologiske tema i håpsforkynnelsen. Prestene vektlegger at Gud har skapt verden, og fremfor alt at Gud holder verden oppe i den fortsatte skapelsen. I denne sammenheng forkynner prestene at Gud bærer mennesker generelt, og avdøde spesielt, i sine hender, og at Gud har omsorg for skaperverket. De forkynner også at Gud velsigner mennesket med gode gaver, som naturen og medmennesker. Med en utvidet tolkning av velsignelsesbegrepet, som innbefatter en vektlegging av ”Guds gode gaver”, fremkommer det at ”den velsignende Gud” er et fremtredende gudsbilde i materialet.

Håpet som springer ut av denne delen av forkynnelsen er hovedsakelig dennesidig, med fokus på de pårørendes situasjon under og etter gravferden. Ved å ta utgangspunkt i Moltmanns eskatologiske håpsteologi, gir jeg en eskatologisk tolkning av velsignelsesbegrepet som gjør at det også kan innbefatte et hinsidig håp. Dette avhenger imidlertid av at Guds velsignelse ses i sammenheng med korshendelsen.

Korshendelsen, forstått som Jesu lidelse, død og oppstandelse, er det andre sentrale gudsbildekomplekset i materialet. Flere av prestene tolker Jesu død som en solidaritetserklæring ovenfor menneskeheten eller som en død ”for våre synder”. Tolkningen av Jesu død som en solidaritetserklæring benyttes i stor grad i møte med vond og brå død, og denne forkynnelsen har klare likhetstrekk med Moltmanns tolkning av den korsfestede Gud som dør i solidaritet med denne verdens undertrykte. I møte med vond og brå død er det Gud snarere enn mennesket som er ”på tiltalebenken”. Her, og også flere andre steder i materialet, står teodicéspørsmålet sentralt, ved at prestene spør hvordan Gud kan tillatte lidelsen og døden. Prestene forsøker ikke å forklare døden i denne sammenhengen, men vektlegger at Gud lider med menneskene og forstår deres situasjon.

Oppstandelsen står i en særstilling hva gjelder prestenes håpsforkynnelse, og i denne sammenheng har prestene (og Moltmann) hva jeg vil kalle en tradisjonell kristen håpsforkynnelse der seieren over døden vektlegges. Dette håpet er hovedsakelig et håp for det hinsidige. Det er dog slik at prester som forkynner i møte med vond og brå død, og som tolker Jesu lidelse og død som en solidaritetserklæring, har en tydelig dennesidig håpsforkynnelse også der de forkynner om korshendelsen. Gudsbildene er gjennomført relasjonelle, og det vektlegges i stor grad hva Gud gjør for menneskene.

Også omtalen av mennesket i (minneordene og) andaktene er gjennomført relasjonell. Mennesket blir beskrevet som en begrenset skapning som trenger Gud og medmennesker. Der menneskets synd omtales, blir synden i større grad omtalt som en utenfra påført begrensning som mennesket utsettes for, enn som et opprør mot Gud.

Som eksistensielt tema fremstilles døden som Guds og menneskets største fiende, men det er likevel slik at dødens makt er begrenset i og med at Jesus har seiret over døden påskedagsmorgen. Kamp- og seiersmotivet i møte med (korshendelsen og) døden er ett av flere aspekter ved materialet som peker i retning av den klassiske forsoningslæren. Både i minneordene og andaktene fremkommer det at omtalen av døden i vesentlig

grad formes av det partikulære dødsfallet. Der døden beskrives med ord som ”meningsløs” ”uvirkelig” ”sjokk” og ”vantro” peker det således i større grad på det partikulære dødsfallet enn på døden som eksistensielt tema. Det samme er tilfellet for omskrivninger som ”sovnet stille inn”, der prestene med søvnmetaforen forsøker å omtale hvordan det aktuelle dødsfallet foregikk. Jeg har ikke grunnlag for å hevde at døden som eksistensielt tema, eller de partikulære dødsfallene, fortrenses eller tabuiseres i gravtalene.

Prestene gir en hinsidig tolkning av begrep som ”oppstandelse”, ”himmel” og ”evig liv”, og det er gjennomgående en sterk håpsforkynnelse om etterlivet. Det er likevel kun unntaksvis at prestene har utbroderende formuleringer om etterlivet, og syv prester har ingen forkynnelse om etterlivet. Etterlivet beskrives med formuleringer om å komme ”hjem til Gud”, og i enkelte tilfeller går prestene langt i å forkynne et håp om at de døde skal møte hverandre igjen. Også her har prestene en relasjonell håpsforkynnelse, med vekt på forholdet til Gud og medmennesker. Forkynnelsen om etterlivet springer hovedsakelig ut av forkynnelsen om Jesu oppstandelse, og disse temaene betones avslutningsvis i andaktene. Et svakt flertall av prestene har her en eksklusiv håpsforkynnelse, ved at det på ulike måter skilles mellom ”kristne” og ”ikke-kristne”. Denne håpsforkynnelsen skiller seg dermed fra andre deler av prestenes håpsforkynnelse, der de tar utgangspunkt i skapelsesteologiske gudsbilder og ikke skiller mellom ”kristne” og ”ikke-kristne”. Det er hovedsakelig prestene fra Agder og Telemark som forkynner et slikt eksklusivt håp for det hinsidige, mens prestene fra Oslo i større grad forkynner et inklusivt håp også for etterlivet. Det må dog understrekes at eksplisitt uttalte forestillinger om dommens dobbelte utgang, eventuelt om apokatastasis panton, er lite fremtredende i materialet. Prestene fra Agder og Telemark skriver også i større grad om menneskets synd, men ellers er det gjennomgående store likheter hva gjelder håpsforkynnelsen til prestene i de to bispedømmene. Det samme er tilfellet for undersøkelsens kvinnelige og mannlige prester. Da det kun er 11 kvinner med i undersøkelsen, er det bare på et punkt jeg vil hevde at materialet peker i en bestemt retning: og det er at kvinnene i denne undersøkelsen har en enda mer gjennomført relasjonell håpsforkynnelse enn sine mannlige kolleger.

Mot slutten av undersøkelsens finner jeg at tydelige spor i materialet går i retning av den klassiske forsoningslæren. Prestene fokuserer i større grad på begrepsparet liv/død enn for eksempel synd/nåde, og kamp og seiersmotivet står sentralt. Hva gjelder

håpsforkynnelsen vektlegger prestene at menneskene utsettes for sykdom og død, men at Jesus seirer over døden påskedagsmorgen. Jeg argumenterer for at det er gode grunner for å vektlegge disse sentrale delene av den klassiske forsoningslæren i gravtaler, da det er gode muligheter for at prestene her kan forkynne håp til pårørende som har mistet en av sine.

Til slutt deler jeg materialet inn i tre ulike typer gravtaler, den kerygmatiske, den terapeutiske og den velsignende gravtalen. Jeg gir råd til hvordan prester bør forkynne ved gravferd, og dette er et forsøk på at undersøkelsen skal kunne ut i ny og bedre praksis i tråd med Brownings praktisk-teologiske modell. I den kerygmatiske gravtalen har evangelieforkynnelsen hovedfokus, til fordel for en omtale av avdøde og nære pårørende. Det motsatte er tilfellet med den terapeutiske gravtalen, der prestene fokuserer på avdøde og de pårørende situasjon rundt gravferden. Begge disse taletypene møter sentrale deler av prestenes dobbelte ansvarsområde ved gravferd, og begge taletypene har en klar håpsforkynnelse. Etter mitt syn har imidlertid den velsignende gravtalen større forutsetninger for å kombinere et fokus på avdøde og pårørende med en evangelieforkynnelse. Et sentralt trekk ved den velsignende gravtalen, er den eskatologiske tolkningen av velsignelsesbegrepet som er inspirert av Moltmanns håpsteologi. I tillegg benyttes sentrale trekk ved den klassiske forsoningslæren, særskilt begrepsparet liv/død og kamp og seiersmotivet i møte med døden. Håpsforkynnelsen er hovedsakelig inklusiv, men som i den kerygmatiske gravtalen åpnes det for en eksklusiv dennesidig håpsforkynnelse – der kristentroens betydning for dette livet vektlegges.

Litteratur

- Aggedal, J-O. *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning*. Arcus förlag. Lund 2003.
- Aggedal, J-O. *I glädje och sorg: att välja de rätta orden vid vigsel och begravning*. Arcus. Stockholm 2009.
- Ahuis, F. *Der Kasualgottesdienst zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*. Calwer Verl. Stuttgart 1985.
- Almås, K. (red.) *Presterollen: en kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*. Tapir. Trondheim 1989.
- Angel, S. "Å møte døden med en preken – Forholdet mellom levende og døde i lutherske begravelser og likprekener på slutten av 1500 tallet". ss 45-62 i *Nytt Teologisk Tidsskrift* 1/2009.
- Ariés, P. *Föreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar* (original: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen age à nos jours*, 1975). Tiden. Stockholm 1978.
- Aulén, G. *Den kristna försoningstanken: huvudtyper och brytningar*. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm 1930.
- Austin, J. L. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Second edition. Oxford University Press. Oxford 1975.
- Aagedal, O (red.) *Døden på norsk*. Ad notam Gyldendal, Oslo 1994.
- Aarflot, H. *Død og jordeferd: en utfordring til kirken*. Luther. Oslo 1982.
- Bailey, L. R. *Biblical perspectives on death*. Fortress Press. Philadelphia 1979.
- Bauckham, R. "'Only the Suffering God Can help'. Divine passibility in modern theology." ss. 5-12 i *Themelios* 9.3. 1984.
- Bauckham, R. "In defence of the crucified God" ss. 93-118 i *The power and weakness of God: impassibility and orthodoxy: papers presented at the Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1989*. Edited by Nigel M. de S. Cameron. Edinburgh 1990.
- Bauckham, R. *The theology of Jürgen Moltmann*. T & T Clark, Edinburgh 1995.
- Bauckham, R. *God will be all in all: the eschatology of Jürgen Moltmann*. T&T Clark Academic paperbacks. T&T Clark. Edinburgh 1999.
- Barth, K. "To prof. Jürgen Moltmann", 17. November 1964.

<http://cruciality.wordpress.com/2008/04/03/karl-barth-on-jurgen-moltmanns-theology-of-hope/> (12. September 2010).

- Bergmann, S. *Creation Set Free: The Spirit as Liberator of Nature* (Original: *Geist, der Natur befreit: die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, 1995. Transl: Stott, D.) Wm. B. Eerdmans Publishing Co. USA 2005.
- Bidstrup, U. M. Nejsum, P og Bjerregård, S. *I skal leve: nitten begravelsestaler og et efterord*. Aros Forlag, Frederiksberg 2006.
- Biskopsmötet, *Ett biskopsbrev om död och begravning*. Biskopsmötet 1988-01-25-27, Uppsala 1988.
- Bjerg, S. *Døden*. Berlingske, København 1975.
- Björkstrand, G. (red.) *Homiletisk forskning i Norden*. Skrifter i Præstisk Teologi vid Åbo Akademi. Åbo 1995.
- Blocher, H. "Divine Immutability" ss. 1-22 i *The power and weakness of God: impassibility and orthodoxy: papers presented at the Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1989*. Edited by Nigel M. de S. Cameron. Edinburgh 1990.
- Bohren, R. *Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?* 3. utg. [1960]. München 1968.
- Bonhoeffer, D. *Motstand og hengivelse: brev og opptegnelser fra fengselet*. (Original: *Widerstand und Ergebung* 1952. Oversatt: Hanssen-Bauer, S. Gyldendal akademisk. Oslo 2000.
- Bowker, J. *The meaning of death*. Cambridge University Press. Cambridge 1991.
- Browning, D. S. *A fundamental practical theology: descriptive and strategic proposals*. Fortress Press. Minneapolis 1991.
- Bryman, A. *Social research methods*. Oxford University Press, Oxford 2004.
- Bultmann, R. "Er forutsetningsløs eksegesi mulig?", i *Hermeneutisk lesebok*. Lægneid, S. Skorgen, T. (red.) Spartacus, Oslo 2001.
- Bunyans, J. *The pilgrim's progress/ John Bunyan; with an introduction by Hugh Ross Williamson*. Fount. London 1994.
- Buttrick, D. *Homiletic Moves and Structures*. London SCM Press 1987.
- Cook, D. "Weak Church, weak God. The charge of anthropomorphism". ss. 69-92 i *The power and weakness of God: impassibility and orthodoxy: papers presented at the Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1989*. Edited by Nigel M. de S. Cameron. Edinburgh 1990.

- Confessio Augustana. *Den Augsburske konfesjon: (Confessio Augustana) / oversatt og med innledning av Einar Molland*. Cappelen. Oslo 1953.
- Danbolt, L. J. *De sørgende og begravelsesriten: en religionspsykologisk studie*. Uppsala University Library. Uppsala 1998.
- Danemark, B. (red) *Explaining society: critical realism in the social sciences*. Routledge. London New York 2002.
- Dahlgren, C. *När döden skiljer oss åt: anonymitet och individualisering i dödsannonser: 1945-1999*. [Teologiska institutionen, Lunds universitet]. Lund 2000.
- Davies, D. *Death, Ritual and Belief: the rhetoric of funerary rites*. Cassel. London 1997.
- Davies, D. *A brief history of death*. Blackwell Publishing. Malden. Mass 2005.
- Demant, J. ”Frelse og velsignelse i kasualierne – Gud frelser min historie og velsigner den”, ss. 12-25 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 103. 2006.
- Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora. ”Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi”. 2006. <http://www.etikkom.no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/> (10. sept. 2010).
- Den norske kirke. ”Gravferd – alminnelige bestemmelser” i *Gudstjenestebok for Den norske kirke II* [Sist endret 9. november 2002. Jf. rsk. Kirkerådet 2/2003] Verbum. Oslo 1996.
- Det kongelige Kultur- og Kirkedepartementet, Prop. 1. S. (2009-2010).
- Dyregrov, A. *Sorg hos barn. En håndbok for voksne*. Sigma forlag. [Søreigrend] 1989.
- Eriksen, G. *Fortellerteknikk og dramaturgi for film og fjernsyn*. Vett & Viten. Oslo 1993.
- Evertsson, A. J. *Gå vi till paradiset med sång: psalmers funktion i begravningsgudstjänster*. Arcus. Lund 2002.
- Fafner, J. *Retorik. Klassisk og moderne. Indføring i nogle grundbegreber*. 9. reviderte opplag. Akademisk forlag. København 2005.
- Fog-Nielsen, E. *At sige verden ret farvel. En analyse af prædikener ved 927 begravelser. Begravelsens teologi og struktur – med en statistisk beskrivelse af salmevalg i dag*. Den danske præsteforening. Skjern 2006.
- Frettlöh, M. L. *Theologie des Segens: biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2005.
- Fæhn, H. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke: fra reformasjonstiden til våre dager*. 2. utg. Universitetsforlaget. Oslo 1994.
- Gadamer, H. G. *Sannhet og metode: grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk* [Original:

Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Oversatt av Holm-Hansen, L.]. Pax forlag. Oslo 2010

- Gade, O. Ø. ”Begravelsestaler”, ss. 129-177 i Præsteforeningens blad, 1975/9.
- Gennep, A. v. *Overgangsriter* (original med *Les Rites de Passage*, 1909, oversatt Ringen, E). Pax. Oslo 1999.
- Grandal, K. *En kjærlighet med rom for alle? Apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi.* Unipub forlag. Oslo 2000.
- Gudstjenestebok for Den norske kirke, del II ”Gravferd – alminnelige bestemmelser”. Sist endret 9. november 2002. Jf. rsk. Kirkerådet 2/2003.
- Gustafsson, G. ”Kände prästen den döda? Känner sorgehusen prästen? Om personliga relationer vid begravningar”. ss. 85-134 i *Kring begravningar i nutid.* Tre studier. Lund Studies in Sociology of Religion 6. Lund 2006.
- Hafstad, K. *Kirken og mennesker ved korsveiene.* Land og kirke/Gyldendal. Oslo 1978.
- Hafstad, K. *Ord i sorg: taler ved begravelser: en samling.* Land og kirke-Gyldendal. Oslo 1980.
- Harbsmeier, E. (red.) *For festens skyld: en bog om de kirkelige handlinger.* Anis. Frederiksberg 1990.
- Harbsmeier, E og Raun Iversen, H. (red.) *Praktisk teologi.* Anis. Frederiksberg 1995.
- Harbsmeier, E. ””Livet selv” og Kristus som frelser”, ss. 26-37 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 103, 2006
- Hagesæther, P. V. ”Salmekrangel om begravelser” *Aftenposten* 19. mars 2009: http://www.aftenposten.no/kul_und/article2985967.ece (10. sept. 2010).
- Harms Larsen, P. *De levende billeders dramaturgi.* Danmarks Radio. København 2003.
- Hauge, M. R. ”Til genren liigprædiken”. ss. 3-6 i *Nytt Norsk Kirkeblad* 7/1998.
- Heckel, U. *Der Segen im Neuen Testament: Begriff, Formeln, Gesten: mit einem praktisch-theologischen Ausblick.* Mohr. Tübingen 2002.
- Hegstad, H. *Folkekirke og trosfellesskap: et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter.* Trondheim. Tapir 1996
- Helgesen, H. *Til paradiset med sang: 12 taler ved sorg.* Sifaka forlag. Vik i Sogn 2003.
- Henriksen, J-O *Imago Dei: den teologiske konstruksjonen av menneskets Identitet.* Gyldendal akademisk. Oslo 2003.

- Henriksen, J-O. *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*. Fagbokforlaget. Bergen 2007.
- Henriksen, J-O og Repstad, P. (red.) *Mykere kristendom?: sørlandsreligion i endring*. Fagbokforlaget. Bergen 2005
- Henriksen, J-O og Repstad, P. *Tro i Sør. Sosiologiske og teologiske blikk på Sørlandsk religion*. Fagbokforlaget. Bergen 2005.
- Hick. J. *Death and Eternal Life*. Harper and Row. New York 1976.
- Holmberg, L. *Bara den lidande guden kan hjälpa: en studie om korsteologi i vår tid utifrån Jürgen Moltmanns korsteologi*. [Avhandling, Religionsvetenskap] Karlstad 2003.
- Holter, H. og Kalleberg, R. *Kvalitative metoder i samfunnsforskningen*. 2. utg. Universitetsforlaget. Oslo 1996.
- Hughes, R. G. *A Trumpet in Darkness. Preaching to Mourners*. Fortress Press. Philadelphia 1985.
- Høeg, I. M. "Prest i Oslo", Stiftelsen Kirkeforskning KIFO Notat nr. 4/2007. Oslo 2007.
- Høeg, I. M. "Prest i Agder og Telemark", Stiftelsen Kirkeforskning. Notat nr. 2/2009. Oslo 2009.
- Haakedal, E. *"Det er jo vanlig praksis hos de fleste her-": religionslærerrolle, livstolkning og skolekulturell ritualisering: en religionspedagogisk studie av grunnskolelæreres handlingsrom på 1990-tallet*. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Unipub. Oslo 2004.
- Jacobsen D. I. *Hvordan gjennomføre undersøkelser? Innføring i samfunnsvitenskapelig metode*. 2. utgave Høyskoleforlaget. Kristiansand 2005.
- Jakobsen, R. N. "Sorglaust – tidlaust – livlaust? Offentleg sorg i eit (etter-)moderne samfunn. Gravferdshandlinga som teologisk utfordring". ss. 45-55 i *Ung Teologi* 3/1991.
- Jenson, R. W. *Systematic Theology, Vol 2. The Works of God*. Oxford University Press. New York 1999.
- Johnson, E. A. "The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female." ss. 441-465 i *Theological Studies*, 45. 1984.
- Jørgensen K. G. *Stilistikk. Håndbog i tekstanalyse*. Gyldendal. København 1996.
- Kitamori, K *Theology of the pain of God* [1946]. SCM Press. London 1966.
- Kjeldsen, B. T. "Om å bære en gravferd i et håndtrykk". *En kvalitativ undersøkelse av pårørendes opplevelse av den kirkelige gravferd*. Hovedoppgave i kristendomskunnskap. Universitetet i Oslo. Oslo 2001.

- Kjeldsen, J. E. *Retorikk i vår tid: en innføring i moderne retorisk teori*. Spartacus. Oslo 2004.
- Kjølsvik, I. *Kreuz und Auferstehung als Geschichte - und Gegenwart?* Det teologiske Menighetsfakultet. Oslo 2006.
- Klaus, B. og Winkler, K. *Begræbnis-Homiletik: Trauerhilfe, Glaubenshilfe und Lebenshilfe für Hinterbliebene als Dienst der Kirche*. Claudius Verlag. München 1975.
- Klostergaard Petersen, A. ”Skabelse og frelse i Det nye testamente” ss. 31-44 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr 102, 2005.
- Klostergaard Petersen, A. ”Skabelse og frelse som teologisk grundproblem” ss. 5-13 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr 102, 2005.
- Kulturdepartementet St.prp. nr. 1 [2007-2008].
- Lappégard, S. ”Minnetalens teologi”, ss. 65-69 i *Nytt Norsk Kirkeblad* 6-7/1998.
- Leer-Salvesen, P. Løvåsen, B. *Mine dager er som gresset. Om død, begravelse og sorg, men mest av alt om livet*. Portal forlag. Kristiansand 2007.
- Lindhardt, J. *Retorik*. 3. utgave, 1. oplag [1987]. Rosinante Forlag. København 1999.
- Lindhardt, M. “Om at få den døde på plads – levnedbeskrivelser ved begravelsen og i sorgen”. ss. 64-72 i *Kritisk Forum For Praktisk Teologi*, 1998/72.
- Lundager Jensen, H. *Den fortærende ild: strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testament*. Aarhus Universitetsforlag. Århus 2000.
- Lundager Jensen, H. ”Skabelse og frelse i Det Gamle testamente” ss. 15-29 i *Kritisk Forum For Praktisk Teologi* 102/2005.
- Luther, M. *Verker i utvalg / Martin Luther*. (oversatt: Lønning, I og Rasmussen, T.) Gyldendal. Oslo 1979-1983.
- Løgstrup, K. E. *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysikk IV*. Gyldendal. København 1978.
- Lønnebo, M. *Homiletik. En introduction I kyrkans förkunnelse*. Verbum. Tredje upplagan, andre tryckningen. Stockholm 1977.
- Lønning, I. ”Der alle veier møtes. Teologiske randbemerkninger til folkekirkens gravferdsritual” ss. 5-14 i *Kirke og Kultur* 1/2007.
- Malterud, M. H. *Minneordet – historien om et levd liv med evangeliet som tolkningsmetafor*. Oppgave i kontekstuell teologi for studentprester. Modul 2. Det teologiske fakultet. Oslo 2007.
- Marshall, E. O. *Though the Fig Tree does not blossom. Toward a responsible theology of*

- Christian Hope*. Abingdon Press. Nashville 2006.
- Mattes, M. C. *The Role of Justification in Contemporary Theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. USA 2004.
 - McFague, S. *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Fortress Press. Philadelphia 1982.
 - Melloh, J. A. "Homily or Eulogy?: The Dilemma of Funeral Preaching". ss. 502-518 i *Worship* 67,6. 1993.
 - Meile, E. "Begravelsestaler", ss. 81-122 i *For festens skyld: en bog om de kirkelige handlinger*. Harbsmeier, E. (red.) Fredriksberg, Anis 1990.
 - Metz, J. B. og Schillebeeckx, E. (red) *God as father?* (English language editor: Marcus Lefébure). Clark. Edinburgh 1981.
 - Midttømme, I. "Hvordan forkynnes det om det kristne håp ved gravferd?" (1999), MF/PF-oppgave, SPP. 1999.
 - Mikkelsen, H. V. "Skabelses- og åbenbaringsteologi – clash eller komplementaritet?" ss. 63-77 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 102, 2005.
 - Modalsli, O. *Korsets gåte: om Jesu døds betydning*. Verbum. Oslo 1987.
 - Moltmann, J. *Theology of Hope. On the ground and the implications of a Christian eschatology*. Transl. Leitch, J. W. [Original: *Theologie der Hoffnung*, 1964. Transl. Kohl, M]. Minneapolis. First fortress Press edition, 1993.
 - Moltmann, J. *The Crucified God. The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian Theology*. [Original: *Der gekreuzigte Gott*, 1972. Transl. Wilson, R. A. and Bowden, J.]. Minneapolis. First fortress Press edition, 1993 .
 - Moltmann, J. *The Experiment Hope* [Original *Das Experiment Hoffnung* 1974. Transl. Meeks, M. D.]. Wipf and Stock Publishers. Eugene, Oregon 1975.
 - Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom. The doctrine of God*. [Original: *Trinität und Reich Gottes*, 1980]. Transl. Kohl, M. Fortress Press. Minneapolis, First fortress Press edition. (1993).
 - Moltmann, J. "The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism?" I *God as Father?* Metz, J. B. og Schillebeeckx, E. (red). Clark. Edinburgh 1981.
 - Moltmann, J. *God in Creation. A new theology of creation and The Sprit of God*. [Original: *Gott in der Schöpfung*, 1985. Transl. Kohl, M.]. Minneapolis. First fortress Press edition, 1993.
 - Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ. Christology in Messianic dimensions*. [Original: *Der*

- Weg Jesu Christi*, 1989. Transl. Kohl, M.]. Minneapolis. First fortress Press edition, 1990.
- Moltmann, J. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. [Original: *Der Geist des Lebens: eine ganzheitliche Pneumatologie*, 1991. Transl. Kohl, M.]. Fortress Press. Minneapolis 1994.
 - Moltmann, J. *Jesus Christ for today's world* [Original: *Wer ist Christus für uns heute?* 1994. Transl: Kohl, M.]. SCM Press. London 1994.
 - Moltmann, J. *The Coming of God. Christian Eschatology*. [Original: *Das Kommen Gottes*, 1995. Transl. Kohl, M.]. Fortress Press. Minneapolis, First fortress Press edition. 2004.
 - Moltmann, J. *The source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life*. [Original: *Die Quelle des Lebens: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. Transl: Kohl, M.]. Fortress Press. Minneapolis 1997.
 - Moltmann, J. *Experiences in theology: ways and forms of Christian theology* [original *Erfahrungen theologischen Denkens*, Transl: Kohl, M.]. SCM Press. London 2000.
 - Moltmann, J. "The Blessing of Hope: The Theology of Hope and the full Gospel of Life" ss. 147-161 i *Journal of Pentecostal Theology* 13.2, 2005.
 - Moltmann, J. *A broad place: an autobiography*. [Original: *Weiter Raum: eine Lebensgeschichte*, 2006. Transl: Kohl, M.]. Fortress Press. Minneapolis 2008.
 - Moltmann, J. "The CRY: Only the Suffering God can help".
<http://www.wordmadeoflesh.org/the-cry/the-cry-vol-7-no-4/only-the-suffering-god-can-help/> 30. mai 2010.
 - Neidhart, W. *Die Bedeutung der nichttheologischen Faktoren. Thesen zu den Kasualien*. Hessisches Pfarrerblatt 1/1971.
 - Nordhaug, H. "Gravferdstalen". ss. 214-220 i *Våre tider i Guds hånd Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Skjevesland, O. og Okkenhaug, B. (red). Verbum [Oslo] 1997.
 - Nordhaug, H. ... *så mitt hus kan bli fullt: en bok om prekenen*. Luther. Oslo 2000.
 - Okkenhaug, B. "Gravferdsskikker før og nå" ss. 169-177 i *Våre tider i Guds hånd Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Skjevesland, O. og Okkenhaug, B. (red). Verbum [Oslo] 1997.
 - Pannenberg, Wolfhart. *Theology and the philosophy of science* [Original *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973. Transl. McDonagh, F.]. Darton, Longman & Todd. London 1976.
 - Pannenberg, W. *Systematic Theology*. [original: *Systematische Theologie*, 1988-1991. Transl. Geoffrey W.] Bromiley. Edinburgh: Clark 1991-1998.

- Pedersen, K. H. "Skabelse og frelse i gudstjenesten" ss. 2-11 i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 103, 2006.
 - Quartier, T. *Bridging the gaps: An empirical study of Catholic Funeral Rites*. Lit Verlag. Zürich 2007.
 - Quartier, T. Scheer, H. M. og Schilderman, J. "Ritual Perspectives on Roman Catholic Funeral Rites in Modern Society" *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, p 142-156. 2001.
- Rasmussen, T. <http://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/pd/> (1. september 2010).
- Rasmusson, A. *The Church as polis : from political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. University of Notre Dame Press. Notre Dame 1995.
 - Repstad, P. *Den sosiale forankring: sosiologiske perspektiver på teologi*. Universitetsforlaget. Oslo 1995.
 - Repstad, P. "En snillere Gud på Sørlandet?" ss. 7-10 i *Gud på Sørlandet* Løvland, A, Repstad, P og Seip Tønnessen, E (red.). Portal forlag. Kristiansand 2008.
 - Rietschel, G og Graff, P. *Lehrbuch der Liturgik*. Göttingen 1951-1952.
 - Riis, O. *Metoder på tværs: om forudsætningerne for sociologisk metodekombination*. Jurist- og Økonomforbundets Forl. København 2001.
 - Rong, M. *Det liturgiske møte: språk og gudsmetaforer i Den norske kirkes høymesse*. Universitetet i Bergen. Bergen 2009.
 - Rosse, G. *The cry of Jesus on the cross. A biblical and Theological Study*. [Transl. Arndt, S. W.] Paulist Press, New York/mahwah 1987.
 - Rubow, C. *At sige ordentligt farvel: om begravelser i Danmark*. Anis. Fredriksberg 1993.
 - Ruyter, K. W. *Forskningsetikk: beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn*. Gyldendal akademisk, Oslo 2003.
 - Sagedal, Y. S. "Livet etter døden i Hallingdal. En lokal undersøkelse av folkereligøse forestillinger om livet etter døden og mulige endringer i lys av nyreligiøs påvirkning. Belyst fra en spørreundersøkelse blant konfirmanter og deres foreldre." I *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligøsit, nyreligiøsit og kristen tro*. Engedal, L. G. og Sveinall, A. T. (red.) Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2000.
 - Sagedal, Y. S. "Har prester noe å si om livet etter døden?" Halvårsskrift for praktisk teologi, 2001.
 - Schmiechen, P. *Saving power: theories of atonement and forms of the church*. W.B. Eerdmans Pub. Co. Grand Rapids 2005

- Schwarz, H. *Eschatology*. Grand Rapids. Michigan 2000.
- Seierstad, I. "Gravtaler i praksis" ss. 529. flg. i *Kirke og kultur* 4/1988.
- Seland, B. "Sørlandspietismen som sosialt prosjekt" ss. 28-37 i *Bløde konsonanter, hard religion?: endringer i Sørlandets religiøse liv på 1900-tallet*. Repstad, P og Bjorvand, A-M, (red). Kommunion Forlag. Askim 2002.
- Shults, F. L. *Reforming theological anthropology: after the philosophical turn to relationality*. Grand Rapids. Michigan 2003.
- Skjevesland, O. *Broen over 2000 år: bidrag til prekenlæren*. Luther. Oslo 1981.
- Skjevesland, O. *Det skapende ordet: en prekenlære*. Universitetsforlaget. Oslo 1995.
- Skjevesland, O. "Homiletisk forskning i Norge" ss. 69-77 i Björjstrand, G (red), *Homiletisk forskning i Norden*. Skrifter i Praktisk Teologi vid Åbo Akademi. Åbo 1995.
- Skjevesland, O. "Internasjonale trender i homiletisk forskning", ss. 9-35 i Björjstrand, G (red), *Homiletisk forskning i Norden*. Skrifter i Praktisk Teologi vid Åbo Akademi. Åbo 1995.
- Skjevesland, O. og Okkenhaug, B. (red). *Våre tider i Guds hånd. Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Verbum. [Oslo] 1997.
- Stange, J. "Kunsten at tale mot bedre seende. Homiletiske refleksjoner i anledning af et etnografisk feltarbejde i den danske folkekirkes begravelsespraksis" ss. 55-66 i *Kritisk Forum For Praktisk Teologi*, 1993.
- Stålsett, S. *The crucified and the Crucified: a study in the liberation Christology of Jon Sobrino*. Universitetet i Oslo. Oslo 1997.
- Swinton, J og Mowat, H. *Practical Theology and Qualitative Research*. SCM Press. London 2006.
- Stormark, J. *Kropp og identitet, - og håpet om nyskaping: en skapelsesteologisk undersøkelse av betydningen av kropp og identitet i troen på "legemets oppstandelse" hos Jürgen Moltmann i Systematische Beiträge zur Theologie*. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Oslo 2008.
- Tanggaard, P. "Jeg vet meg en søvn -": en analyse av dødens plass og dødsritualenes funksjoner i samfunnet. Magisteroppgave, Universitetet i Oslo, HF. Oslo 1976.
- Tanggaard, P. "Hva er skjedd med døden i vårt samfunn?". ss. 19-23 i *Samtiden* 89. 1980.
- Tanggaard, P. "Død og gravferd – privatisering og profesjonalisering", ss. 97-106 i *Døden på norsk*, Aagedal, O (red.) Ad Notam Gyldendal. Oslo 1994.
- Tanggaard, P. "Statistikk for Den norske kirke", i *Tallenes tale 2005: perspektiver på*

- statistikk og kirke*. Winsnes, O. G. (red). Tapir. Trondheim 2005.
- Tesfai, Y. *The scandal of a crucified world: perspectives on the Cross and suffering* / edited by Yacob Tesfai. Orbis Books. New Work 1994.
 - Thagaard, T. *Systematikk og innlevelse*. Fagbokforlaget. Bergen-Sandviken 1998.
 - Thiselton, A. C. *New Horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading*. HarperCollins. London 1992.
 - Traaen, C. H. "Til ord skal du bli". Ss. 36-47 Halvårsskrift for praktisk teologi 1/2003.
 - Ven, Johannes A. Van der. *Practical Theology: an empirical approach* (original Entwurf einer empirischen Theologie, 1993). Leuven. Peeters Press 1998.
 - Walter, T. *The revival of death*. Routledge. London 1994.
 - Watson, Nick. *Sorrow and Hope: Preaching at Funerals*. Grove Books Limited. Cambridge 2001.
 - Wells, P. "God and change: Moltmann in the light of the reformed tradition" ss. 52-68 i *The power and weakness of God: impassibility and orthodoxy: papers presented at the Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1989*. Edited by Nigel M. de S. Cameron. Edinburgh 1990.
 - Westermann, C. *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*. Kaiser München 1968.
 - Whitehead, A. N. *Religion in the making*. University Press. Cambridge 1927.
 - Wiggen, G. *Quando corpus morietur-: dødsannonser i Norge gjennom det 20. hundreåret: et bidrag til norsk språk- og mentalitetshistorie med internasjonalt utblikk*. Novus forl. Oslo 2000.
 - Wiggen, G. "Døde eller gikk bort?". publisert 4. mars 2000. <http://www.apollon.uio.no/vis/art/2000/3-4/doede> (10. sept. 2010) Apollon, Forskningsmagasin fra Universitetet i Oslo. Oslo 2010.
 - Woodward, J. and Pattison, S. (red) *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Blackwell Publishing. Oxford 2000.
 - Wyller, T. *Troens tale og talen om verden: et grunnproblem i nyere systematisk teologi drøftet med henblikk på K.E. Løgstrup, Oswald Bayer og Dietrich Bonhoeffer* Avhandling [doktorgrad] - Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet. Oslo 1994.
 - Åbyholm, K. "Krangler om salmevalg", Vårt Land 22. mars 2009: <http://www.vl.no/salmer/article13981.zrm> (10. sept. 2010).
 - Aagedal, O. (red.) *Døden på norsk*. Ad notam Gyldendal. Oslo 1994.

- Aarflot, H. *Død og jordeferd. En utfordring til kirken.* Luther forlag. Oslo 1982.

Vedlegg 1:

Universitetet i Agder
Institutt for Religion, Filosofi og Historie
Serviceboks 422, 4604 Kristiansand
Professor F. LeRon Shults
Stipendiat Bjarte Leer-Salvesen

Kristiansand, 31. januar 2008

Til et utvalg prester i Den norske kirke

Under ledelse av professor LeRon Shults arbeider undertegnede, Bjarte Leer-Salvesen, med et doktorgradsprosjekt ved Universitetet i Agder, der målet kort fortalt er å studere hva som sies av prester ved begravelser i Den norske kirke i dag.

Med tanke på at 93,4 % av Norges befolkning velger Den norske kirkes ordning for gravferd, er det i svært liten grad arbeidet teologisk med begravelser generelt og gravtalene spesielt. Vi har derfor stor tro på at prosjektet vil være nyttig både for Den norske kirke, for den teologiske debatt og som et innspill til moderne samfunnsforskning. Men for at prosjektet skal kunne lykkes, er vi avhengig av din hjelp.

Som en av 100 tilfeldig utvalgte prester i Oslo og Agder og Telemark bispedømme oppfordres du med dette til å sende inn manus fra minneord og andakt hentet fra den forrige begravelsen du forrettet ved som prest i Den norske kirke, samt at du sender inn det vedlagte spørreskjemaet. Hvis du ikke har informasjon tilgjengelig fra den forrige begravelsen du forrettet ved, ber vi deg istedenfor sende manus fra *den neste* begravelsen du forretter ved etter du mottak dette skrivet. Manus fra minneord bortfaller hvis pårørende selv fremfører disse i begravelsen. Vi vil understreke at alle manus er av interesse for undersøkelsen, selv om manuset er stikkordsmessig eller på andre måter ufullstendig. Skulle det være nødvendig med korte forklaringer for å gjøre deler av manuset forståelig, kan dette påføres i etterkant.

Siden materialet vi etterlyser nødvendigvis omhandler dypt alvorlige tema, og da de aktuelle talene henvender seg til pårørende som nylig har mistet en av sine kjære, er det klart at vi som er engasjert i undersøkelsen støter på etiske utfordringer. Disse utfordringene gjelder selv om talene fremføres i offentlig tilgjengelige begravelsegudstjenester. Forskningsprosjektet er vurdert og godkjent av Personvernombudet for Forskning, Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste. Foruten å forholde oss streng til "Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi," er det i denne sammenheng viktig å understreke at de aktuelle manus kun skal benyttes i dette aktuelle forskningsarbeidet og at vi som er ansvarlige for prosjektet forholder oss strengt til anonymitetskravet. Dette betyr helt konkret at vi garanterer for anonymiteten både til deg som prest og til de personer som omtales i talene. Avhandlingen vil dessuten bli skrevet slik at det ikke er mulig å spore minnetalen og andakten tilbake til deg eller avdøde/pårørende. Vi anbefaler likevel at du sletter navn på avdøde og pårørende, samt direkte personidentifiserende opplysninger, i talene før disse sendes inn. Undertegnede vil slette eventuelt gjenstående personopplysninger.

Av tekniske årsaker er vi nødt til å gi hver deltaker i undersøkelsen et identifikasjonsnummer. Foruten dette identifikasjonsnummeret, som oppbevares i sikkerhet og slettes ved prosjektslutt, kan ikke manusene koples til deg som prest. Som deltaker deltar du, for øvrig,

frivillig og du har også rett til å trekke deg fra undersøkelsen når du måtte ønske det i prosessen. Prosjektet avsluttes til orientering 31. juli 2010.

Min egen motivasjon for prosjektet er nødvendigvis farget av at jeg som teolog, med egen erfaring fra begravelser, ser en stor samfunnsmessig og kirkelig verdi i begravelsesriten. I forlengelsen av dette ønsker jeg å arbeide med hva prester forkynner når mennesker samles ved livets slutt.

Vi ber deg altså om å bruke den vedlagte svarkonvolutt for å sende inn spørreskjema og manus fra minneord og andakt hentet fra den forrige begravelsen du forrettet ved, eller fra den neste du forretter ved. Du kan også sende inn besvarelsene pr mail til bjarte.leer-salvesen@uia.no (Hvis du sender oss mailadressen din, vil du få oversendt elektronisk versjon av spørreskjemaet og erklæringen om samtykke). Skulle du av ulike årsaker ikke forrette ved noen begravelser 1. halvår 2008, ber vi deg bruke mail eller svarkonvolutt til å formidle dette.

Hvis du nå eller senere i prosessen har ubesvarte spørsmål tilknyttet forskningsprosjektet, ber vi deg kontakte undertegnede på telefon: a) 38 14 23 35 p) 97 14 21 15 eller på mail: bjarte.leer-salvesen@uia.no

På forhånd takk for ditt bidrag!

F. LeRon Shults
Professor, Universitetet i Agder

Bjarte Leer-Salvesen
Stipendiat, Universitetet i Agder

Vedlegg 2:

Universitetet i Agder
Institutt for Religion, Filosofi og Historie
Serviceboks 422, 4604 Kristiansand
Stipendiat Bjarte Leer-Salvesen

Kristiansand, 15. september 2008

Påminnelse om forskningsprosjekt vedrørende begravelser

I vinter fikk du en forespørsel om å delta i et doktorgradsprosjekt tilknyttet begravelser i Den norske kirke. Prosjektet drives av undertegnede, Bjarte Leer-Salvesen, under ledelse av professor LeRon Shults ved Universitetet i Agder. Vårt anliggende er å studere hva som sies av prester ved livets slutt. Siden vi ikke har mottatt din besvarelse, tillater vi oss å sende denne påminnelsen.

Vi ber deg sende inn manus fra minneord og andakt hentet fra den forrige begravelsen du forrettet ved som prest i Den norske kirke, samt at du sender inn det vedlagte spørreskjemaet. Hvis du ikke har informasjon tilgjengelig fra den forrige begravelsen du forrettet ved, ber vi deg istedenfor sende manus fra *den neste* begravelsen du forretter ved etter du mottar dette brevet.

Tidligere tilsendt informasjon om prosjektet følger på neste side. Ditt bidrag krever ikke mye tid, men det vil til gjengjeld være til svært stor nytte for undersøkelsen.

Hvis du har spørsmål om undersøkelsen, kan du ta kontakt med undertegnede på telefon: 38 14 23 35, mob: 97 14 21 15 eller på mail: bjarte.leer-salvesen@uia.no

På forhånd takk for ditt betydningsfulle bidrag!

Bjarte Leer-Salvesen
Stipendiat, Universitetet i Agder

Vedlegg 3

Spørreskjema til prosjektet ”Gravtalenes teologi”

Skjemaet sendes inn sammen med samtykkeerklæring og manus fra tale og minneord.

Generell informasjon om presten:

1. Kjønn

Mann Kvinne

2. Alder

Under 40 år 40-49 år 50-59 år Over 60 år

3. Utdannelsessted

Navn på presteutdanningsinstitusjon:

4. Arbeidssted: Navn på bispedømme:

Opplysninger om den gravferden du sender inn taler fra:

5. Når gravferden ble avholdt

Før henvendelsen fra forskningsprosjektet Etter

6. Begravelsesform

Kremasjon Kistegrav

7. Omtrentlig antall personer til stede under gravferden

Under 25 25-49 50-99 Over 100

8. Innslag der pårørende sto for fremførelsen

Musikkinnsalg Minneord Kranseslesninger/hilsener Annet

9. Skriftlesninger

Liste over skriftord benyttet under ” *Punkt 8. Skriftlesninger*” i liturgien:

--

10. Musikkinnslag (nummerert rekkefølge)

Liste over salmer og andre musikalske innslag under gravferden:

--

Var du med på å bestemme salmevalget? Ja Nei

Vedlegg 4

Gravferd

Gravferdsliturgi vedtatt av Kirkemøtet 4. - 9. november 2002. Denne liturgien er et supplement til ordningen gjengitt i Gudstjenesteboken.

(Bokmål)

1 Klokkeringing

Mens det ringes sammen, tar liturgen plass i koret.

2 Preludium

Som preludium kan det fremføres egnet instrumentalmusikk, korsang eller solosang. Preludiet kan være forspill til første salme.

3 Salme

Denne salmen kan eventuelt flyttes til etter ledd 4.

4 Inngangsord

L Nåde være med dere og fred fra Gud vår Far og Herren Jesus Kristus.

Vi er samlet her for å ta avskjed med (navnet nevnes). Sammen vil vi overgi ham/henne i Guds hender og følge ham/henne til det siste hvilested.

Så høyt har Gud elsket verden at han gav sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv. Joh 3,16

Deretter kan liturgen fortsette med et av følgende skriftord:

Enten A

Jesus sier: Kom til meg, alle dere som strever og bærer tunge byrder, så vil jeg gi dere hvile. Matt 11,28

Eller B

Gud sier i sitt ord: Kall på meg på nødens dag, så vil jeg utfri deg, og du skal prise meg. Sal 50,15

5 Inngangsbønn

L La oss be.

Enten A

Fra dypet roper jeg til deg, Herre.

Herre, hør min røst! Vend øret til og lytt når jeg trygler og ber. Hvis du vil gjemme på syndeskyld, Herre, hvem kan da bli stående? Men hos deg er tilgivelsen; derfor må vi frykte deg. Jeg venter, ja, håper på Herren, jeg venter på hans ord.

Jeg stunder etter Herren mer enn vaktmenn etter morgenen, vaktmenn etter morgenen. Vent på Herren, Israel!

For hos Herren er miskunn, hos ham er full forløsning. Herren vil forløse Israel fra alle dets synder. Salme 130,1-5

Eller B

Herre, du har vært en bolig for oss fra slekt til slekt. Før fjellene ble født, før jorden og verden ble til, ja, fra evighet og til evighet er du, Gud. Du lar mennesket bli til støv igjen og sier: "Vend tilbake, menneskebarn!" For tusen år er i dine øyne som dagen i går da den fór forbi, eller som en nattevakt. Lær oss å telle våre dager, så vi kan få visdom i hjertet! Sal 90,1-4.12

Eller C

Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? Hvorfor er du så langt borte fra meg? Hvorfor hjelper du ikke når jeg klager min nød? Jeg roper om dagen, Gud - du svarer ikke, og om natten, men jeg får ikke ro. Men, Herre, vær ikke langt ifra meg, skynd deg å hjelpe meg, du min styrke Sal 22,2-3.20

Eller D

Hellige Gud, himmelske Far, du råder over liv og død. Når vi skiller fra en av våre kjære, styrk oss da i troen, så vi også ved graven kan håpe på deg.

Herre Jesus Kristus, du trofaste Frelser, som gikk gjennom død og grav for oss. Bli hos oss i vår siste nød og gi oss engang å samles i din Fars hus med deg og alle dine.

Hellige Ånd, du vår trøster i liv og død, fyll alle sørgende med din trøst. Fri oss fra åndelig død, dra alle til deg og gi oss å ha vår

skatt i himmelen.

Eller E

Herre vår Gud, hos deg er livets kilde.

I ditt lys ser vi lys.

I deg er det vi lever, rører oss og er til.

Bevar oss i liv og død i din kjærlighet,
ved din Sønn Jesus Kristus, vår Herre.

Eller F

Gode Gud, du som ser oss og kjenner oss, kom oss nær med din trøst.

6 Minneord

Et kort minneord holdes av presten eller av en representant for de pårørende. Det bør inneholde noen biografiske momenter med særlig vekt på hva avdødes liv har betydd for dem som stod ham/henne nær, og for andre livssammenhenger han/hun har stått i.

Her kan følge korte hilsninger, pålegging av blomster og/eller krans og eventuelt andre minnehandlinger, som opplesning, musikk, lystenning o. a.

Her kan følge

7 Salme eller musikkinnslag

Eventuelt musikkinnslag kan være vokalt eller instrumentalt.

8 Skriftlesning

L La oss høre hva Guds Ord vitner om livet og døden, om dommen og vårt håp i Jesus Kristus.

Her følger tre lesninger. Tekstene velges slik at de dekker de innholdsmomenter som er nevnt foran.

Tekstene kan leses av liturgen eller av en eller flere andre.

Skriftlesningen avsluttes med:

L Slik lyder Herrens ord.

Her følger eventuelt

9 Salme

Hvis ledd 7 er en salme, kan ledd 9 gå ut.

10 Tale

Kort tale over et av de oppleste skriftordene eller over en annen høvelig tekst.

11 Bønn

L La oss be.

Enten A

L Evige Gud, vår tilflukt i sorgens tid, vær nær med din fred. Styrk oss i troen. Gi oss fremtid og håp. Vi takker deg for (navnet nevnes) og det du gav oss gjennom hans/hennes liv. Barmhjertige Gud, vi overgir ham/henne i dine hender. Du som har skapt oss i ditt bilde og gitt oss Jesus Kristus som vår Frelser, reis oss opp på oppstandelsens dag til evig liv hos deg.

Eller B

L Jesus Kristus, du som lovet å være med oss alle dager inntil verdens slutt, vær du vår styrke og trøst, vårt lys og vår veiviser. La oss alle en gang ved troen på deg få del i oppstandelsens glede.

Eller C

L Evige Gud, himmelske Far, du har i din Sønn, Jesus Kristus, gitt oss seier over døden. Vi ber deg, led oss ved din Hellige Ånd, så vi aldri kommer bort fra deg, men lever vårt liv i troen på din Sønn og engang når fram til det evige liv i ditt rike, ved Jesus Kristus, vår Herre.

Eller D

L Herre Jesus Kristus, du som bar alle våre synder, vi takker deg for din kjærlighet som er sterkere enn døden. Gi oss del i frelsen du vant ved din død og oppstandelse, og før oss med din mektige hånd gjennom liv, død og dom inn til din evige glede.

Eller E

L Himmelske Far, vi takker deg for hva du gav gjennom NN som nå er gått bort. Styrk og trøst alle som sitter i sorg og savn. Vi overgir oss i din sterke hånd. Hjelp oss å leve i samfunn med deg, så vi engang kan fare herifra i fred, ved Jesus Kristus, din

Sønn, vår Herre.

Eller F

En bønn som er skrevet med tanke på den situasjon de pårørende og lokalsamfunnet har opplevd i forbindelse med dødsfallet.
Her kan følge

12 I dine hender

A I dine hender, Herre Gud, overgir jeg min ånd.

Du forløser meg, Herre, du trofaste Gud.

I dine hender, Herre Gud, overgir jeg min ånd.

Ære være Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd.

I dine hender, Herre Gud, overgir jeg min ånd.

Dette leddet kan også synges som vekselsang, se Norsk Salmebok 936.

Her kan også følge Simeons lovsang (Luk 2,29-32) enten lest eller sunget, se Norsk Salmebok 909-910.

13 Herrens bønn

L La oss sammen be Herrens bønn.

A Fader vår, du som er i himmelen.

La ditt navn holdes hellig.

La ditt rike komme.

La din vilje skje på jorden som i himmelen.

Gi oss i dag vårt daglige brød.

Forlat oss vår skyld,

som vi òg forlater våre skyldnere.

Led oss ikke inn i fristelse,

men frels oss fra det onde.

For riket er ditt,

og makten og æren i evighet.

Amen.

14 Salme

15 Postludium

Før postludiet kan det fremføres et musikkinnslag, vokalt eller instrumentalt.

Under postludiet bæres kisten ut.

*

Ved graven:

16 Salme

Her kan følge

17 Skriftlesning

En av følgende tekster som ikke er brukt tidligere i gravferden:

Salme 50,15 Salme 23 Salme 68,21 Salme 121 Matt 11,28 Matt 28,1-10 Åp 1,17b-18 Åp 21,1-5a

Her kan følge

18 Bønn ved gravstedet

I denne bønningen kan liturgen utfylle "NN" etter anledningen – for eksempel fullt navn, fornavn, vår kjære, vår venn osv.

Enten A

Herre Jesus Kristus, la denne grav være et håpets sted, i troen på deg som stod opp fra de døde.

Eller B

Herre Jesus Kristus, du som selv ble lagt i en grav, gi oss å følge deg i oppstandelsen fra de døde.

Eller C

Herre Jesus Kristus, la NN få hvile i fred under korsets tegn til oppstandelsens morgen. Hjelp oss i liv og død å sette vårt håp til deg.

Eller D

Herre Jesus Kristus, du som selv ble lagt i en grav, la dette stedet være et fredens sted, hvor NN får hvile under korsets tegn til dagen da du kaller alle frem fra gravene. Hjelp oss i liv og død å sette vårt håp til deg.

19 Senkning

Som hovedregel senkes kisten helt ned.

20 Jordpåkastelse

L I Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn.

Deretter kaster liturgen tre ganger jord på kisten og sier:

Første gang: Av jord er du kommet.

Andre gang: Til jord skal du bli.

Tredje gang: Av jorden skal du igjen oppstå.

21 Skriftord og velsignelse

Enten A

Vår Herre Jesus Kristus sier: Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø. Joh 11,25-26

Eller B

L Lovet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny og gitt oss et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde! 1 Pet 1,3

Vendt mot sørgeskaren:

Ta imot velsignelsen.

Herren velsigne deg og bevare deg.

Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig.

Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred. +

22 Salme

Skriftlesninger

Tekstgruppe I

Enten A

L Det står skrevet i Jobs bok, i det 19. kapittel:

Jeg vet at min gjenløser lever; og som den siste skal han stå frem på jorden. Når det ikke er noe igjen av min hud, og mitt kjøtt er tæret bort, da skal jeg skue Gud. Jeg skal se ham med egne øyne, jeg selv og ikke en fremmed. [Å, jeg fortæres av lengsel!] Job 19,25-27a.[27b]

Eller B Salme 23 *Eller C* Salme 42,2-4 og 43,2-3.5 *Eller D* Salme 73,23-26 *Eller E* Salme 103,13-17 *Eller F* Salme 121 *Eller G* Salme 139,1-12.23-24 *Eller H* Fork 3,1-2.4.6a.11a.14a *Eller I* Jes 49,14-16a *Eller J* Klag 3,22-26

Tekstgruppe II

Enten A Rom 6,3-5 *Eller B* Rom 8,31b-35.38-39 *Eller C* Rom 14,7-12 *Eller D* 1 Kor 13,8-10.12-13 *Eller E* 1 Kor 15,53-57

Eller F 1 Tess 5,8-11a *Eller G* Åp 21,1-5a

Tekstgruppe III

Enten A Matt 5,3-10 *Eller B* Matt 28,1-10 *Eller C* Mark 10,13-16 *Eller D* Luk 12,35-38 *Eller E* Joh 5,24-27 *Eller F* Joh 6,37-40

Eller G Joh 10,14.28-29 *Eller H* Joh 14,1-6