

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2018
LUTHER FORLAG



LEDER:
"DET GODE ROMMET"

**Jan Terje Christoffersen
og Tollef Thorsnes:**
Opplysning eller lampefeber?

**Tone Stangeland Kaufman,
Linn Sæbø Rystad
og Tron Fagermoen:**
Flyktningene i forkynnelsen

Sturla J. Stålsett:
Intellectus Amoris, Liberationis

Erling Birkedal:
"Alt under ett tak"

Randi Synnøve Tjernæs:
Affektenes plass i sjelesorg

**Arild Sporsheim
og Stephen Sirris:**
Frie og villige?

Rune Rasmussen:
Fortiden gir gudstjenesten fremtid

Ex Libris

INNHOLD NR. 1/2018 – 35. ÅRGANG

- 1 Leder
3 ad fontes
TPT – Vitenskapelig:
4 Jan Terje Christoffersen og Tollef Thorsnes:
Opplysning eller lampefeber?
Bruk av projektor i fire norske menigheter
16 Tone Stangeland Kaufman, Linn Sæbø Rystad og Tron Fagermoen:
Flyktingene i forkynnelsen
Homiletiske dilemmaer i et stykke norsk prekenpraksis
28 Sturla J. Stålsett:
Intellectus Amoris, Liberationis
From Jon Sobrino's reconceptualization of theology to tripartite
diaconal action research
36 Erling Birkedal:
"Alt under ett tak"
En empirisk undersøkelse av menigheter innen rammen av Normisjon
47 Randi Synnøve Tjernæs:
Affektens plass i sjelesorg
57 Arild Sporsheim og Stephen Sirris
Frie og villige?
Ansatte som frivillighetsledere i Den norske kirke
TPT – Aktuelt:
72 Rune Rasmussen:
Fortiden gir gudstjenesten fremtid
Kan "Ancient-Future" gudstjenestetenkning være med å fornye norsk
gudstjeneste?
78 Ex Libris

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Irmelin Grimstad Bonden, Jan Terje Christoffersen,
Tron Fagermoen, Tone Stangeland Kaufman, Inge Westly, Maria Stensvold Ånonsen

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: tpt@mf.no

INTERNETT <http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282833>

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Maria Stensvold Ånonsen

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.ik@lutherforlag.no. Pris: NOK 325,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen.

ENKELTHEFTER F.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra
<https://praktiskteologi.buyandread.com/wl/index.htm>

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til tpt@mf.no. Lengden bør ikke
overskride 15 sider. Tidsskriftet praktiserer en referee-ordning, der alle forskningsartikler
blir vurdert av én eller flere eksterne fagfeller før publisering. Dette gjelder ikke
bokmeldinger eller artikler under vignettene "Aktuelt" og "Fra praksisfeltet".

Leder



LARS J. DANBOLT
PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI

lars.danbolt@mf.no

”Det gode rommet”

I disse dager blir en av de ledende folkekirketeologene i Norge, *Sevat Lappegard*, pensjonist. Siden tidlig på 1990-tallet har han vært prost i Elverum, og før det fikk mange gleden av å ha ham som lærer på Praktikum på Universitetet.

Sevat Lappegard pleier å kalle kirken for ”Det gode rommet i våre liv”. Bærende i folkekirkens ideen er de mange flatene mellom kirke og folk fra dåp til død, og kirkens viktige plass og betydning i lokalsamfunnet. Der er folks tilhørighet til kirkehuset, ritene og evangeliet, som forkynnes bærende.

I dette nummeret av TPT vil vi presentere forskning på ulike sider ved kirkens praksis. Vi skal innom såpass ulike ting som bruk av projektor i gudstjenester, forkynnelse i flyktningkrisen, frigjørende diakoniforskning, nye menighetsdannelser og omtale av emosjoner i sjelesorglitteratur. Til sist får vi en grundig omtale av Frank C. Senns bok *Eucharistic Body*, en interessant teologisk refleksjon om nattverden, som bokanmelderen relaterer til de senere årenes gudstjenestefornyelse i Den norske kirke.

Her følger en kort introduksjon til hva du kan glede deg til å lese i dette nummeret:

Jan Terje Christofferen og *Tollef Thorsnes* har undersøkt bruken av projektor i norske menigheter. At det kommer teknologiske endringer, er ikke noe nytt; både boktrykkerkunsten på 1500-tallet, papirmaskinen på 1800-tallet, lydteknologien på 1900-tallet, kopimaskinene og den digi-

tale revolusjonen i vår tid har alt sammen endret måtene vi har tilrettelagt våre gudstjenester og etablert fellesskap på. I denne artikkelen utforskes spørsmålet om hvordan bruken av projiserte bilder påvirker den samlede meningsskapingen i gudstjenester.

Tone Stangeland Kaufman, *Linn Sæbø Rystad* og *Tron Fagermoen* presenterer en studie av hvordan flyktningssituasjonen ble adressert i forkynnelsen under flyktningkrisen i 2015. De har hentet inn prekener fra både grenseområder og større byer, og drøfter aktuelle homiletiske dilemmaer. De finner at predikantene lar flyktningene inngå i bildesystemer der de blir en del av ”alt det vonde eller gode i verden” og i et omfattende ”vi” som inkluderer både predikantene selv og tilhørerne. De drøfter også hvordan predikantene balanserer det å fremheve henholdsvis fellestrekk og forskjeller mellom flyktninger og alle andre.

Sturla J. Stålsett tar i sin artikkel utgangspunkt i frigjøringsteologen Jon Sobrinos forståelse av teologi og teologisk metode som ”intellectus amoris” og som en praktisk og frigjørende måte å leve som troende på. Stålsett holder sammen Sobrinos teologi med nye retninger innen aksjonsforskning og løfter fram fornyende måter å tenke på om diakonal forskning. Forskning er i seg selv ikke nøytral, men bærer med seg maktstrukturer. Innflytelse fra frigjøringsteologi i kombinasjon med aksjonsforskning der prinsippet er å forske sammen med og med tanke på

praksisfeltet, kan bidra til å fordele makt og til å redefinere teologi som "intellectus amoris" og som trospraksis og fremme diakoni som en kjernevirksomhet i kirken.

Erling Birkedal har undersøkt menigheter innen Normisjon med fokus på hvordan ledere i Normisjon tenker om sin virksomhet. Lederne viser stor grad av pragmatisme, både i tenkning om menighet og i relasjonene til Den norske kirke. Lederne synes å reflektere lite over kirkerettslige spørsmål; fokuset er mer på lokale fellesskap og hvordan disse fungerer. Forfatteren drøfter om stor grad av likhet mellom menigheter i Normisjon og Den norske kirke kan virke konkurrerende, og om klargjøring av forskjeller kan gi mulighet for samarbeid.

Arild Sporsheim og *Stephen Sirris* har gjennom gruppeintervjuer med tre menighetsstaber i Den norske kirke utforsket hvordan kirkelig ansatte leder menighetens frivillige medarbeidere. Studien viser at de ansatte har god innsikt i frivillighetens særpreg. Likevel kan det være en utfordring å få på plass et helhetlig og godt organisert frivillighetsarbeid. Et mulig bidrag kan være å utvikle bedre fungerende styrings- og organiseringsmodeller. Forfatterne peker også på at

det er større fokus på rekruttering av nye medarbeidere enn på oppfølging av dem som allerede er aktive.

Randi Synnøve Tjernæs har undersøkt hvordan lærebøker i sjelesorg beskriver affekter, og drøfter betydningen av kunnskap om dette i sjelesorgpraksis. Studien viser at følelser blir tematisert, men i liten grad adressert som sentralt for sjelesørgerisk arbeid. Forfatteren er opptatt av at kunnskap om og trygghet på egne følelser kan være en viktig forutsetning for å utøve god sjelesorg.

Rune Rasmussen tar oss med inn i en gudstjenestetenkning som kalles *Ancient Future*. Der er tenkningen å hente opp igjen noe av det opprinnelige i kristen tro og tradisjon med tanke på fornyelse og ny aktualitet av kristen tro og praksis. Forfatteren argumenterer for at veien til fornyelse mer går gjennom en ny gjennomtenkning av gudstjenestens innhold og historiske kvaliteter enn gjennom endringer av gudstjenestens stil og struktur.

Da er det bare å ønske god lesning, og kan hende finner dere et og annet som kan inspirere i det viktige arbeidet forbundet med "Det gode rommet" i menneskenes liv.

Kjærlighetstegnets Gud

Når vi er glad i noen, så gir vi hverandre tegn på det: En glødende rose, en ring, en kopp kaffe når det røyner på.

Gud har gitt oss flere tegn på sin kjærlighet. Det aller viktigste for meg er korstegnet ved dåpen der presten sier: "Jeg tenger deg med det hellige korsets tegn, til et vitnesbyrd om at du skal tilhøre den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus." Eller som det het i det gamle dåpsritualet: "Jeg tegner deg med det hellige korsets tegn på din panne og på ditt bryst ..."

Ifølge min gamle teologiprofessor N.A. Dahl skriver denne skikken seg fra kirkens tidligste historie, fra den gang slavehold var vanlig. Slaven ble merket med eierens merke på panne og bryst slik at alle kunne se hvem som var eieren. De første kristne overtok denne skikken i overført forstand. Korstegningen i dåpen ble et uttrykk for tilhørighet.

Så går jeg rundt med et usynlig tegn. Det kan ikke viskes ut. Det er der alltid. Det som er skjedd, er skjedd. Jeg kan alltid gripe tilbake til det. Det er fint å tenke på. Det er ikke avhengig av min tro, av mitt liv, min yteevne. Det betyr at i liv og død så hører jeg Herren til. Om jeg mister alt, også meg selv, min forstand og fornuft, så hører jeg til hos Gud. Og jeg har erfart at det gir trygghet når mennesker passerer livets grense. Eller for å si det med Paulus: "Ingen av oss lever for seg selv, og ingen dør for seg selv ... Enten vi da lever eller dør så hører vi Herren til."

"Vær ikke redd! Du er min!" sier profeten Jesaja som et ord fra Gud, vår livgiver i liv og død.

Rosemarie Köhn
Köhn, R. & Sønderbo, S (2003).
Gode Gud? Gudsforgiftning og gudsbilder.
Oslo: Pax Forlag, s 158–159.

VITENSKAPELIG

Opplysning eller lampefeber?

Bruk av projektor i fire norske menigheter



JAN TERJE CHRISTOFFERSEN
FØRSTELEKTOR (MF)
jtchristoffersen@gmail.com



TOLLEF THORSNES
DOSENT (HSN)
tollef.thorsnes@usn.no

Sammendrag (abstract):

Projektor og lerret blir stadig vanligere i norske menigheter. Det gjør noe med gudstjenesten. Lysbildene strukturerer forløpet, styrer deltakelsen og former rommet. "The media is the message," heter det hos Marshall McLuhan. Artikkelforfatterne spør derfor: På hvilken måte påvirker bruken av projiserte bilder den samlede meningsskapingen i kirkerom og gudstjenesteliv?

Forfatterne har observert gudstjenester i fire utvalgte menigheter med lang erfaring med bruk av projektor. De har også intervjuet sentrale deltakere og kartlagt projektorbruken i bispedømmet som helhet. De kvalitative undersøkelsene baseres seg på en multimodal analyse av gudstjenesten som meningsskapende handling. Motivasjonen for å ta i bruk den digitale teknologien er gjennomgående å styrke forsamlingens deltakelse i gudstjenesten. Undersøkelsen røper imidlertid en sterk tro på teknologiens muligheter og mindre syn for dens begrensninger. Der gudstjenestereformen framholder betydningen av at alle sanser stimuleres i gudstjenesten, synes projektorbildene å representere en sanselig forflating. Faren for lampefeber er reell.

Teknologi i gudstjenesten

Vi ser det stadig oftere. Idet vi trer inn i kirkerommet, møter vi store flater med tekst og bilde projisert mot veggen eller mot lerreter fremme i kirken. "Velkommen til gudstjeneste," står det gjerne, og underveis i gudstjenesten er det mot lysbildene der framme vi må vende oppmerksomheten for å delta. Lysbildene strukturerer forløpet, styrer deltakelsen og former rommet. Gudstjenesten er i endring.

Denne artikkelen handler om hva ny teknologi gjør med gudstjenesten. Tilsvarende endringer har skjedd før. Boktrykkerkunsten på 1500-tallet, papirmaskinen på 1800-tallet, lydteknologien på 1900-tallet, kopimaskinene og den digita-

le revolusjonen i vår tid har alt sammen endret måten vi har tilrettelagt våre gudstjenester og etablert fellesskap. "The media is the message," har medieteoritikerer Marshall Mc Luhan lært oss.¹ Vi skaper ny teknologi, så nyskaper teknologien oss. Akkurat nå trenger vi mer kunnskap om hva den digitale billedrevolusjonen gjør med våre gudstjenester. Vi spør derfor: På hvilken måte påvirker bruken av projiserte bilder den samlede meningsskapingen i kirkerom og gudstjenesteliv?

Materiale, metode og problemstilling

Artikkelen er forankret i observasjoner av fire gudstjenester hvor projektor erstatter salmebok

og menighetsagende gjennom hele gudstjenesten. Gudstjenestene var folkekirkegudstjenester i ulike menigheter innenfor samme bispedømme. To av gudstjenestene fant sted i historiske kirkerom med vernestatus, mens de to andre ble feiret i moderne kirker uten særskilt vern. I de historiske kirkene ble lysbildene projisert på lerret på hver side av alter og altertavle. I de moderne kirkene var kun én projektor i bruk i hver av kirkene, vist på lerret i den ene kirken og direkte på veggen i den andre. I to av menighetene (én historisk og én moderne) ble projektoren også brukt under prekenen til henholdsvis bilder og film. Samlet mener vi de fire observerte gudstjenestene gir et representativt bilde av hvordan projektor blir brukt i gudstjenester i Den norske kirke anno 2017. Observasjonene er supplert av fokusgruppeintervjuer med sentrale medarbeidere i hver av de fire menighetene. Intervjuene er tatt opp og transkribert. I denne kvalitative undersøkelsen har vi ved bearbeidingen av data tillagt de ulike metodene lik vekt. Vi har også foretatt en kartlegging av projektorbruken i hele bispedømmet som støtte for dataene for øvrig.

Vi som skriver dette, har vært tilknyttet ulike utdanningsinstitusjoner og har ulik fagkrets. En av oss er førstelektor i liturgikk og har i flere år vært med å utdanne prester. Den andre er do-sent i kunst og håndverk, underviser lærerstudenter og er selv utøvende kunstner, ofte med kirkerommet som arena. Måten projektor og lysbilder samhandler med rommet, interesserer oss derfor begge. Vi er ikke nøytrale. Vi er begge medlemmer av Den norske kirke med stort engasjement for hva som er god og mindre god gudstjenestelig og estetisk praksis. Det er også et premiss for denne typen av observasjonsstudier at vi selv er en del av de praksisene vi studerer. Vi sang med på salmene, fremsa bønnene og deltok i nattverdmåltidet. Våre egne erfaringer, følelser og tanker underveis i forløpet er også en del av metoden og materialet. Heri ligger verdien å være to som observerer, to med ulike bakgrunn og faglighet, som også kan sammenholde observasjonene med intervjuene hvor aktørene selv får komme til orde.

Observasjonene er et stykke empirisk forskning forankret i etnografien.² Vi ser på gudstjenesten i en sosial kontekst med bestemte men-

nesker på en bestemt tid og et bestemt sted. Dette kan vi innhente kunnskap om og beskrive.

For å forstå hvordan bruken av projektor påvirker gudstjenesten, trenger vi imidlertid et mer spesialisert verktøysett. Vi vil hente opp teorier med utspring i kommunikasjonsvitenskapen. Vi tar utgangspunkt i kommunikasjon forstått som språk i bruk, snarere enn språk som system (Se nedenfor). Mens teologien ofte nokså ensidig har studert ordene som følger gudstjenesten, forstår vi gudstjenesten som en flerspråklig hendelse. Gudstjenestene har mange tekster hvor både ord, musikk, handlinger, bilder og rom inngår. Det er bruken av disse, og hvordan de mange tekstene spiller sammen, vi vil undersøke.

En tjenlig måte å analysere denne flerspråkligheten ved gudstjenesten er å forstå gudstjenesten som en *multimodal hendelse*.³ Begrepet multimodalitet viser ganske enkelt til at vi uttrykker oss på *mange måter* når vi kommuniserer, og at vi må se de ulike uttrykksmåtene sammen for å danne oss et inntrykk av hva som faktisk formidles. Selv om vi har uttrykt oss multimodalt til alle tider, var det nettopp framveksten av de nye digitale mediene på 1990-tallet som tydeliggjorde behovet for å se de mangfoldige uttrykksmåtene sammen. De siste 20 årene har forskningen på dette feltet ikke bare endret pedagogikken og synet på læring, men gitt impulser også på en rekke andre områder, blant annet for synet på gudstjenesten. Her har ikke minst Gunnfrid Ljones Øierud gitt viktige bidrag. Bruk av projektor i gudstjenesten er imidlertid i mindre grad undersøkt,⁴ selv om det altså var den digitale revolusjonen som i sin tid bidro til å utvikle nettopp denne særlige utmyntingen av språkvitenskapen. Vi ønsker å finne ut av hva de digitale bildene gjør med kirkerommet og våre analoge kroppar i rammen av en gudstjeneste. Hvordan former projektorbildene gudstjenesten, og hva slags meningsskaping legger den nye teknologien til rette for?

Framstillingen videre er delt i fire. Først vil vi gi en noe fylldigere presentasjon av multimodalitet som teoretisk grunnlag. På bakgrunn av dette vil vi analysere fire bruksområder av projektor i gudstjenesten med bakgrunn i våre observasjoner, sammen med en innledende be-

skrivelse av handlingsrammen for observasjonene. I den avsluttende oppsummeringen gir vi innspill til den videre forvaltningen av projektorbruken i Den norske kirke.

2. Gudstjenesten som multimodal handling

2.1 Å studere gudstjenesten

Gudstjenesten er blitt studert på en rekke måter gjennom tidene. I oldkirken finner vi teologiske utlegninger om gudstjenesten i prekerer og dåpsundervisning. Fra middelalderen er messeforklaringene en viktig kilde, ved siden av teologiske utredninger av sentrale læremessige spørsmål. Ved framveksten av de moderne universitetene på 1800-tallet ble gudstjenesten i betydelig grad gjort til gjenstand for historiske undersøkelser.⁵ Slike historiske studier ble så på 1900-tallet, i økumenikkens ånd, lagt til grunn for arbeidet med å finne fram til felles ordningsmessige strukturer på tvers av kirkesamfunnene. Gudstjenestereformen i Den norske kirke på 2000-tallet bærer tydelige spor av disse økumeniske fornyelsesbestrebelsene.

Alt dette er viktige og verdifulle måter å forstå betydningen av den kristne gudstjenesten. Vår tilnærming følger av det som gjerne omtales som den empiriske vendingen i teologien. Dette har de senere årene også endret måten gudstjenesten er blitt studert på (Hellemo 2014). Et ferskt bidrag i denne sammenhengen er boken "Gudstjenester med konfirmanter", der en rekke forskere med praktisk-teologisk kompetanse har foretatt en dybdestudie av det forfatterne kaller tre "typiske" gudstjenester i Den norske kirke (Tveito Johnsen (red.) 2017). Dette forskningsbidraget preges av teoretisk flerstemmighet hvor også kommunikasjonsteori og gudstjenesten som multimodal meningsskaping inngår (2017: 161). Vår undersøkelse er en fortsettelse av en slik kommunikasjonsteoretisk tilnærming til gudstjenesten, med bruken av projektor og lerret som særlig fokusområde.

2.2 Multimodalitet som språk i bruk

De sosialsemiotiske multimodalitetsteoriene⁶ springer ut av arbeidet til den britiske språkviteren Michael Halliday (1925–). Halliday undersøker altså språk i bruk mer enn språk som sys-

tem. Han har vært opptatt av at kommunikasjonen alltid skjer i konkrete sosiale situasjoner, og at vi må være oppmerksomme på hele dette sosiale samspillet for å kunne si noe om hva slags mening kommunikasjonen åpner for.

Halliday har selv for det meste vært opptatt av ord og tale. Mot slutten av 1980-tallet utviklet Hallidays elever språkteoriene videre til å omfatte også andre semiotiske uttrykk. Sentrale skikkelser her var Gunther Kress, Theo Van Leeuwen og Sigrid Norris.

Språkteoretisk går denne tilnærmingen tilbake til Charles Sanders Peirce (1839–1914) som nettopp var opptatt av språk i bruk (parole), til forskjell fra Ferdinand de Saussure (1857–1913) som interesserte seg for språket som system (langue). For Peirce er fortolkeren en sentral aktør i kommunikasjonen. Meningen er forankret i hva som blir oppfattet. Tekst og kontekst hører sammen. Meningen er derfor alltid lokal, konkret og grunnleggende subjektiv.

Denne subjektiviteten må likevel ikke forveksles med vilkårlighet slik at alle fortolkninger er like gyldige og dermed likegyldige. Også erfart mening må finne sin begrunnelse i helheten. Vi vil i den påfølgende analysen løfte fram tre aspekter som er styrende for den samlende meningsskapingen i gudstjenesten som hendelse: 1) *Representasjon*: Hvordan språket forholder seg og konstruerer virkelighet, 2) *Interaksjon*: Hvordan språket skaper og opprettholder roller og relasjoner mellom mennesker, 3) *Komposisjon*: Hvordan språket bidrar til å uttrykke sammenheng (koherens). Vi kommer nærmere inn på hver av disse i analysen. Det vi kaller *mening*, uttrykker altså kvaliteten ved disse tre funksjonene ved språket. Språk skal knytte oss til virkeligheten, til hverandre og skape sammenheng. Det er dette potensialet for mening som de sosialsemiotiske multimodalitetsteoriene retter oppmerksomheten mot.

2.3 Multimodalitet som analyseverktøy

Det handler altså om gudstjeneste som kommunikasjon, som dialog. Hva vi gjør, og hva vi sier, må formes med deltakerne i tankene, gjerne kalt impliserte deltakere eller modelldeltakere (Tveito Johnsen 2017: 161). Dette innebærer blant annet å holde *intensjonen* med gudstjenes-

ten og *resepsjonen* sammen. Hva som kommer til uttrykk, må forstås i lys av hva som blir oppfattet. Denne sammenvevingen av *produksjonsaspektet* (her: De som planlegger og leder gudstjenesten) og *resepsjonsaspektet* (her: De som deltar i gudstjenesten) er altså sentral. Slik spiller de som planlegger og leder gudstjenesten, en nøkkelrolle. I sitt ansvar for å sette de ulike uttrykksmåtene sammen til et hele inntar de rollen som *retor* for gudstjenesten. De er talekunstnere (retorikere) som på ny og på ny øver seg i å utvikle og forbedre gudstjenesten som møtested mellom mennesker, og mellom mennesker og Gud.

Kommunikasjonen er imidlertid ikke bare dialogisk. Den er ved dette også *kontekstuell*. Halliday bruker begrepet sosial kontekst, med kulturkontekst og situasjonskontekst som tilhørende underkategorier (Halliday: 1978 / Hitching, Nilssen, Veum: 2011). Gudstjenesten feires alltid lokalt, på et konkret sted, til en konkret tid og ved en konkret anledning. Det er situasjonskonteksten. Kulturkonteksten er forestillinger, normer, handlingsmønstre og uttrykksmåter i kulturen omkring. Både situasjons- og kulturkonteksten har et meningspotensial for den kommunikasjonen som gudstjenestelederen som retor forbereder. Fokus er her på de delene av konteksten, som gudstjenestelederen og kommunikasjonsdeltakerne med rimelighet er seg bevisst. Denne erkjente delen av konteksten kalles i denne teoribygningen for *handlingsrammen*. For retor gjelder det å kartlegge og analysere hvilke deler av og på hvilke måter den sosiale konteksten kan bringes inn i det kommunikative samspillet. Bevisst bruk av den sosiale konteksten åpner for dialog og gir grunnlag for mening.

Det multimodale uttrykket er altså mangfoldig, sammensatt og komplekst. Hver uttrykksform har sitt meningspotensial. Det er gudstjenestelederens oppgave å bidra til at de meningskapende ressursene i hver enkelt modalitet samspiller med de andre og forløser en større meningsfylde enn hver av modalitetene evner alene. Det er altså avgjørende å ha øye for hvordan modalitetene virker sammen, og hva som kommer i fokus. Hva som oppleves som den mest framtrepende modaliteten (salient modality), og hva som kommer i bakgrunnen, er avhengig både av valg retor gjør, hva vi er opplært

til, og av tilfeldige hendelser. Om presten snubler, kan det få større betydning for helheten enn mye av det som er planlagt. På den annen side vil en godt sammensatt helhet tåle bedre uforutsette hendelser enn en gudstjeneste hvor den sammenbindende helheten er vanskelig å få øye på.

En som har jobbet mye med hvordan de ulike modaliteter forholder seg til hverandre og til helheten, er Sigrid Norris (Norris 2015). Hun systematiserer dette med kategoriene *higher level action*, *lower level action* og *frozen action*. Det høyeste nivået er her gudstjenesten i seg selv. Innenfor gudstjenesten som helhet finnes det mange hendelser på lavere nivå: Skriflesninger, musikk, prosesjoner, presten som snubler osv. Alter, altertavle og prekestol er på sin side eksempler på det Sigrid Norris kaller "frosne handlinger". Hva som i praksis får vår oppmerksomhet, handler om hvilken *vekt* de ulike modalitetene har i forhold til det høyere nivået (gudstjenesten som helhet). Også graden av *intensitet* og *kompleksitet* bidrar til å gjøre noe til en framtrepende modalitet.

De ulike modalitetene påvirker oss derfor ikke på samme måte. Musikk er eksempel på en høyintensitetsmodalitet. Musikken strukturerer tiden og kan vanskelig stenges ute. Et alterbilde som alltid har vært der, vil på den annen side ofte ha lavere intensitet enn for eksempel nye og levende bilder fra en lyssterk projektor. Disse kjennetegnene ved de enkelte uttrykksmåtene må retor kjenne og ta hensyn til når gudstjenesten forberedes. I dialog med gudstjenestens implisitte gudstjenestedeltakere utfordres de som planlegger gudstjenesten, til å sette sammen gudstjenestens mange uttrykksmåter slik at dialogen fremmes, og mening skapes. Hva som faktisk kommuniseres, og hvordan dette skjer, kan undersøkes ved observasjoner.

3. Handlingsramme

Det var med denne teoribygningen som grunnlag vi oppsøkte fire menigheter i Den norske kirke vinteren og våren 2017. Via vår egen kartlegging visste vi at de aktuelle menighetene hadde lang erfaring med projektor, og vi var nysgjerrige på hvordan projektoren som en ny og framtrepende modalitet fungerte innenfor gudstje-

nesten som helhet.

Handlingsrammen er altså den delen av situasjons- og kulturkonteksten, som de som har forberedt gudstjenesten, kan forventes å ha oversikt over. Kirkesamfunnets historie og selvforståelse er en del av dette. En sentral del av handlingsrammen er også kirkens plass i lokalsamfunnet, kirkehuset og gudstjenesterommet, kirkens gudstjenesteordning, samt tekster og tradisjoner knyttet til den aktuelle dagen i kirkeåret. Ikke minst utgjør de frammøtte selv en vesentlig del av handlingsrammen.

I norsk kirkevirkelighet er kirken som sosial størrelse gjerne blitt beskrevet med ordparet *folkekirk* og *trofelleskap* (Hegstad 2009 m.fl.). "Gudstjenester med konfirmanter" reiser spørsmålet om denne beskrivelsen snarere virker analytisk lukkende enn åpnende, og lanserer i stedet en matrise av begreper som kan hjelpe oss å se kirkesosiologien med nye briller (Tveito Johnsen 2017: 23). Vi deler langt på vei denne reservasjonen, men har ikke anledning til å ta diskusjonen opp i noe særlig omfang her.

Kategoriene *folkekirk*, *foreningskirk* og *katedralkirk*, som Anne Haugland Balsnes og Hallvard Mosdøl bruker, er en variant av Hegstads begreper (Balsnes og Mosdøl 2016)⁷, som heller ikke er så langt unna det vi finner hos Tveito Johnsen. Sjelden framstår imidlertid slike typologier i rene utgaver, og ritualiserte roller og mer uformelle relasjoner vil til enhver tid måtte forhandles ut fra egenarten på det enkelte sted og den enkelte sammenheng. Gudstjenestefeiringen inngår i. Liturgikeren Frank Senn foreslår med støtte hos sosialantropologen Mary Douglas at dette er en forhandling mellom det han kaller *grid* og *group* (Senn 1983). *Grid* (struktur) beskriver de ritualiserte og formaliserte rollene som preger det vi gjerne beskriver som folkekirkemenigheten. De mer uformelle relasjonsdannelsene vi assosierer med foreningssliv og arbeidskirk, omtaler Senn som *group* (Senn 1983). Det siste er et typisk kjennetegn ved framveksten av det moderne samfunn, fremholder han. Mennesker som bryter opp fra gamle strukturer, søker ofte sammen i nye, mer vennskapsbaserte relasjoner. Det tradisjonelle bygdesamfunnet og det mer anonymiserte storby-samfunnet ser på sin side ut til å kreve mer struktur,

mer *grid*. Ut av dette vokser det gjerne ulike gudstjenesteideal. Disse historiske overleverte gudstjenesteidealene er representert både i norske menigheter og i vår nye gudstjenesteordning. Visjonen om *en gudstjeneste for alle* (GB 7.9) retter oppmerksomheten mot gudstjenesten som sosial størrelse (group). "Sammen for Guds ansikt" forsøker å balansere de to størrelsene. Både observasjoner og fokusgruppeintervjuer ga gode innspill til hvordan disse størrelsene forhandles, også når det kommer til spørsmålet om å ta i bruk projektor.

Kirken er imidlertid ikke bare et fellesskap, men også et hus. En sentral del av handlingsrammen er huset og rommet liturgien utspiller seg i. Samvirket mellom kirken som fellesskap og kirken som bygningskropp er vevd inn i de lover og regler som er med og bestemmer utformingen av kirkerommet som utgjør gudstjenestens sceniske tekst. Det er nærmere 20 år siden de første projektorene ble installert i norske kirker som erstatning for balloptikon og overheadframvisere. I 2015 ble bruk av AV-utstyr også tatt inn i "Regler for liturgisk inventar og utstyr" (KM 17/15). Der heter det:

§ 20: Dersom AV-utstyr inngår i kirkerommet, skal det integreres på best mulig måte i kirkerommet. Når det benyttes, bør det ikke dekke kunstnerisk utsmykking/altertavle eller ta bort oppmerksomheten fra alterstedet.

Regelverket gir også andre føringer som har betydning for hvordan menighetene bruker kirkerommet. § 5 lyder:

En kirke skal ha ett hovedalter. Alteret bør ha en slik tyngde og verdighet at det fremstår som kirkerommets samlende midtpunkt.

I sum gir dette en idé om de mange elementene som inngår i handlingsrammen for gudstjenestene vi har observert. Vi vil nå se nærmere på projektoren som et verktøy for kommunikasjon og fellesskap.

4. Observasjoner og refleksjoner

Projektor i kirken brukes hovedsakelig på fem måter: 1) Som erstatning for salmeboken, 2) som erstatning for menighetsagenden, 3) som illustrasjonselement i forkynnelsen, 4) til infor-

masjon, 5) som utsmykking. Vi skal nå presentere fire delobservasjoner, én fra hver menighet, som gir eksempler på de fleste av disse bruksområdene. Vi begynner med den første observasjonen og forholdet mellom projektorbildet og alterbildet. Analysen rommer en refleksjon knyttet til de representative og kompositoriske aspektene ved gudstjenesten som kommunikativ handling.

4.1 Billedveggen

Vi gjorde den første observasjonen på Kristi åpenbaringsdag, den første søndagen på nyåret. Rammen var en høymesse med om lag 60 framførte, de fleste voksne og noen barn. Kirken er fra midten av 70-tallet, en klassisk flerbrukskirke med aktivitet uken gjennom. Arbeidskirken ble i sin del delfinansiert gjennom salg av det lokale bedehuset som la sin virksomhet til kirken. Det er nærliggende å anta at røttene i det kristne foreningslivet fremdeles preger menighetens gudstjenesteliv.

Selve kirkerommet har et frittstående alterbord med åpen alterring. Arealet er tilnærmet kvadratisk, og førsteinntrykket domineres av møtet med en billedveg som fyller store deler av veggen bak alteret. Veggene ellers er hvitmalt tegl. Projektorbildet sto på da vi satte oss i kirkebenkene. Bildet var projisert direkte på veggen. Dette gjorde at projektorbildet og alterteppet ble lenket sammen og vanskelig lot seg lese uavhengig av hverandre. Projektorbildet var plassert til venstre for alterteppet sett fra benkene. På grunn av lysinnfallet fra et vindu var det ikke noe tilsvarende projektorbilde til høyre for alterteppet.

Altartavler har sitt opphav i høymiddelalderen og representerer et tradisjonelt kjennetegn ved kirker her til lands. Også i moderne kirkebygg med frittstående alter finnes det som regel en eller annen form for utsmykking i nær tilknytning til alterbordet. I kraft av sin størrelse og ofte forseggjorte og kostbare utførelse er hovedfunksjonen med denne utsmykkingen å gi tyngde til det som blir sett på som det fremste tegnet for Guds nærvær i rommet, alteret.

Utenom alterteppet er kirken vi observerte denne januarsøndagen, lite utsmykket. Hensynet til alterteppet er derfor blitt drøftet i menig-

heten, både da projektoren ble anskaffet, og senere. I intervjuet etter gudstjenesten ga kirketjeneren uttrykk for at han vektla å få projektorbildet på linje med alterbildet og lengst mot hjørnet for å få skjermbildet størst mulig uten å overlape alterteppet. Lerret ble i sin tid vurdert, men menigheten konkluderte med at å vise bildet rett på veggen samlet sett var den beste løsningen, ikke minst når projektoren var skrudd av. Hvordan projektorbildet forholdt seg til alterteppet under bruk, ble i liten grad problematisert, slik det framkommer av intervjuet vi gjorde (08.01.17):

Intervjuer: Dere opplever ikke at det er noen konflikt mellom det store alterbildet og disse bildene som skifter ved siden av?

Prest: Jeg har aldri tenkt det.

Vi opplevde det annerledes. Projektorbildene utfordret alterteppets meningspotensial. Skjermbildet skiftet sju ganger i løpet av første salme. Visuelt framsto gudstjenesten som helhet som en mannjevning mellom to dominerende modaliteter som stadig utfordret hverandre. Feltnotatene fra en av oss observatører kommenterer dette slik:

Det overordnede inntrykket var for meg at bildene klippet opp gudstjenestens lineære tidsopplevelse i en rekke små klipp, omtrent som strobelys som kommer og går ... et lys som aldri falt til ro.

Det er mange forhold som er med og bestemmer hvilken vekt en modalitet får. En stor billedveg som har preget rommet over lang tid, og som i tillegg er høyt verdsatt for sine kunstneriske kvaliteter og sitt representative innhold, har i utgangspunktet betydelig utsagnskraft og et stort meningspotensial. I dette rommet og i denne gudstjenesten får også alterteppet, som uttrykk for det Sigrid Norris kaller en "frossen handling", vekt ved at teppet med sin plassering og sitt innhold forholder seg mer eksplisitt til gudstjenesten som helhet (higher lever action) enn tekstene på Power-Pointen. Det at teppet har vært der så lenge og for mange er kjent, og at det framstår langt mindre lyssterkt, gjør imidlertid at projektorbildet med sine hyppige skifter og sitt skarpe lys i praksis gjerne blir den mest

framtreddende modaliteten. Her tenderte projektorbildet til å legge alterbildet i skyggen.

Også om vi hadde sunget den samme inngangssalmen fra salmeboken, ville vi for en stund måttet konsentrere oss om å se på noe annet enn alteret og alterteppet. Likevel var det nettopp nærheten mellom de to nesten like kraftfulle modalitetene, som utfordret deltakelsen. Der hvor salmeboken som modalitet trer tilbake og gir oppmerksomheten fra seg, trekker projektoren som medium oppmerksomheten til seg og tilraner seg et hegemoni på linje med rommets samlende punkt, alteret og alterteppet. Med dette utfordres intensjonen i regelverket for bruk av AV-utstyr i kirken: "Når (AV-utstyret) benyttes, bør det ikke dekke kunstnerisk utsmykking/altertavle eller ta bort oppmerksomheten fra alterstedet." Det var vanskelig å oppleve det annerledes enn at projektorflimmeret gjorde nettopp det.

Noe av årsaken til at det er blitt slik, kan være veiledningen som er gitt i selve Gudstjenesteboken. Her heter det: "Alteret, ikke altertavlen, er det sentrale og samlende punktet i gudstjenesterommet" (GB 6.20). Denne veiledningen gjør intensjonen i "Regler for liturgisk inventar og utstyr" mindre klar. I regelverket understrekes det at alter og alterutsmykking hører sammen. Utsmykkingens oppgave er å gi alteret vekt, og de sto størrelsene må altså holdes sammen. Projektorbilder som forstyrrer alterutsmykkingen, svekker ikke bare meningspotensialet i selve utsmykkingen, men også alteret som utsmykkingen peker mot.

Menigheten vi først besøkte, har lang erfaring med bruk av projektor. Mulighetene som den nye teknologien gir, og målsettingen om å styrke deltakelsen hos særlig uerfarne kirkegjengere har motivert bruken. Det er det relasjonelle som er drivkraften bak det å ta i bruk projektor i gudstjenesten, noe vi erfarte at også gjaldt de andre menighetene vi besøkte. Kirketjeneren, som styrer anlegget, uttrykker det sånn (intervju 08.01.17.):

Du kan komme som en helt ny person, og så kan du delta og se hva som foregår. Dåpsfolk, for eksempel. Jeg syns det er kjempefint at de på den måten får delta.

Utsagnet vitner om et ønske om å flette nykommerne sammen med stammen av faste kirkegjengere ved at også den som ikke er kjent med salmeboken, får hjelp til å finne fram til riktig tekst til riktig tidspunkt. Dette kunne naturligvis vært løst med en enkel agende hvor salmene var trykket, eller at silkestrådene i salmeboken var lagt klar på de rette stedene på forhånd. Når menigheten heller gikk for projektor, gjorde de det fordi de ikke så den samme konflikten mellom skjerm bilde og alter bilde, som vi mente å erfare. Presten mente likevel at han/hun ikke ville ha tatt i bruk projektor i en middelalderkirke, og at konflikten ville være mer påtakelig mellom gammelt og nytt der enn i en moderne kirke. Vår erfaring viste seg å være den motsatte. I et mer minimalistisk rom dominerer projektoren i større grad enn i kirker som er rikt utsmykket. I slike rom kreves det ikke mindre av projektorbildet, men mer. Her kom bilde i konflikt med bilde.

4.2 Kommunikasjon og *communio*

Mens det altså gir mest mening å typologisere den første menigheten som en foreningskirke, beveget vi oss mer i retning av det folkekirkelige i den neste gudstjenesten. Menigheten vi skulle besøke, er trolig bispedømmets mest benyttede kirke til både vigsel, gravferd og dåp. Denne søndagen var det to dåp i gudstjenesten. Disse måtte veves sammen med stammen av faste kirkegjengere. Slik kom *interaksjonsaspektet* i særlig fokus for vår observasjon.

Gudstjenesten fant sted i en sentrumsnær korskirke fra siste halvdel av 1700-tallet. Gudstjenesten ble feiret 1. søndag i faste. Søndagens ordinære tekster var satt til side. "Mens resten av landet vil lese om at Jesus blir fristet i ørkenen, kommer vi denne søndagen til å snakke mest om kjærlighet og nestekjærlighet," innledet presten med. Det var en gudstjeneste med inkluderende språk og involverende praksis.

Gudstjenesten fant sted i en rikt utsmykket korskirke i fransk hoffstil (louis-seize). Interiøret speiler et førmoderne øvrighetssamfunn som den lokale menigheten gjennom årene på ulikt vis har forsøkt å dempe virkningen av. Foran de lave skrankene som skiller alterpartiet fra skipet, er det bygget et podium. Her står lesepul-

ten, en lysglobe og en lysbåt. Denne søndagen er det i tillegg rigget til med kortrabulanter, flygel og lydutstyr. Det er to projektorer og to lerretter i rommet. Lerretene er hengt opp under hvert sitt galleri til høyre og venstre for koråpningen. Dette "krysset", hvor aksene møtes, og alt dette befinner seg, framstår nå som rommets fokus.

Det er lagt ned mye arbeid og penger for å få projektorer og lerret til å finne sin plass i rommet som helhet. Få bildeskift, samt avdempet skrifttype og bakgrunn, gjorde "strobe-effekten" mindre påtrengende her enn i den første gudstjenesten. Refleksjonene vi gjorde oss i forlengelse av observasjonen handlet derfor mindre om hva rommet tålte, og mer om hva projektorene gjorde med fellesskapet – *interaksjonen*. Å styrke fellesskapet i gudstjenesten var også en sentral del av motivasjonen for å ta i bruk projektor i første omgang. Presten uttrykte det slik i intervjuet vi foretok (23.03.17):

Når jeg bruker projektor, så opplever jeg at jeg fanger øynene til menigheten mye lettere. Når de kikker opp – på tekster, de kikker opp på salmene, de kikker opp på trosbekjennelsen og fadervår – så får jeg en opplevelse av at det er større deltakelse, lettere å få kontakt.

Det overordnede inntrykket var at presten og den lokale gudstjenestestaben i rollen som retor hadde foretatt en rekke valg for å utligne de strenge strukturene som rommet ellers kommuniserte. En ung gutt med et *avkortet* prosesyngerskors gikk først i prosesyngingen. Barnekoret sang åpnings sangen i stedet for menigheten. En mor i dåpsfølget sang solo. Det ble gitt mange anledninger til å klappe for både sangere og dåpsbarn, og presten bidro til å utviske sin rituelle lederrolle ved selv å være med i det lille orkesteret som kompet barnekoret. Enkle salmer skulle sikre at mange sang med. "Velkommen til gudstjeneste for små og store" annonserte projektorene da vi kom til kirken denne formiddagen. Resten av gudstjenesten kunne leses som en virkeliggjøring av denne relasjonelle bestemmelsen av gudstjenesten. Utjevnedes deltakerroller, *group*, hadde til hensikt å kompensere for et rom og en bunadskledd forsamling med mye *grid*. Mange kom til orde i denne gudstjenesten, kanskje med unntak av rommet selv.

Kirken som folk og kirken som hus lot seg tilsynelatende ikke forene.

Med den høye tilstrømmingen av mennesker som søker til kirken for kirkelige handlinger, er det nærliggende å tro at selve kirkerommet representerer et av menighetens største aktivum. Fra et teologisk og maktpolitisk ståsted kan imidlertid historiske kirkerom skape utfordringer ettersom de som *frozen actions* ofte målbærer en annen teologi og andre relasjonelle strukturer enn hva kirken i dag identifiserer seg med. Martin Modeus uttrykker det slik:

Kyrkorummet är dock mer problematisk, eftersom det är en fast fysisk konstruktion som verkar starkt på ritens strukturnivå. Man behöver ibland arbeta mot rummets intentioner, eller rättare sagt utnyttja rummets legitimering på ett annat sätt än vad som ursprungligen var tänkt. (Modeus 2005: 262)

Strategien i denne gudstjenesten var i stor grad å la være å forholde seg til hva rommet formidlet. Med unntak av forbønnen som presten ledet fra alteret, foregikk alt fra det lille podiet foran korskillet. De lyssterke lerretene fungerte som en visuell grense i forhold til korpartiet bakfor. At brød og vin sto framme på alteret uten at det var nattverd, skapte usikkerhet om hvilken vekt alteret som gudstjenestens sentrale modalitet hadde. Lest retorisk framsto Guds nærvær her primært som en mellommenneskelig kvalitet.

Kirkerommet kommuniserer også når det blir oversett, men da for å protestere. Her bidro to lyssterke projektorer og to lerret til at det som er tungt ble lett, og at det lette og sekundære ble gudstjenestens framtrepende modaliteter. Den lokale presten reflekterte videre over dette mot slutten av intervjuet (23.03.17):

Det er jo litt mer tilbake til det vi har vokst opp med og lært i studiet, vi som har vært mye inni kirken, dette med alterets plassering og betydning i kirkerommet. Og det er klart at jo mer av liturgien som foregår i dialogform nært folk og midt i kirken, så mister du noe av den effekten. Det blir veldig fort presten som blir Gud, og som snakker liksom på Guds vegne. / ... / Det har skjedd noe med folks avstand til det hellige og til Gud, som gjør at det blir mer viktig for dem å ha en person der imellom, som er synlig. Men vi mister noe ved det.

Det er likhetspunkter mellom det vi observerte denne søndagen, og det vi gjenfinner i boken "Gudstjenester for konfirmanter". Strategien presten redegjør for i intervjuet minner om det Elisabeth Tveito Johnsen kaller *stillasbygging*/*"scaffolding"* (2017: 66).⁸ Prosjektorbruken og ignoreringen av rommets akser og strukturer var motivert av en forestilling om at folk flest ellers ikke ville makte å orientere seg i mengden av modaliteter som en rituell gudstjeneste og et rikt utsmykket kirkerom representerer. Liturgi og kirkerom lar seg bare kode av eksperter! Det er et ubesvart spørsmål om det virkelig er slik, men her fører den nokså gjennomgående stillasbyggingen til at meningspotensialet som liturgien og rommet representerer ellers, i liten grad får komme til uttrykk. Gudstjenesten brakte oss sammen, men at den skulle bringe oss *sammen for Guds ansikt* var ikke like lett å få øye på. Dette var en folkekirkemenighet som hadde lånt repertoaret sitt fra foreningskirken.

4.3 Fra hånd til vegg til munn

Den neste observasjonen fant sted 3. søndag i faste. Det var familiegudstjeneste med dåp og nattverd i en flerbrukskirke av nyere dato. Gudstjenesten var anlagt som en temagudstjeneste om pasjon og påske med omlag tjue "Tårnagenter" til stede. Alle salmer og bønner var projisert på det ene store lerretet som hang på skrå som en pendel fra taket slik at både de som satt nærmest, og de som satt på motsatt side av midtgangen, kunne se.

Kartleggingen av de 47 kirkene i bispedømmet, hvor prosjektor blir brukt regelmessig eller i utvalgte gudstjenester,⁹ viser at det vanligste bruksområdet er å la prosjektoren erstatte menighetsagenden (32). Samtlige menigheter vi observerte, brukte prosjektoren til både liturgi og salmer. Prosjektoren ble slik en sentral modalitet gjennom store deler av gudstjenesten, noe som igjen retter oppmerksomheten mot det *kompositoriske aspektet*. I hvilken grad er det sammenheng mellom de ulike uttrykksmåtene? Vi vil illustrere koherensen mellom ulike modalitetene med en kort passasje fra vår tredje observasjon.

Etter prosesjon og inngangssalme fortsatte gudstjenesten med nådehilsen og samlingsbønn. Samlingsbønnen var den såkalte *femtegn-*

bønnen (Samlingsbønn 7: GB 2.31) som ifølge Gudstjenesteboken er særlig "anvendelig i gudstjenester med mange barn". Rubrikken sier videre at "en gruppe barn kan stå foran menigheten og vise tegnene", og at "De i menigheten som ønsker det, kan gjøre håndbevegelsene sammen med barna". Bønnen har ifølge Gudstjenestebokens veiledning sitt opphav i Døvekirken (GB 8.15) og tar i alminnelighet opp i seg en vending mot det kroppslige som mange aktører i den liturgiske fornyelsesbevegelsen har vært opptatt av (Senn 2016). Gudstjenesteboken poengterer viktigheten av å aktivisere flere sanser, både for funksjonsfriske og for dem som er avhengig av at kommunikasjonen spiller på mer enn bare hørsel eller syn. *Femtegnsbønnen* imøtekommer dette og gjør kroppsbevegelsen til en supplerende modalitet som er ment å understreke eller forsterke det ordene sier. Ordene *Kjære Jesus, du går med oss* ledsages f.eks. av at hendene krysses foran brystet. Hendene i kryss er da både korstegn og uttrykk for omsorg.

Oppskriften i Gudstjenesteboken for hvordan bønnen skal utføres, er tilforlåtelig enkel, men allerede denne innledende beskrivelsen gir kanskje likevel et inntrykk av hvor kompleks meningsskapingen her egentlig er. Det ene er sammenhengen mellom ord og handling. Det andre er hva slags kunnskap og ferdigheter handlingen krever av dem som deltar. Trolig må både de som leder bønnen fra podiet, og de som deltar fra benkene, kunne bønnen utenat, eller hver setning må gjentas etter gåsemorprinsippet for at det skal fungere. Det var slik det ble gjort denne søndagen. Likevel ble det vanskelig. Utfordringen for oss som menighet oppsto da teksten også kom på lerretet uten at det framgikk at hver bønn først skulle sies av presten, for deretter å bli gjentatt av menigheten. Samspillet mellom presten, lerretet og de to på podiet, som skulle vise bevegelsene, ble slik en uoverkommelig oppgave for de fleste. Skulle man se på lerretet eller på dem som viste tegnene? Og skulle man gjøre tegnene både når presten sa ordene, eller vente til det var menighetens tur? Der kroppsbevegelsene som modalitet skulle forsterke kraften i ordene, førte tekstene på lerretet til at kommunikasjonen opphørte. Menigheten forstummet slik at presten måtte både

lede og selv svare. Kompositorisk var dette som en korsats der det var umulig å gjenkjenne hvem som hadde melodistemmen. Menigheten ble taus. Dialog ble monolog.

4.4 Gudstjeneste som trosopplæring

Kartleggingen vi gjorde i forkant av våre observasjoner viser at presten som leder av gudstjenestelivet også er den viktigste pådriveren for å anskaffe projektor. Prestenes sentrale plass også i dette spørsmålet speiler trolig rollen presten i kraft av tradisjon og tjenesteordning har som leder for menighetens gudstjenesteliv. Tempoet for innfasing av nye projektorer har økt i takt med at teknologien er blitt bedre og billigere.¹⁰ Samtidig synes trosopplæringsreformen å spille en rolle. Presten i den fjerde observasjonsmenigheten uttrykte dette slik (intervju 26.03.17):

Vi har vært på trosopplæringskonferansen. Da er det klart at vi får mange idéer og drømmer. Der er det et voldsom profesjonelt apparat med kamera og greier og greier. Jeg vil ikke si at det har vært et forbilde, men litt sånn mer generelt har det påvirket.

Nettopp kamera ble for første gang tatt i bruk i denne gudstjenesten som ble feiret på Maria budskapsdag. Her fikk de kompositoriske valgene tydelige konsekvenser også for interaksjonen og samhandlingen.

Gudstjenesten fant sted i en av bispedømmets klenodier, en barokk korskirke fra midten av 1700-tallet, sentralt plassert på bytorget. Med sitt monumentale prekestolalter framstår dette bygget som en Ordets kirke i samsvar med *Høiprædikenens* idealer.¹¹ I dag er det hengt opp to ruvende lerreter i kirken, ett på hver side av prekestolalteret. Prekestolalteret som *frozen action* omkranses her av projiserte bilder til både salmesang, liturgi og forkynnelse. Mens den opphøyde prekestolen ikke var i bruk i gudstjenesten, ble selve prekenen en framtreddende handling og hendelse.

I mange sammenhenger framstår denne kirken som en klassisk *katedralmenighet*, for å ta i bruk den tredje kategorien hos Balsnes og Mosdøl. Menigheten har omfattende kirkemusikalsk virksomhet med det historiske orgelet i sentrum. Denne gudstjenesten var imidlertid en del av menighetens satsing på trosopplæring, og en

rekke av valgene som var foretatt, syntes å være motivert av å overkomme avstanden mellom folk, en avstand som rommet ellers lett kunne skape. Menighetens 6-åringer var invitert. En gruppe konfirmanter hadde videre gudstjenesten som sin samtalegudstjeneste hvor det å styre projektor og kamera var en av oppgavene konfirmantene hadde ansvar for.

Mye skulle handle om bruken av det nye kameraet. Kameraet var rettet mot presten og en flanellograf. 6-åringene ble kalt fram for å se direkte på flanellografen, mens resten av menigheten kunne følge med på lerretene. Kameraet zoomet inn og ut og vekslet mellom å vise bare flanellografen og presten og flanellografen sammen. Samlet ga dette ganske komplekse deltakerroller. De minste barna kunne følge både presten og flanellografen som to bevegelige modaliteter på nært hold, mens oppmerksomheten ble styrt mest mot lerretene på veggen for dem av oss, som satt lenger bak. Selv om vi gjennom dette da så bedre hvordan presten beveget figurene på filtduken, ble vi gjennom kamerabruken i større grad tilskuere enn deltakere. Både menneskekroppene og kirkekroppen ble forflatet til todimensjonale lysbilder på veggen.

Kamerabruken gjorde også noe med måten vi forholdt oss til barna. Filmingen fungerte som en visuell megafon. Det forsterket inntrykket av at barna ble snakket *til* og ikke *med*. Helt annerledes ble det da barna senere kom fram for å motta 6-årsboka. Deres ansikter vendt mot våre skapte en forbindelse mellom dem og oss. Deres bevegelser gjennom rommet satte både barna og oss i kontakt med kirkerommets kraftfulle volum og former. Vi ble minnet om vårt eget nærvær i kirkerommet og ble deltakere. Få kirkerom har et større potensial for mening enn nettopp denne kirken, noterte vi. Samtidig bidro de to store lerretene på hver side av prekestolalteret til at både rommet og menneskene kom i bakgrunnen. Den framtreddende modaliteten ble teknikken selv, at den var der, og om den virket. Dessverre sviktet det på begge områder.

Denne siste observasjonen tydeliggjorde et gjennomgående trekk ved alle gudstjenestene. De lokale gudstjenestelederne tenderte mot å overvurdere teknologiens muligheter og underkommunisere dens begrensninger. Mot slutten

av det siste intervjuet kommenterte presten dette slik (26.03.17):

Jeg kan nok innrømme at bruken av sånne projektorer kommer litt sånn sigende inn i fra sidelinja fordi vi syns dette er en god idé og åpner noen muligheter, og dette er artig å holde på med, og vi tror at det kan være positivt i formidlingen, ikke sant? Og så sitter vi og holder på med dette selv, og syns vi gjør det ganske bra. Vi syns selv vi er ganske flinke, ikke sant? Men det er ingen tradisjon. Vi har ikke et fag på praktikum som heter "Hvordan lage en god Power-Point til bruk i gudstjenesten", for eksempel, hvis det er en god idé. Men, vi bruker mye ressurser på å lage fine salmebøker og liturgiagender og sånn, ikke sant, for det har vi gjort i noen tiår og hundre år. Og det å lage gode kirkerom og sånn, det er vi ganske god på. Det har vi holdt på med i mange hundre år. Sånn at her kommer det inn et nytt element som egentlig kanskje ikke passer inn, eller kanskje det passer inn, eller kanskje det kan tilpasses, men det er egentlig et fag i seg selv.

Teknologien er ennå ung. Å anvende projektor i gudstjenesten krever teknisk kunnskap og kommunikasjonsmessig kompetanse. Vi har forsøkt å gi et bidrag til det siste. Den dominerende forestillingen synes å være at flere virkemidler forsterker kommunikasjonen. I mindre grad ble det reflektert over de ulike modalitetenes egenart og hva de gjør med hverandre. Vi håper våre fire observasjoner har bidratt til økt nysgjerrighet på hva den stadig mer utbredte bruken av projektor gjør med gudstjenestelivet i en stadig mer multimodal virkelighet.

5. Konklusjon og utblikk

Vi har altså observert fire gudstjenester i fire menigheter som bruker projektor regelmessig. Aktørene vi har intervjuet, er stort sett fornøyde med det nye mediet. I denne artikkelen har vi likevel valgt å peke på noen av stresspunktene ved projektorbruken. Projektorbruken endrer relasjonene mennesker mellom og mellom gudstjenestedeltakerne og rommet. Det er vanskelig å se at motivasjonen for å øke deltakelsen blir oppfylt. Snarere erfarte vi at bevegelsene ble få og statiske, at rommet i stor grad ble neglisjert og at meningspotensialet som ligger i samvirket mellom rom, handlinger og ord, ikke ble utnyttet. Det projektorene i hovedsak representerte,

var en forsterking av ordets dominans som tradisjonelt alltid har kjennetegnet evangelisk gudstjenesteliv. Der Gudstjenestebokens kapittel 7 motiverer for å la alle sansene komme til uttrykk i gudstjenesten, og ved det også kunsten, musikken, handlingene og gestene, var det i gudstjenestene vi observert, bokstavelig talt lettest å få øye på en usvikelig tro på ordenes kommunikasjonskraft – muntlig som visuelt.

Slik endte disse observasjonene i en refleksjon omkring *representasjonsaspektet*. Hvordan etableres en kommunikasjonsmessig sammenheng mellom det vi erfarer i kirkerommet i løpet av en gudstjeneste, og den virkeligheten gudstjenesten skal peke mot? På noe ulikt vis promoterte samtlige observertede gudstjenester en reduksjonistisk forståelse av hva som kommuniserer og knytter forbindelser til virkeligheten. Språk er mer enn ord og skrift på veggen. Flerspråkligheten som gudstjenesten og kirkerommet potensielt har å by på, speiler bredden og lengden, høyden, dybden (Ef 3,18) i den virkeligheten gudstjenesten skal åpne opp for. Gudstjenestereformen i Den norske kirke inviterer til en flerspråklig som vi mener projektorene så langt ikke styrker, men svekker. Derfor mener vi at det også er grunn til på ny å se på godkjenningsrutinene for bruken av slike audiovisuelle hjelpemidler.

Veilederen som Riksantikvaren utviklet i 2015 i samarbeid med Kirkerådet og Kirkens arbeids- og interesseorganisasjon, lar (av naturlige grunner) hensynet til kirkerommet og kirkekunsten være det dominerende styringssignalet for bruk av AV-teknologi i kirkerommet.

Kirkene våre rommer mye og variert aktivitet. Samtidig er de blant våre viktigste kulturminner. (...) Derfor må vi forvalte kirkene våre med respekt og varsomhet, både ved store og små tiltak, slik at de kulturhistoriske verdiene kan overleveres til kommende generasjoner.

Veilederen representerer en betimelig besinnelse om at menighetene i Den norske kirke mange steder forvalter store kulturhistoriske verdier. Men det er ikke bare rommet alene som har krav på vernehensyn. Det gjelder i minst like stor grad det som *skjer i rommet*, og da i særlig grad gudstjenestefeiringen. Vi har i artikkelen referert Kirkemøtets vedtatte "Regler for inven-

tar og utstyr". Her henviser formuleringen "Når (AV-utstyret) benyttes ..." nettopp til bruken. At utstyret ikke skal ta oppmerksomheten bort fra alterstedet, betyr at de delene av rommet og liturgien som er bærer av det største meningspotensialet, også er det vi i løpet av gudstjenesten skal gi størst oppmerksomhet. Hva som i praksis framstår som gudstjenestens framtreddende modaliteter, avhenger imidlertid av valg som blir gjort. Det er gudstjenestepanleggerens oppgave som *retor* å innrette gudstjenestens mange uttrykksmåter slik at de delene av gudstjenesten som har det største potensialet for mening, tro og livstolkning, virkelig får det. Det er dette den videre samtalen om fortsatt bruk av projektor etter vårt syn må ta utgangspunkt i. Enn så lenge er faren for lampefeber reell.

Litteratur

- Andresen, Knut 2013: Kirkehuset og lovgivningen (Kirkebyggutredningen). Hamar: Den norske kirke, Kirkerådet.
- Balsnes, Anne Haugland; Christensen, Solveig, Christoffersen, Jan Terje; Mosdøl, Hallvard Olavson 2015: Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke. Oslo: Verbum akademisk.
- Balsnes, Anne Haugland; Mosdøl, Hallvard Olavsson i Tidsskrift for praktisk teologi 1/2016: Menighetens soundtrack. Oslo: Luther Forlag.
- Halliday, Michael (M.A.K) 1978: Language as social semiotic: the social interpretation of language and meaning.
- Halliday, Michael (M.A.K) 2004: An introduction to functional grammar. London: Arnold.
- Hegstad, Harald 2009: Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Hellemo, Geir (red) 2014: Gudstjeneste på ny. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hitching, Tonje Raddum; Nilsen, Anne Birgitta; Veum, Aslaug (red): Diskursanalyse i praksis. Metode og analyse. Kristiansand: Høyskoleforlaget AS
- Jewitt, Carey; Bezemer, Jeff; O'Halloran, Kay 2016: Introducing Multimodality. London / New York: Routledge.
- Johnsen, Elisabeth Tveito (red) 2017: Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde. Oslo: IKO-forlaget.
- Modeus, Martin 2005: Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit. Stockholm: Verbum.
- Kirkerådet 2011: Gudstjeneste for Den norske kirke. Stavanger: Eide forlag.
- Kirkemøtet 2015 (KM 17/15): Regler for liturgisk inventar og utstyr. Lastet ned siste gang 19.10.17.
- Norris, Sigrid 2004: Analyzing Multimodal Interaction. A Methodological Framework. New York / London: Rout-

- ledge.
- Postholm, May Britt 2010: Kvalitativ metode. En innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kasusstudier. Oslo: Universitetsforlaget.
- Riksantikvaren 2015: Veileder. Lyd og bilde i kirkerommet. Sist lastet ned 21.10.17.
- Senn, Frank C. 1983: Christian worship and its cultural setting. Eugene Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Senn, Frank C. 2016: Embodied Liturgy. Lessons in Christian Ritual. Minneapolis: Fortress Press.
- Thorsnes, Tollef 2015: Tresløyd og multimodal skapende praksis. Oslo: Abstrakt forlag.
- Øierud, Gunnfrid Ljones 2013: Gudstjenesters kommunikasjon og modelldeltakere. Tilrettelagt meningsskaping og resepsjonsvilkår i ulike gudstjenester. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Ørland, Lars Lauvik 2016: Forholdet mellom bruk av projektor i gudstjenesten og idealet om den fulle og aktive gudstjenestedeltakelse. Masteroppgave. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.

Noter

- 1 Marshall McLuhan: "Understanding Media: The Extensions of Man" (1964).
- 2 Etnografi, som studie av folks levesett, har gjerne vært brukt til å studere eksotiske kulturer. I vår tid er det vanlig å gjøre tilsvarende studier av ulike hjemlige mikro-kulturer (Postholm: 2010).
- 3 Denne betegnelsen har sitt utspring i det engelske ordet mode, et ord som kanskje best kan oversettes med *fram-tredelsesmåte*.
- 4 Lars Lauvik Ørland skrev høsten 2016 en masteroppgave om temaet: "Forholdet mellom bruk av projektor i gudstjenesten og idealet om den fulle og aktive gudstjenestedeltakelse". Bruk av projektor berøres også av Gunnfrid Ljones Øierud i boken "Gudstjenester med konfirmanter" (Tveito Johnsen (red.) 2017: 157).
- 5 I norsk sammenheng ga Oscar Moe i 1883 et viktig bidrag med boken "Vor Høimesse-Gudstjenestes Historie siden Reformationen".
- 6 Sosialemiotikken fokuserer, som en del av semiotikken, på mennesket som sosialt vesen og hvordan ulike semiotiske systemer blir brukt for å skape mening når mennesker samhandler og kommuniserer med hverandre.
- 7 Mosdøl og Balsnes har også en fjerde kategori som de kaller "Menigheter med sterk lokal forankring", som de mener er typiske for en del distriktsmenigheter. Vi har latt denne kategorien ligge i denne sammenheng.
- 8 Jfr. psykologen Jerome Bruner som har skapt begrepet med referanse til Lev Vygotskij. Det var Vygotskij som la grunnlaget for det sosiokulturelle læringssynet.
- 9 Det er gitt rapporter fra 96 kirker (om lag 80 % av det samlede antall kirker i bispedømmet). I 47 av disse 96 kirkene blir projektor brukt regelmessig eller i utvalgte gudstjenester.
- 10 Halvparten av projektorene i vårt materiale er 5 år eller nyere.
- 11 Kirkeritualet av 1685 omtaler flere steder høymessen som "Høiprædiken".

Jan Terje Christoffersen, førstelektor DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTET (MF)
Botnegaten 15, 3112 TØNSBERG
jtchristoffersen@gmail.com

Tollef Thorsnes, dosent Høgskolen i Sørøst-Norge (HSN)
Nedre Fjærholmvei 7 A, 3132 HUSØYSUND
Tollef.Thorsnes@usn.no

Flyktningene i forkynnelsen

Homiletiske dilemmaer i et stykke norsk prekenpraksis



TONE STANGELAND KAUFMAN
PHD., FØRSTEAMAUENSIS I PRAKTISK TEOLOGI VED MF

tkaufman@mf.no



LINN SÆBØ RYSTAD
STIPENDIAT I PRAKTISK TEOLOGI VED MF

Linn.S.Rystad@mf.no



TRON FAGERMOEN
FØRSTELEKTOR I PRAKTISK TEOLOGI VED MF

Tron.Fagermoen@mf.no

Sammendrag (abstract):

I denne artikkelen undersøker vi hvordan et utvalg prekenere holdt i menighetene *Grense* og *Katedral* i tidsrommet 2015/2016 adresserer den europeiske flyktningssituasjonen. I begge menighetene tar predikantene til orde for en gjestfri holdning overfor flyktningene og posisjonerer seg som deres forsvarere, som veiledere inn mot kommune- og kirkevalg og som kritikere av aktører i den pågående flyktningpolitiske diskusjonen. Vi argumenterer for at predikantene lar flyktningene inngå i bildesystemer der de blir en del av "alt det vonde eller gode i verden", og i et omfattende "vi" som inkluderer både predikantene selv og tilhørerne. Videre drøfter vi hvordan predikantene balanserer det å fremheve henholdsvis fellestrekk og forskjeller mellom flyktninger og alle andre, og det å løfte fram det konkrete og abstrakte i flyktningssituasjonen. Avslutningsvis foreslår vi å adressere de strukturelle sidene ved flyktningssituasjonen, samt å ta med "den andres" stemme opp på prekestolen, som konstruktive responser på slike homiletiske dilemmaer.

1. Innledning

I løpet av 2015 var den såkalte "flyktningkrisen" et faktum. En sterk økning i antall mennesker på flukt som tok seg over Middelhavet fra Nord-Afrika og Midtøsten, utløste en krisestemning med få paralleller i nyere europeisk historie. Ord som "flyktningkrise",¹ "flyktningstrøm" og "flyktningbølge" ble satt i omløp. Situasjonen

førte til en opphetet politisk debatt om hvordan "krisen" skulle håndteres. Mens regjeringen med Frp i spissen tok til orde for en tydelig innstramming i innvandrings- og asylpolitikken, hevdet flere av opposisjonspartiene at det var viktig at Norge tok sin del av ansvaret for flyktningene. Også kirken kastet seg inn i debatten. Biskopen i Møre, Ingeborg Midttømme, uttalte

for eksempel at regjeringens innstrammingsforslag ville gå på menneskeverdet løs. Hun ble imidlertid raskt imøtegått av daværende innvandrings- og integreringsminister Sylvi Listhaug som så seg lei av at kirken agerte som politisk aktør, uten selv å komme opp med politiske løsninger.²

Mot dette bakteppet vil vi i denne artikkelen utforske hvordan det vi har valgt å kalle *flyktningsituasjonen*³, ble tematisert i et utvalg preken holdt i tidsrommet 2015 / 2016. Studien⁴ er en del av et større europeisk forskningsprosjekt som forsker på forkynnelse som tematiserer flyktningsituasjonen i Europa.⁵ Artikkelen vil bidra med ny kunnskap om hvorvidt og hvordan preken adresserer viktige politiske hendelser i samfunnet som flyktningsituasjonen i 2015–2016, og har følgende overordnede problemstilling: *Hvordan adresserer de undersøkte prekenene den europeiske flyktningsituasjonen, og hvordan kan de homiletiske dilemmaer som oppstår i prekenene, beskrives og forstås?* Denne problemstillingen behandler vi ved å besvare følgende tre forskningsspørsmål:

1. Hvordan posisjonerer predikantene seg i forhold til flyktningsituasjonen?
2. Hvilke bilder tegnes av flyktingene, og hva slags *bildesystemer*⁶ inngår de i?
3. Hvilke homiletiske dilemmaer oppstår når flyktningsituasjonen adresseres i prekenene, og hvordan kan disse beskrives og forstås?

Mens vi retter oppmerksomheten mot de to første delproblemstillingene i analysedelen av artikkelen, drøftes den tredje i artikkelens siste del.

Selv om homiletisk litteratur tradisjonelt har hatt en tendens til å være mer preskriptiv enn deskriptiv, har den såkalte empiriske vending i praktisk teologi også nådd homiletikken.⁷ Det er denne empiriske forgreiningen av homiletisk litteratur dette prosjektet plasserer seg innenfor (Rietveld, 2013). Det foreligger få nyere empiriske studier av forkynnelse rundt flyktningsituasjonen, men det finnes et par unntak. I dansk kontekst har et tverrfaglig forskerteam gjennomført en etnografisk orientert studie av flyktingers nærvær i en dansk folkekirkemenighet (Buch-Hansen, 2015). Marlene Ringgaard Lo-

rensen spør i et oppfølgende bidrag hva som skjer når et betydelig antall flyktinger fra Midtøsten og etnisk danske folkekirkemedlemmer feirer gudstjeneste sammen. Hun argumenterer for at flyktingenes, altså "den andres", nærvær også har betydning for hvordan etnisk danske gudstjenestedeltakere lytter til forkynnelsen (Lorenson, 2016, s 50–51).⁸

Det å skulle preke eller ikke preke om flyktningsituasjonen aktualiserer problemstillinger rundt hvorvidt og hvordan samfunnsutfordringer kan eller bør reflekteres i forkynnelsen. I norsk kontekst har det dette vært drøftet med jevne mellomrom, men er ikke et tema som vanligvis er høyt oppe på den homiletiske agendaen.⁹ Til tross for at han ikke har sett på preken spesielt, er også Pål Repstads undersøkelse av hvordan lokale kristne publikasjoner på Sørlandet stiller seg til den norske regjeringens flyktningspolitikk, interessant i denne sammenheng. Hans hovedfunn er at mange av de lokale publikasjonene omtaler temaet, og at ingen av dem støtter regjeringens restriktive politikk. Dette gjelder på tvers av kirkesamfunn, inkludert Sørlandets frikirkelighet. Repstad skriver at "en kristen tanke om nestekjærlighet overskygger eventuell muslimskepsis" (Repstad, 2016).

2. Metodiske refleksjoner: Utvalg, materiale og analysestrategier

I motsetning til å hente inn prekenmanuskript som kunne være representative for norsk prekenpraksis mer generelt, foretok vi hva som gjerne omtales som et hensiktsmessig utvalg (Creswell, 2014, s 189), eller det Bent Flyvbjerg kaller "information-oriented selection" (Flyvbjerg, 2011). Her er hovedkriteriet for utvalget av forskningsdeltakere at de skal kunne belyse studiens tematikk. I tråd med dette er vår studie basert på preken fra to menigheter vi har kalt *Grense* og *Katedral*. *Grense* befinner seg i et område hvor flyktinger kom inn i landet, og er dermed et sted hvor vi regnet med at flyktingenes ankomst i større grad angikk lokalsamfunnet. Vi antok at *Katedral* ville være en prekestol med en tydeligere orientering mot den nasjonale flyktningspolitiske debatten.¹⁰ Totalt inngår seks predikanter i materialet, tre menn og tre kvinner.¹¹ Det er tre predikanter fra hvert sted.

Vi ba dem sende oss prekerer fra fire utvalgte tidspunkt, prekerer fra søndagene i september, julaften og første juledag 2015, samt prekerer fra januar og den stille uke/påske 2016.¹² Materialet består dermed av prekenmanuskript som vi fikk tilsendt i ettertid.¹³ Predikantene visste altså ikke at de skulle delta i noen studie om forkynnelse knyttet til flyktingkrisen, da de skrev prekenmanuskriptene eller holdt prekenene i gudstjenesten. Vi mottok til sammen tolv prekenmanus fra hvert sted. Flyktinger som eksplisitt uttrykt motiv inngår i ni av manuskriptene fra *Katedral* og i tre fra *Grense*. I motsetning til tilhørerorienterte resepsjonsstudier som har fokusert på hvordan gudstjenstedeltakere lytter til prekerer,¹⁴ analyserer vi predikantenes manuskript.¹⁵ Det vi altså har forutsetninger for å si noe om, er det skrevne manuskriptets innhold og oppbygning, bruk av bibeltekster, referanse til aktuell kontekst, osv.¹⁶

Analysen av prekenmaterialet kan karakteriseres som en kvalitativ tematisk innholdsanalyse. I tråd med det europeiske prosjektet som denne studien er knyttet til, har et hovedfokus vært å se etter hvordan flyktingene og "flyktingkrisen" omtales i ord og bilder i prekenene. Derfor har vi hatt et spesifikt fokus på hvilke bilder av flyktingene, som tegnes i prekenene. Homiletikeren David Buttrick har utviklet et teoretisk begrep han kaller *bildesystem* (*image grid*). Dette har vi brukt som et analytisk perspektiv for å kunne oppdage mønstre i materialet (Buttrick, 1987, s 157).¹⁷ Et *bildesystem* kan beskrives som "a gridwork of interacting images, examples, and illustrations" (Buttrick, 1987, s 153). Når dette begrepet benyttes i denne artikkelen, innebærer det rent konkret å undersøke hvilke andre bilder, karakterer, fortellinger eller situasjoner flyktingene assosieres eller kombineres med. Buttrick er opptatt av at slike bildesystem fungerer som en del av prekenens argument og helhet, og ikke kun som støtte for enkelte deler av prekenen (Buttrick, 1987, s 163). En slik analyse av bildesystem kan også sette oss på sporet av flyktingenes rolle i den overordnede strukturen i prekenen. Videre har vi analysert hvordan predikantene posisjonerer seg i prekenene. De kategoriene vi beskriver i neste del av artikkelen, er vokst frem "nedenfra" av det empiriske mate-

rialet. Her har vi ikke benyttet et spesielt teoretisk rammeverk i analysen. Identifiseringen av homiletiske dilemmaer i artikkelens siste del er også basert på funn i det empiriske materialet og er slik sett empiridrevet snarere enn teoridrevet – til tross for at vi også trekker inn noen teoretiske perspektiver i drøftingen.

3. Predikantposisjoner og flyktingbilder

I møte med materialet var det første som slo oss, at det var stor forskjell på hvor eksplisitt flyktingsituasjonen ble tematisert i prekenmanuskriptene fra de to stedene. Begreper som flyktingsituasjonen, "flyktingkrise" eller liknende nevnes ikke i noen av de tolv prekenene fra *Grense*. Temaet adresseres i en preken i september og blir riktignok referert til på julaften og første juledag, men det er helt fraværende i de prekene vi analyserte fra januar, den stille uke og påskedag. Ut fra våre antagelser, og sampling, ble vi overrasket over denne mangelen på eksplisitt adressering i *Grense*. Samtidig var det omvendt i *Katedral*. Her ble flyktingsituasjonen, "flyktingkrise" eller lignende flere ganger eksplisitt adressert og snakket om i prekenene. Mens materialet fra *Katedral* viste at nesten samtlige av søndagens prekentekster ble benyttet som utgangspunkt for å forkynne om flyktingsituasjon, var det motsatte altså tilfelle i *Grense*. Til tross for at flere prekentekster kunne invitert til å adressere dette temaet, ble dette ikke eksplisitt nevnt i prekenene.¹⁸

Når dette er sagt, er det mest tydelige mønstret i vårt materiale at samtlige predikanter tar til orde for en åpen og gjestfri holdning i møte med mennesker på flukt.¹⁹ Det tas mer eller mindre for gitt at gjestfrihetsidealet representerer den eneste legitime kristne holdningen til flyktingsituasjonen. I tråd med dette hinter ingen av prekenene mot en mer restriktiv flyktingpolitikk (Repstad, 2016). I den følgende analysen vil vi se nærmere på hvordan predikantene posisjonerer seg i prekenmanusene, og på hvilke bilder de tegner av flyktingene i de prekenene der flyktingene adresseres eksplisitt.

3.1 Predikantens posisjon og rolle

Det første vi vil undersøke, er hvilke roller predikantene inntar i prekenmanuskriptene i rela-

sjon til flyktingene, tilhørerne, politikere og andre deltakere i den offentlige flyktingdebat-ten.

3.1.1 Flyktingenes forsvarer

Både i *Katedral* og i *Grense* er predikantene altså enstemmig positive til å ønske mennesker på flukt velkommen når de først adresserer flyktingsituasjonen. Predikanten identifiserer seg med flyktingenes situasjon og presenterer seg gjennom dette som deres *forsvarer*. I en preken fra Katedral begrunnes denne oppfordringen i Guds skapervilje og den kristne tro:

I 2015 minnet våre biskoper oss på at det ligger dypt i den kristne tro å hjelpe mennesker i nød og ta imot mennesker på flukt, men også å verne skaperverket. Det er Guds skapervilje at vi skal gjøre det vi kan for å dele det vi har fått med dem som trenger det. Vi kan dele vår tro, og dele våre ressurser, penger, arbeid og tid. Lyset som skinner i våre hjarter, er vi kalt til å gi videre til andre mennesker, til stadig nye mennesker (Katedral).

Prekenen knytter også an til biskopenes appell fra 2015, og det finnes en selvsagthet i måten dette formidles på. Predikanten føyer altså sin stemme til biskopenes og andre "sentralkirkelige" utspill i denne konkrete saken. Her inntar også predikanten en posisjon som viser at vedkommende og tilhørerne befinner seg i en privilegert posisjon, som har ressurser å dele, og som utfordres til å "ta imot mennesker på flukt". Videre foreslår predikanten konkrete handlingsalternativer til menigheten, som det å hjelpe flyktinger ved å dele tro, ressurser, penger, arbeid og tid. Noe av det samme skjer i en preken holdt etter terrorangrepet i Brussel:

Men vi må ikke la oss overmanne av dei som vil spreie frykt og angst og død. Vi må ikke hamne der at redsla for det ukjente gjør at vi stengjer oss sjølv og grensene våre for den framande. Vi må ikke leve slik at den einaste måten vi trur at vi kan leve godt, er å frårøve vår neste livet, anten det er vår fiende, vår bror som tilhøyrer ein annan religion, eller det er den framande – flyktingen som bankar på våre dører (Katedral).

Også i denne prekenen fremstår predikanten som flyktingenes forsvarer overfor dem som vil spre fremmedfrykt, og vedkommende oppfordrer til solidaritet med den som lider og er i

nød. I dette sitatet ser vi en tydelig forskjell mellom forsvareren og den utsatte fremmede og flyktingen.

Når dette er sagt, er fokuset i omtalen av flyktingene gjennomgående rettet mot hva flyktingsituasjonen gjør med "oss". Predikanten bruker i stor grad pronomenene "vi", "oss" og "våre" og synes dermed mer opptatt av hvordan *tilhørerne* skal forholde seg til situasjonen, enn av flyktingenes konkrete utfordringer.

Også i *Grense* finnes det noen få eksempler på prekeners der predikanten posisjonerer seg som flyktingenes forsvarer. I en preken holdt i en gudstjeneste for små og store har predikanten kledd seg ut som en sau som har flyktet fra flokken sin. Sauen trenger et nytt tilholdssted og en ny flokk å høre til. Predikanten identifiserer seg altså med sauen som har måttet flykte (barn på flukt), og spiller ut hva det kan innebære å være en flykting:

Jeg kom over grensa der ved NN [grensestasjon i nærmiljøet], for jeg tror det er så mye bedre å være sau her i Norge. Det er sikkert mye grønnere og bedre gress her [...]. Han [gjeteren] ville lede oss trygt gjennom NN [land i Europa], for i hjemlandet vårt er det krig [...] Jeg må nok klare meg selv nå, jeg. Kanskje dere kan bli venner med meg? Jeg trenger nye venner. Jeg trenger et sted å bo. Jeg trenger noen å leke med og noen til å passe på meg. Eller vent. Jeg stakk jo av fordi jeg ville gjøre som jeg ville. Men nå er jeg helt alene. Er det noen andre sauer her? Kan jeg få høre til i deres flokk? (Grense).

Denne prekenen tar utgangspunkt i teksten om den ene sauen og de nittini. Prekenen bryter imidlertid med liknelsen ettersom denne sauen bevisst og frivillig har stukket av fra flokken.²⁰ Prekenens oppfordring til handling dreier seg om at gudstjenestedeltakerne bør utvise gjestfrihet og ta imot denne sauen i sin flokk. Tilhørerne blir altså oppfordret til å inkludere flyktinger i sitt lokalsamfunn. Samtidig gir predikanten gjennom dette en beskrivelse av hva som kan være flyktingenes materielle, sosiale og emosjonelle utfordringer.

3.1.2 Veileder inn mot valg

Overfor de konkrete gudstjenestedeltakerne som er til stede når prekenen holdes, skriver

noen av predikantene frem rollen som en *veileder inn mot valg*. Dette kommer særlig til uttrykk i *Katedral* og i prekenen holdt i forkant av lokal- og kirkevalget høsten 2015:

Den barmhjertige samaritan viser oss hva vi skal gjøre. Den er en viktig veiviser når nyhetene om desperate flykninger når oss og berører oss. Også i menigheter og kommuner er det mye som kan og må ordnes og gjøres. I disse dager er det valgkamp (Katedral).

Den barmhjertige samaritan løftes her frem som forbilde og veileder. Også i prekenen nedenfor oppfordrer predikanten på samme måte eksplisitt tilhørerne til å la troen prege hvordan de skal stemme ved det kommende kommune- og kirkevalget:

Denne søndagen hvor vi er omgitt av valg; Hvilket politisk parti bør du stemme på i morgen? Hvilken kirke ønsker jeg at vi bør få etter kirkevalget i morgen? Mange synes dette er vanskelige spørsmål å besvare. I de dagene vi gjennomlever nå er trolig det viktigste spørsmålet likevel: Hvordan bør vi behandle de tusenvis av flykninger som nå er på vei hit, eller allerede har kommet til våre nærrområder? Bør vi vise raushet eller forsøke å begrense antallet som gjerne vil komme hit? (Katedral).

Også i denne prekenen fremstår altså predikanten som veileder overfor menigheten, i den forstand at flykningssituasjonen trekkes frem som det viktigste spørsmålet i det forestående valget. Predikanten kommer imidlertid ikke med noen direkte partipolitiske anbefalinger, men det er ikke utenkelig at det implisitt ligger en oppfordring til å ikke gi sin stemme til partier som vil arbeide for en mer restriktiv flykting- og asylpolitikk. Senere i prekenen fremgår det at predikanten rammer sine overveielser inn i et språk som legger vekt på etikk, verdier og menneskesyn, ikke ulikt det sitatet som henviser til biskopenes argumentasjon.

3.1.3 Kritiker av flyktingpolitikken

I noen prekenen posisjonerer predikanten seg som kritiker av norsk flyktingpolitikk:

I disse dager foregår det en europeisk konkurranse om å være det minst attraktive landet for mennesker på flukt. Norge har meldt seg på og ligger godt an. Rundt forslagene til

innstramninger gror det fram språk og holdninger som gir lite rom for å spørre hvorfor mennesker er på flukt, men desto større rom for å beskrive faren ved økt innvandring og behovet for å verne vårt eget. Vektleggingen er fullstendig ute av balanse (Katedral).

I denne prekenen ligger det en tydelig kritikk av en restriktiv immigrasjonspolitik som ensidig fremhever faren ved økt innvandring. Dette er den av prekenene i vårt materiale som mest eksplisitt adresserer politiske problemstillinger knyttet til flykningssituasjonen. Dessuten reiser denne prekenen, i motsetning til de andre prekenene vi har analysert, problemstillinger rundt de bakenforliggende og strukturelle årsakene til flykningssituasjonen.

Kommentaren i den ene julaftenprekenen fra *Grense* om at vi "i vårt eget land raskt og effektivt [har] sendt ut flere asylsøkerbarn like før jul i år," uttrykker seg på liknende vis eksplisitt kritisk til regjeringens flyktingpolitikk. Denne oppfordringen utgjør et unntak i materialet fra *Grense*. I en av prekenene fra *Katedral* inngår uttrykket "utfordrende flyktingpolitikk" som en del av et bildesystem av ulike utfordringer mennesker erfarer. Her finnes en indirekte kritikk av den sittende regjeringens flyktingpolitikk, men uten at dette utfoldes ytterligere.

I analysen så langt har vi vist at predikantene posisjonerer seg som *flyktingenes forsvarer*, hvilket er mest fremtredende i materiale, men også som *veiledere inn mot valg* og til en viss grad som eksplisitt eller implisitt *kritikere av flyktingpolitikken*.

3.2 Bildene som tegnes av flyktingene

Hvilket bilde tegnes av mennesker på flukt, og hva slags *bildesystemer* inngår de i? Dette innebærer, som tidligere nevnt, å undersøke hvilke andre bilder, karakterer, fortellinger eller situasjoner flyktingene assosieres eller kombineres med, og hva dette innebærer for hvilken rolle flyktingene får spille i prekenene.

3.2.1 Flyktingene som en del av et større "vi"

Et tydelig mønster i materialet er at flyktingene, tilhørerne i menigheten i det privilegerte Norge og predikanten selv i prekenen blir til et større "vi". I prekenen vi siterer fra nedenfor,

kombineres for eksempel bildet av flyktinger på vandring med kirkens tradisjoner og familieritualer og prekenteeksten om enken i Nain for å illustrere at menneskers liv er tvunnet sammen, "at livet er noe vi deler" uavhengig av kontekst:

Det er orgelbrus hver søndag morgen [gudstjeneste] også – og hver lørdag formiddag [vigsel]. Og så er det de sorgtunge dagene når kista står i midtgangen (...) For her står døpefonten og minner oss om at Gud en gang pusta livsånden inn i oss og skapte oss til fellesskap med seg (...) At våre liv er vevd sammen med Gud, med naturen og med hverandre. I disse dager når tusenvis av mennesker vandrer gjennom Europa på flukt, blir vi minnet om det. At Livet er noe vi deler (...) På samme måte med døden. Den er også noe vi deler. Og aldri kjenner vi sterkere på det når vi ser at mennesker på flukt mister sitt liv på veien. Det skjærer i hjertet. Døden er alltid det verste som kan skje. Sånn var det også med enka som vi hører om i dagens evangelium. Han er død. Hennes eneste sønn er død (...) Og hu, enka, er alene tilbake. Sammen med et stort følge er hu på vei til grava, til det siste farvel. Hennes historie fletter seg inn i alle mennesker sin historie. Vår historie. Vår historie om å miste. Om å savne. Om å sørge (Katedral).

I denne prekenen lar predikanten flyktingene inngå i et bildesystem som fremhever at både livet og døden er noe vi som mennesker i ulike kontekster og til ulike tider har til felles og deler. Dermed blir sorgen og sårbarheten til enken fra Nain vevd sammen med flyktingenes sårbarhet, som igjen knyttes sammen med gudstjenestetakernes erfaringer av sorg. Dette tydeliggjøres ved å henvise til kista som står i midtgangen under begravelser, hvilket er et sterkt symbol på et grunnleggende vilkår vi deler som mennesker. Det synes som om predikantene vegrer seg mot å lage skarpe skiller mellom "oss" og "dem". Dermed brukes i stedet pronomenet "vi".

I julaftenprekenen i Grense betones det at ikke bare ondskaper, men også smerte, sårbarhet og bosted "på en jord som ikke bare er deilig", er noe vi som mennesker deler:

Lukter det fremdeles av himmel på jord? Hvor er Gud å finne i dag? Vi ser og hører om barn som brukes i krig over hele verden, om massakre på skolebarn i Pakistan, foreldreløse barn etter aids- og ebola-epidemi i

Afrika, flere tusen barn på flukt over hele kloden, og vi ser ikke Gud. Barn er fremdeles en veldig utsatt og sårbar gruppe i verden i dag. I vårt eget land har vi raskt og effektivt sendt ut flere asylsøker-barn like før jul i år. Jorden er ikke bare deilig. Vi kjenner til personlige tragedier i vår egen vennekrets. Vi vet om folk som sliter med sykdom og smerter og kjemper seg gjennom hver dag. Vi hører om ensomhet, og om folk som vil gi opp (Grense).

I denne juleprekenen i Grense anvender predikanten hyppig pronomenet "vi". Bare i dette sitatet forekommer "vi" seks ganger i tillegg til bruk av eiendomspronomenet "vår/t". Også her plasseres "barn på flukt" i et bildesystem med en rekke andre eksempler på at vår verden kan oppleves om gudløs og "ikke bare deilig". Dette gjelder både større globale kriser og utfordringer av mer privat karakter, som er mer nærliggende for gudstjenestetakere i det privilegerte Norge. Til tross for at predikanten tydelig posisjonerer seg som en kritiker av restriktiv norsk flyktningspolitikk, kan man kan spørre seg om hvorvidt en slik sammenstilling bidrar til å abstrahere flyktnings situasjonen og dermed til en usynliggjøring av de konkrete menneskene som er på flukt, og deres konkrete og svært komplekse utfordringer. På den annen side kan det hende en slik henvisning til situasjonen er tilstrekkelig for at tilhørerne selv kan inngå i en dialog med prekenen og dette temaet (Gaarden, 2015, s 84–88), ikke minst fordi konkrete flyktinger er tilstedeværende i nærmiljøet (Lorensen, 2016, s 50–51).

I samme preken går predikanten langt i å side stille økonomisk og materiell fattigdom med den fattigdom vi kan bære på i hjertene våre:

Vi er kanskje rike på mye, vi som lever her i Norge, og vi har mye å gi. Men i hjertene våre er det mange av oss som bærer på mye fattigdom. Noen er motløse. Noen har hjertene som dirrer av uro. Englene sa engang: "Frykt ikke!" Men vi frykter så mye. Vi er redde for å ikke være bra nok. Vi er redde for det ukjente som venter oss. Vi bekymrer oss for våre nærmeste, for morgendagen, for alt vi ikke klarer å leve opp til, og mye mer. Livet på jorda er ikke lett for noen, og det er ikke ofte vi ser at livet har en himmel over seg. I stedet kjenner vi oss ofte sårbare – som et lite barn.

Her søker predikanten på lignende vis å etablere dette større "vi-et" ved samme hyppige og retoriske bruk av pronomenet "vi". I en preken på Kristi Forklarelsesdag i Katedral inngår på liknende vis "utfordrende flyktningspolitikk" i et bildesystem der dette sidestilles med mer hverdagslige utfordringer for tilhørere i Norge:

Slik kan våre ekstraordinære opplevelser, på fjellet, i konsertsalen eller alene i bønn også være viktige øyeblikk til inspirasjon og tro for hverdagene i lavlandet. Vi kan se dem som glimt av Guds herlighet, og ta vare på dem i møte med mennesker vi møter, og arbeidsoppgaver vi står overfor i denne kalde, mørke tida, med utfordrende flyktningspolitikk, omstillinger ute og hjemme, kroppspress blant unge og ensomhet blant voksne (Katedral).

Predikantens poeng er at de opplevelser vi har, der vi ser glimt av Guds herlighet, kan gi styrke og livsmot til de mer utfordrende erfaringene i "lavlandet", og da nevnes "utfordrende flyktningspolitikk" som en del av et bildesystem som ramser opp ulike utfordringer av typen mørketid, kroppspress blant unge og ensomhet blant voksne. Også denne argumentasjonen er en måte å gjøre alle mennesker til del av et omfattende og større "vi".

3.2.2 Flyktnings situasjonen som en del av "vonde og gode ting" som skjer i verden

En liknende tendens til å sidestille ulike situasjoner og hendelser er å kombinere flyktnings situasjonen med bilder av andre "vonde ting" som skjer i verden. I den grad flyktnings situasjonen faktisk tematiseres eller refereres til i *Grense*, skjer det ved flere tilfeller nettopp på denne måten. Et eksempel er fra prekenen på første juledag:

Også dette året har verden gitt oss de sterke bildene. Vi har sett bilder av mennesker på flukt over havet; vi har sett oversvømmelser, mennesker som sulter, og mer til. Det er dette livet Gud trer inn i. For julen handler ikke om en Gud som sitter på trygg avstand uten å engasjere seg i sin verden (...) Kom for å skinne i mørke, ditt og mitt mørke, hele verdens mørke (Grense).

Her settes flyktnings situasjonen i forbindelse med annen menneskelig lidelse i form av sultkatastrofe og oversvømmelser. Mennesker på

flukt er altså bare én av flere utfordringer i vår nåtidige situasjon. På samme måte kombinerer prekenen på julaften (Se sitat ovenfor) utsagnet om "flere tusen barn på flukt over hele kloden" med bilder av massakre på skolebarn, barnesoldater og aids- og ebola-epidemi i Afrika. Ved å kombinere bildet av flyktinger med andre slike bilder på at jorden ikke bare er deilig, blir de konkrete flyktingene gjort til en kategori som abstraheres. I prekenen er dette en beskrivelse av en verden som befinner seg i mørket, og som Gud i inkarnasjonen trer inn i.

På liknende vis inngår positive hendelser knyttet til flyktnings situasjonen som en del av et bildesystem som løfter frem gode ting som skjer i verden. Dette ses på som Guds gode gaver og et glimt av Guds herlighet.

(...) Når vi viser andre godhet, merker vi glimt av Jesu herlighet. Det går ikke an å forklare, og forstå, men det kan gjøre Jesu oppdrag og vårt oppdrag litt klarere. Han kom for å bekrefte at mennesket er hellig, at gode under skjer i Guds navn. Mannen fra Snåsa helbreder og oppmuntrer; gode ting skjer rundt asylmottak og i lokalmiljø over hele landet, og det forhandles om fred i Syria. La oss undre oss og glede oss over det, og bære det med oss som tegn på Guds gode gaver (Katedral).

Her inngår flyktnings situasjonen som en del av et større bildesystem som beskriver vår verden som en verden hvor Guds gode gaver og Jesu herlighet er nærværende. Nettopp flyktnings situasjonen i form av fredsforhandlinger i Syria og "gode ting som skjer rundt asylmottak" blir gjort til et tegn på "Guds gode gaver" eller til et glimt av Jesu herlighet for den tilstedeværende menigheten. Ved en slik oppramsing der flyktnings situasjonen bare sporadisk nevnes, kan det hende at flyktingenes konkrete situasjon blir usynliggjort selv om den jo faktisk settes på kartet i prekenen. Her ser vi også at predikanten må forholde seg til et homiletisk dilemma i forhold til hvem som adresseres, og hvor konkret en situasjon skal beskrives.

I en annen av prekenene fra Katedral blir flyktingene på lignende vis løftet frem som et tegn på håp også for oss:

Stort er troens mysterium! (...) Når jeg ser alle flyktingene som går og går med det

eneste de eier, håp, tenker jeg at Gud er i verden. Og når jeg ser alle mennesker som gjerne vil stille opp for dem som er rammet av sorg og tap og død, tenker jeg at Jesus fremdeles går midt iblant oss og hopper fra hjerte til hjerte (Katedral).

Både flyktingens nød og villige hjelpere i europeiske land blir altså tegn på håp og på Guds nærvær i verden. Denne måten å la flyktingsituasjonen inngå i bildesystemer av "vonde eller gode ting" som skjer i verden, bidrar også til å binde sammen flyktingenes situasjon med tilhørernes hverdag, og til å understreke at vi alle er en del av et større "vi", av én menneskehet.

4. Homiletiske dilemmaer i møte med forkynelse om flyktingsituasjonen

Hvordan forkynne om en så sammensatt situasjon til gudstjenestedeltakere med ulik bakgrunn og politisk preferanse, med eller uten flyktinger til stede i nærmiljøet? Hvem skal predikanten forkynne til? Og hva skal det forkynnes om? Vi ser at når flyktingsituasjonen skal tas med på prekestolen, blir predikanten konfrontert med noen homiletiske dilemmaer som vi vil drøfte nærmere i det følgende.

Et dilemma er et valg mellom pest og kolera eller en "catch 22". Ved å velge fordelene med det ene alternativet får man ulempene med det andre i fanget. Dilemmaer er altså dypest sett uløselige, men de må likevel håndteres.

De to dilemmaene vi adresserer i denne artikkelen, er på mange vis sammenvevd. For å gjøre dilemmaene tydelige velger vi likevel å skjelne mellom dem. Begge dilemmaene tematiserer på ulike måter forbindelseslinjene mellom det religiøse og det politiske.

4.1 Mellom fellestrekk og forskjeller

Det første dilemmaet prekenene i vårt materiale må håndtere, handler om hvorvidt predikanten skal betone det tilhørerne og utsatte grupper, som for eksempel flyktinger, har til felles som del av samme menneskehet, eller om prekenen snarere skal fokusere på de forskjellene som faktisk finnes. I nyere diakonifaglig litteratur har det vært en økende bevissthet om å utvide den tradisjonelle barmhjertighetsdiskursen med et fokus på rettferdighet og på denne måten

unngå et skille mellom "oss" og "dem" (Se for eksempel Dietrich, 2015). Likeens har man forsøkt å innta en kritisk holdning til paternaliserende tendenser der privilegerte hjelpere skal forbarme seg over mennesker i nød, og der førstnevnte gruppe blir aktive subjekter mens de nødlidende blir passive mottakere, objekter eller ofre.

Som nevnt ovenfor fremstår predikantene i vårt materiale som grunnleggende solidariske med flyktingene og deres utsatte situasjon. Et gjennomgående retorisk grep som benyttes for å uttrykke dette, er å etablere det vi i analysen kalte et omfattende felles "vi". Dette "vi-et" etableres både gjennom predikantenes fortolkning av bibeltekstene, deres fremstilling av mennesker som likeverdige og skapt av Gud, og gjennom bildesystemene flyktingene settes inn i. En slik vekt på fellestrekk – der konkret og metaforisk fattigdom og bekymring sidestilles – kan bidra til en forflating av den reelle forskjell som faktisk finnes mellom mennesker på flukt og nordmenns bekymringer. Samtidig representerer sidestillingen etter alt å dømme et forsøk på å ta tilhørernes liv og utfordringer på alvor, og på å knytte dem til prekenteeksten og budskapet om å ikke frykte.

En mulig effekt av å la mennesker på flukt inngå i et større "vi" er at blir flyktingene blir usynliggjort som "den andre". Det unike ved flyktingenes situasjon blir underspilt. Nyere homiletiske ansatser fremhever imidlertid nettopp betydningen av å la den andres stemme lyde på prekestolen (Lorensen, 2014). Lorensen argumenterer for at prekenen må være et sted der det er mulig at "double otherness" bryter inn. Med det mener hun den andre forstått som både andre mennesker og Gud som "the Wholly Other". Hun fremhever viktigheten av at predikanten lar seg forstyrre av den andre slik at den andre også blir en del av de fortellingene vi forteller fra prekestolen (Lorensen, 2011, s 175–178).²¹

Måten mange av prekenene søker å unngå skillet mellom "oss" og "dem", kan fortolkes som et uttrykk for at predikantene vil unngå en veldedighetstilnærming til flyktingsituasjonen. Samtidig kan dette anliggendet medføre at grunnleggende asymmetriske aspekter ved relasjonen mellom dem som er på flukt, og dem

som ikke er det, tilsløres. For selv om predikanten er bevisst på å trekke inn et mangfold av stemmer i forkynnelsen, vil vedkommende samtidig være opptatt av å gjøre forkynnelsen relevant for de fleste av dem som faktisk sitter i kirkebenkene, ved å adressere deres utfordringer, fattigdom og sårbarhet. Predikanten befinner seg med andre ord i et dilemma: Hvordan unngå å tilsløre eksisterende asymmetrier samtidig som en ikke havner i en "oss/dem-dikotomi", der flyktninger som gruppe eller enkeltpersoner stigmatiseres?

4.2 Mellom det konkrete og det abstrakte

Et dilemma som vokser frem i forlengelsen av det forrige handler om forholdet mellom det konkrete og abstrakte. I analysen har vi vist at et fokus på fellestrekk ved det å være menneske kan føre til at flyktningene som konkrete menneskelige aktører blir abstrahert og gjort til en kategori. Religionssosiologen David Smilde argumenterer for at en mer løst og abstrakt tilnærming til et tema ofte uttrykkes av mennesker fra en privilegert og dominant posisjon (Smilde, 2012, s 47). Den som selv ikke befinner seg i en utsatt situasjon, har langt lettere for å eksistensialisere høyst materielle nødserfaringer enn den som selv har kjent sult, tørst, mangel på husly og reell frykt for livet på kroken.

Tilhørerne i de prekenene vi har analysert, får i stor grad oppfordringer om å hjelpe, om å se inn i seg selv, om ikke å være redde osv. Dermed brukes flyktningssituasjonen til å adressere de temaene og utfordringene som gudstjenestedeltakerne selv sliter med, noe som også er et resultat av å fokusere på fellestrekk. I de prekenene som fortolker prekenteeksten analogisk, blir flyktningene "... part of a religious inventory and serve as a strengthening of religious experience and religious aesthetics" (Angel og Johnsen, forthcoming, Lorenson et. al., 2017, s 80). I en kommende artikkel videreutvikler Sivert Angel og Elisabeth Tveito Johnsen dette poenget og argumenterer for at dette kan forstås som "a sentimental sociality" fordi denne formen for sosialitet "uses the suffering of others to come to grip with one's own pain" (Angel og Johnsen, forthcoming).

Et annet perspektiv som kan bidra til å forstå abstraheringen av flyktningssituasjonen i vårt

materiale, er hva Tor B. Jørgensen kaller "prekestolsjenanse". Dette ser han som et uttrykk for en sunn respekt for "den 'autoritære' monologsituasjonen en preken utfolder seg i, og den manglende mulighet til å gå i dialog med en menighet hvor jeg vet det kan være delte meninger, eller hvor det er mange jeg ikke kjenner" (Jørgensen, 2017, s 64). Dette er kanskje et ekko av den lutherske tilbakeholdenheten med å adressere politiske spørsmål fra prekestolen, som for eksempel Olav Skjevesland har tatt til orde for i en artikkel om presten som sosialetisk veileder (Skjevesland, 1984). Jørgensen uttrykker likevel også en undring over om det er feil å være for forsiktig og spør: "Kanskje har vi trukket oss for langt unna denne virkeligheten [mennesker i nød] også på prekestolen?" (Jørgensen, 2017, s 64). Dette er mer i tråd med Trond Skard Dokkas bidrag i den nevnte publikasjonen fra 1984, der han argumenterte for en mer konkret, sosialetisk orientert forkynnelser (Dokka, 1984).

Den amerikanske homiletikeren Charles Campbell (2002) er på lignende vis opptatt av at forkynnelsen skal utfordre konkrete strukturer som holder mennesker fanget i ufrihet. Dette inkluderer strukturer og situasjoner som gjør at mennesker drives på flukt. Måten predikantene i vårt materiale posisjonerer seg på, og måten flyktningene som kategori inngår i ulike bildesystemer, retter seg også først og fremst mot hva tilhørerne kan gjøre som *enkeltpersoner*. Dette fokuset kombineres med at de *strukturelle* sider ved flyktningssituasjonen og dens kompleksitet trer i bakgrunnen. Unntaket i vår analyse er de prekenene der predikanten posisjonerer seg som kritiker av flyktningpolitikken. Der rettes prekenen ikke bare mot individet, men også indirekte mot systemet og maktthaverne.

Det virker plausibelt at Jørgensen setter ord på et reelt homiletisk dilemma i spenningsfeltet mellom det konkrete og abstrakte. Det finnes en rekke ulike holdninger til flyktningssituasjonen i norske menigheter. Så hvor konkret skal presten være fra prekestolen, ikke minst når disse spørsmålene utspilles og er brennaktuelle i lokalmiljøet? I hvilken grad skal tilhørerne tiltales som enkeltpersoner, som menighet eller som del av strukturer som bidrar til å opprettholde forskjeller mellom privilegerte og mindre privilegerte?

5. Konklusjon

I denne artikkelen viser vi at predikantene i beg-ge casene tar til orde for en gjestfri holdning overfor flyktingene og posisjonerer seg som henholdsvis flyktingenes forsvarere, som veile-dere inn mot kommune- og kirkevalg og som kritikere overfor enkeltaktører i den pågående flyktingpolitiske diskusjonen. Et overraskende funn er at flykningsituasjonen i de fleste preke-nene er fraværende i Grense mens den hyppig adresseres i Katedral.

Vi argumenterer for at flyktingene i både Grense og Katedral inngår i bildesystemer der de blant annet blir en del av "alt det vonde eller gode i verden", og der både de, predikanten og tilhørerne inngår i et omfattende "vi". Dette "vi"-et kan bidra til å tegne et abstrakt bilde av flyk-tingene som kategori og til å holde flyktnin-genes konkrete utfordringer på en viss avstand. Videre drøfter vi de to homiletiske dilemmaene mellom fellestrekk og forskjeller og mellom det konkrete og abstrakte for å belyse denne spen-ningen. Vi foreslår at det å adressere de struktu-relle sidene ved flykningsituasjonen, og ta med "den andres" stemme opp på prekestolen, kan være konstruktive innspill når det gjelder å for-holde seg til komplekse homiletiske dilemmaer som dette.

Litteratur

- Austnaberg, H. (2012). *Improving Preaching by Listening to Listeners: Sunday Service Preaching in the Malagasy Lutheran Church*. New York: New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Browning, D.S. (1991). *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Buch-Hansen, G.L., Marlene Ringgaard; Felter, Kirsten Don-skov. (2015). Ethnographic Ecclesiology and the Chal-langes of Scholarly Situatedness. *De Gruyter Open Theology*, 1, 220–224.
- Buttrick, D. (1987). *Homiletic: Moves and Structures*. London: SCM Press.
- Campbell, C. (2002). *The Word Before the Powers: An Ethic of Preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Creswell, J.W. (2014). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (4th ed.); International student ed. ed.). Los Angeles, Calif: SAGE.
- Danbolt, L.J. & Stifoss-Hansen, Hans. (2007). *Gråte min sang: Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Cappelen Damm Høyskoleforlaget.
- Danbolt, L.J. & Stifoss-Hansen, Hans. (2013). Når kirkelede-re blir samfunnsledere. Bisperollen i tida etter 22 juli. *Den offentlige sorgen: Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli* (s. 190–216): Universitetsforlaget.
- Deeg, A. (2017). Preaching in times of the European 'Refu-gee Crisis': A symposium in Leipzig (October 2016) and the starting point of a European research project on the relevance of 'Pulpit Speech' in society and politics. *Inter-national Journal of Homiletics*, 2(1), 65–73.
- Dietrich, S. (2014). Reflections on Core Aspects of Diaconal Theory. In S. Dietrich (et al) (Eds.), *Diakonia as Christian Social Practice* (s 13–27). Oxford: Regnum Books
- Dokka, T.S. (1984). Sosialetikk i forkynnelsen. In Ø. Spilling (Ed.), *Presten som sosialetisk veileder* (s 116–126): Verbum.
- Flyvbjerg, B. (2011). Case Study. In N. K. Denzin & Y. S. Lin-colin (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research, 4th Edition* (s 301–316). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Fylling, H. (2015). *Hellige ord i vanlige liv: En studie av kirke-gjengerens vurdering av preken* (Vol. 2015). Tromsø: Kir-kelig utdanningscenter nord.
- Gaarden, M. (2014b). *Den emergente prædiken*. (PhD), Uni-versity of Aarhus.
- Gaarden, M. (2015). *Prædiken som det tredje rum*. Fredriks-berg: Forlaget Anis.
- Gaarden, M., & Marlene Ringgaard Lorensen. (2013). Listen-ers as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives. *Homiletic*, 38(1). doi:10.15695/hmltc.v38i1.3832
- Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfelleskap: Et kirkesosiolo-gisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en under-søkelse av tre norske lokalmenigheter [Folkchurch and Faith-community]*. Trondheim: Tapir.
- Jørgensen, T.B. (2017). "jeg var fremmed...". *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 1(34), 58–64.
- Larsson, B. (1998). *Recept eller replik? Om predikans teologi och praktik*. Stockholm: Verbum.
- Leer-Salvesen, B., & Universitetet i Agder Institutt for reli-gion, f. o. h. (2011). *Levende håp: En praktisk-teologisk ana-lyse av 51 presters forkynnelse ved gravferd*. (36), Universite-tet i Agder, Fakultet for humaniora og pedagogikk, Insti-tutt for religion, filosofi og historie, Kristiansand.
- Leer-Salvesen, B. (2011). *Levende håp: En praktisk-teologisk analyse av 51 presters forkynnelse ved gravferd*: Univer-sitetet i Agder; University of Agder.
- Lorensen, M.R. (2011). *Carnivalized Preaching Homiletic: In dialogue with Bakhtin and Other-Wise homiletics. Homi-letic (Online)*, 36(1), 26–44.
- Lorensen, M. (2014). *Dialogical preaching: Bakhtin, otherness and homiletics* (Vol. vol. 74). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lorensen, M.R. (2016). Preaching as Repetition - in Times of Transition. *International Journal of Homiletics*, 1(1), 34–51.
- Lorensen, M.R.K., Tone Stangeland; Carina Sundberg, et. al. (2017). Preaching in Times of the European 'Refugee Cris-is' - Scandinavian perspectives. *International Journal of Homiletics*, 2(1), 74–100.
- Lowry, E.L. (2012). *The Homiletical Beat: Why All Sermons Are Narrative*. Nashville: Abingdon Press.
- McClure, J.S. (2001). *Other-wise preaching: A postmodern eth-ic for homiletics*. St. Louis, Mo: Chalice Press.
- McClure, J.S. (2004). *Listening to listeners: Homiletical case studies*. St. Louis, Mo: Chalice Press.
- Miller-McLemore, B.J. (Ed.) (2014). *The Wiley Blackwell Com-panion to Practical Theology*. Malden, MA: Wiley Black-well.
- Morland, E., Universitetet i Bergen Institutt for arkeologi, h. k.-o. r., Universitetet i Bergen Arkeologisk, i., & Univer-sitetet i Bergen Historisk, i. (2014). *Forkynnelsen i en kampsituasjon: En analyse av Henrik Aubert Seips preken 1940–45*. University of Bergen, Bergen.
- Mosdøl, H.O. (2013). Fra tekst til preken: En beskrivelse og drøfting av norske presters prekenforberedende praksis. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 2, 21–31.
- Pleizier, T.T.J. (2010). *Religious Involvement in Hearing Ser-*

- mons: *A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics*. Delft: Eburon.
- Repstad, S. (2016). Skepsis til asylsøkere på den kristne grasrota? – En undersøkelse av lokale publikasjoner. *Kirke og Kultur*, 120(04), 312-324. doi:10.18261/issn.1504-3002-2016-04-02 E
- Rose, L.A. (1997). *Sharing the word: Preaching in the round-table church*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Skjevesland, O. (1984). Sosialetikk i kirkens forkynnelse - hvorfor og hvordan? In Ø. Spilling (Ed.), *Presten som sosialetisk veileder* (s 127–135). Verbum.
- Smilde, D. (2012). Beyond the Strong Program in the Sociology of Religion. In C. Bender, W. Cadge, s Levitt, & D. Smilde (Eds.), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion* (s 43-66). Oxford: Oxford University Press.
- Spilling, Ø. (1984). *Presten som sosialetisk veileder: En studie-bok om sosialetikk anvendt i praktisk menighetsarbeid*. [Oslo]: Verbum.
- Sundkvist, B. (2003). *En predikan - nio berättelser: En studie i predikoreception* (Vol. nr 45). Åbo: Åbo akademi.
- Swinton, J., & Mowat, H. (2006). *Practical theology and qualitative research*. London: SCM Press.
- van der Ven, J. (1998). *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters Press.

Nettsider:

VG, 04.02. 2016.

Noter

- 1 Vi utdyper vår forståelse og bruk av begrepet "flyktningskrisen" nedenfor.
 - 2 VG, 04.02. 2016. <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/asyl-debatten/lishaug-til-frontalangrep-paa-kirken-kan-oedelegge-velferdssamfunnet/a/23609767/>, lastet ned 21.09.17.
 - 3 Bruken av begrepet "flyktningskrise" har vært utsatt for mye kritikk. Et viktig element i kritikken er at begrepet fokuserer på de utfordringene mottagerlandene av flyktinger står overfor, heller enn på de utfordringene flyktingene står overfor (se for eksempel Leis-Peters, 2017). Vi bruker heller betegnelsen *situasjon* som hovedbegrep enn *krise* fordi vi oppfatter krise-begrepet som problematisk.
 - 4 Denne artikkelen er del av et norsk delprosjekt samtidig som studien inngår i et europeisk pilotprosjekt (Se neste fotnote). Det norske delprosjektet, ledet av Tone Stangeland Kaufman, har vært et samarbeid mellom forskere fra Det teologiske menighetsfakultet (MF) og Teologisk Fakultet ved Universitetet i Oslo (TF) – selv om det kun er MF-forskere som står bak denne artikkelen. Øvrige norske forskere som inngår i prosjektet er), Elisabeth Tveit Johnsen (TF) og Sivert Angel (TF). Artikkelen var særlig i en tidligere fase preget av vårt felles arbeid. Takk også til de to sistnevnte for verdifulle innspill til et tidligere utkast av artikkelen. Johnsen og Angel har også skrevet en artikkel basert på denne studien "The Hidden Political Dynamics of Preaching: Refugees and Refugee Politics in Sermons" som er til vurdering for publikasjon i tidsskriftet *Studia Theologica*.
 - 5 I tillegg til den norske forskergruppen deltar forskere fra seks andre land: Sverige, Danmark, Tyskland, Nederland, Ungarn og Hellas. Den europeiske prosjektgruppa møttes til et symposium i Leipzig høsten 2016 og presenterte også papers i et panel på en internasjonal konferanse i praktisk teologi i Oslo i april 2017. International Academy of Religion. <http://www.tf.uio.no/english/research/>
- iapt-conference/, 30.04.17. I det europeiske prosjektet ble begrepet "flyktningskrisen" benyttet mens vi her altså bruker det åpnere og mindre ladet begrepet "flyktnings-situasjonen". To artikler basert på dette prosjektet er nylig blitt publisert i tidsskriftet *International Journal of Homiletics* (Lorensen et. al., 2017; Deeg, 2017).
 - 6 Dette begrepet blir nærmere presentert nedenfor.
 - 7 Sentrale aktører i den empiriske vendingen innenfor praktisk teologi er Browning, 1991, van der Ven, 1998 og her i Norge Hegstad, 1996. I senere tid har det kommet et betydelig antall empiriske publikasjoner innenfor praktisk teologi, for eksempel Swinton & Mowat, 2006 samt en rekke bidrag i Miller-McLemore, 2014.
 - 8 Det er også planlagt en oppfølgende studie i denne menigheten, der nettopp forkynnelse skal inngå som et sentralt perspektiv.
 - 9 Ett eksempel på en slik drøfting er imidlertid boken *Presten som sosialetisk veileder* fra 1984 der Trond Skard Dokka og Olav Skjevesland bidrar med hvert sitt kapittel om forkynnelse og sosialetikk der forkynnelsens forhold til politikk diskuteres (Spilling, 1984). Egil Morland drøfter også temaet i sin PhD-avhandling om Henrik Seips prekenere under andre verdenskrig (Morland, 2014, s 148). I forbindelse med analysen av Seips prekenere kommer Morland inn på den levende debatten som eksisterte både under og etter andre verdenskrig, om hvorvidt forkynnelsen skulle adressere aktuelle hendelser, eller om den snarere skulle ta sikte på å være tidløs (Morland et. al., 2014, s 15-20). Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hansen har undersøkt prekenere i kjølvannet av 22. juli 2011 (Danbolt, 2013) og store ulykker (Danbolt, 2007).
 - 10 Flyvbjerg argumenterer for betydningen av case-studier, og gir en oversikt over ulike utvalgsstrategier for slike studier (Flyvbjerg, 2011). For sistnevnte se særlig s 307.
 - 11 Vi kontaktet soknepresten i hver menighet per epost, og spurte om vedkommende samt prestekolleagaene i menigheten var interessert i å delta i prosjektet. Alle som ble spurt sa ja til å delta. Studien har tillatelse fra NSD (Norsk Senter for Forskningsdata). Prestene som deltar i studien har gitt informert samtykke og dataene er anonymisert
 - 12 Disse tidspunktene er felles for det europeiske pilotprosjektet, med unntak av julaften og 1. juledag. Vi inkluderte disse dagene ettersom vi antok at flyktningskrisen ble adressert mer direkte her, siden dette er dager som samler flere enn dem som vanligvis går i kirken, og hvor predikanten følgelig kan ha større motivasjon for å dra veksler på utenomkirkelige hendelser.
 - 13 I det følgende vil vi også omtale prekenmanuskriptene som "prekenere", selv om vi anerkjenner den forskjellen det er mellom et prekenmanuskript og det som faktisk foregår under en prekenhendelse. Vi kommer i noen grad til å veksle mellom de to betegnelsene.
 - 14 For eksempler på nyere resepsjonsstudier i nordisk kontekst se Sundkvist, 2003; Austnaberg, 2012, Gaarden, 2014b, Gaarden, 2015, Gaarden & Lorensen, 2013, Fylling, 2015, M. R. Lorensen, 2016. For et par internasjonale bidrag, se McClure, 2004, Pleizier, 2010.
 - 15 For studier som analyserer et liknende materiale, se Leer-Salvesen, 2011, Danbolt, 2013.
 - 16 Ettersom vi ikke har vært til stede og lyttet til prekenene eller har studert opptak av selve prekenhendelsen, finnes det enkelte forbehold ved dette prosjektet. Vi vet ikke hvordan selve prekenhendelsen foregikk, eller hva gudstjenestedeltakerne hørte, opplevde eller fikk ut av prekenen. Vi vet heller ikke noe om hvorvidt flyktnings-situasjonen som tema var til stede i salmevalg, bønner eller andre innslag. Som Bjarte Leer-Salvesen argumenterer for, er prekenmanuskript likevel et relevant materiale for en

- homiletisk studie selv om disse ideelt sett bør suppleres av andre kilder (Leer-Salvesen, 2011). En nyere empirisk studie av norske presters prekenforberedelse viser imidlertid at et flertall skriver fullstendige manus, og at det som sies på prekestolen, ikke ligger langt unna manus (Mosdøl, 2013, s 28–29) Det er dermed god grunn til å anta at det prestene sa fra prekestolene i *Grense* og *Katedral*, i innhold for det meste samsvarer med de undersøkte prekenmanuskriptene.
- 17 Dette analytiske grepet er inspirert av Sivert Angels og Elisabeth Tveito Johnsens analyse av *Katedral* i vår felles artikkel Lorensen et. al., 2017. Se også Angel og Johnsen, forthcoming.
- 18 Se Lorensen et. al., 2017, s 83.
- 19 Dette er ikke nødvendigvis tilfelle i resten av Europa. Funn fra Sverige og Tyskland viser at også der er predikantene gjennomgående positive til flyktinger; ellers er bildet mer nyansert i Danmark, Nederland og Ungarn (Lorensen, et. al., 2017, Deeg, 2017).
- 20 Se også Lorensen et. al., 2017 for en analyse av bibelbruken i denne prekenen.
- 21 Lorensens forståelse av prekenen og av Gud som "the Wholly Other" er basert på en analyse av flere homiletikere og teologer, bl.a. homiletikere som John McClure, Charles Campbell og James Henry Harris, og teologer som Søren Kierkegaard, Karl Barth og Eberhard Jüngel. Til grunn for hennes dialogbegrep ligger teoriene til den russiske filosof M.M. Bakhtin (Lorensen, 2014). En konkret måte å gjøre dette på er å invitere mennesker med ulike bakgrunn til en "rundebordsamtale" som en del av prekenforberedelsen i forkant av gudstjenesten (Rose, 1997, McClure, 2001, Christensen, 2014).

Tone Stangeland Kaufman, PhD, førsteamanuensis i praktisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet
Det teologiske menighetsfakultet, Postboks 5144 Majorstuen, 0302 OSLO
tkaufman@mf.no

Linn Sæbø Rystad, stipendiat i praktisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet
Grüners gate 5 A, 0552 OSLO
Linn.S.Rystad@mf.no

Tron Fagermoen, førstelektor i praktisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet
Mikkel Revsvei 19, 0688 OSLO
Tron.Fagermoen@mf.no

Intellectus Amoris, Liberationis

From Jon Sobrino's reconceptualization of theology to tripartite diaconal action research



STURLA J. STÅLSETT
PROFESSOR, MF – NORWEGIAN SCHOOL OF THEOLOGY
 sturla.stalsett@mf.no

Abstract:

This article revisits liberation theologian Jon Sobrino's suggestive reconceptualization of theology and theological method as 'intellectus amoris', and as a practical and liberative 'mystagogy'. Sobrino's theological approach is held together with the recent renewal of action research in search for an improvement of the current models and methods of diaconal research, making it not only research 'on' diaconal practice, but furthermore, or rather, research 'as' diaconia, i.e. research or systematic and transformative processes of learning from within diaconal practices. This way, the potentially diaconal character of action research itself can come to the fore.

In the broad field of theological studies, we continue to search for better ways of coming to terms with the challenges of concrete human experience. We continuously look for better ways to integrate our theological endeavour with people's struggles for life and well-being in conflictual everyday contexts – locally and globally. I suggest that in the recent (re-)turn to practice in theology, there are still untapped resources in the legacy of liberation theology. Here, I shall particularly revisit Jon Sobrino's suggestion of seeing theology as an *intellectus amoris*, an understanding emerging from within a praxis of radical and liberating love, and as a *mystagogy*, an experiential introduction to mystery. I wish to show how this may contribute to a more participatory and practice-oriented approach in diaconal research in particular. The renewed interest in action research in practical theology is rele-

vant here (Watkins, 2015). Action research "... focuses on research *in* action, rather than research *about* action" (Coghlan & Brannick, 2010, 5). One of the roots of action research is clearly planted in Latin American soil, in Paulo Freire's at the time ground-breaking renewal of pedagogical method (Freire 1972). It is therefore not surprising that liberation theology and action research have much in common. This is an interrelationship that should be developed further today. Given the practical and committed character *diaconia* the influences of both liberation theology and action research are significant. These sources, I will argue, are still very much relevant in the search for developing more participatory and effective methods in the day-to-day diaconal practice, as well as in diaconal research.

Seeing diaconal research as part of the diaconal practice itself is very much called for in

troubled times. Perhaps the most troubling sign of the present times is refugees and migrants struggling for survival and seeking safety while welfare societies seem to be most concerned about finding better ways of limiting their access. This situation reveals the need for more effective diaconal practices in solidarity with persons in precarious life situations, as well as research that is more relevant for that purpose.

Liberation theology, *intellectus amoris* and mystagogy

Europe has experienced an 'irruption' of refugees and migrants lately.¹ Liberation theology originates with and responds to the 'irruption of the poor' in history (Gutiérrez, 1983). For nearly fifty years now, the Basque-Salvadorian Jesuit theologian Jon Sobrino (b. 1938), has done theology amidst poverty, persecution, violence and martyrdom.² Sobrino insists that this 'irruption', this abrupt, disturbing and challenging presence of suffering and oppression, is the 'major fact of reality'. It is the fact that represents reality in the most truthful manner today (Sobrino, 1992, 49)³, and should therefore shape theology all the way through.

Thus, Sobrino and liberation theology holds that this major fact, the most significant 'sign of the times', also has to be *the* point of departure for doing theology. It should not merely be seen as a context or circumstance, an '*ubi*'. It is rather a '*quid*' – a substantial reality that theology is confronted with, and must face responsibly, for the sake of humans as well as for the sake of God (Sobrino, 1992, 48). This major fact does not only define the task of theology. It must also have decisive impact on its *shape and character*, its *configuration*, including its method. This point of departure rests, Sobrino admits, on a 'pre-theological option'. Other facts could be chosen as more relevant points of departure for theology. Theologies have often parted from the (negative) experiences of human guilt, finitude, fear of death and damnation, etc., and started its interpretative work with the sources of faith and revelation as well as the 'sign of the times' in history and society from one or several of these hermeneutical pre-comprehensions (Sobrino, 1989). Making the irruption of the poor *the*

founding experience of theology is thus a novelty of liberation theology. Sobrino sees it as an expression of a theological 'conversion' in a certain sense, a conversion to making the reality and suffering of others more important than one's own, personal quest for salvation or well-being.

Making unjust poverty in a suffering world the most decisive reality, the question arises of how to *respond* to this reality. The relevant human and Christian response to others' suffering is mercy (Sobrino, 1992, 31-45). This, Sobrino claims, is a human, almost pre-reflective, assumption, a gut reaction, as well as a well-testified biblical tenet. Mercy means seeking to remove the suffering of the other with no other reason than the existence of that suffering, and with no other aim than to make it diminish or disappear. Importantly, it is not to be understood as a paternalistic, one-way, harmonic or sentimental individual act of charity. To underline this, Sobrino borrows Ernst Bloch's famous 'prinzip' in *Prinzip Hoffnung*, and speaks of the "principle of mercy". By this, he understands a "...specific type of love which is at the origins of a process, but which also remains present and active during this process, giving it a determined direction and shaping its different elements" (Sobrino, 1992, 32).

According to this view then, the theological endeavour should also *in itself* be directed towards the *aim* of resisting, reducing or removing suffering. And it should be *shaped by* the mercy-principle. This means that it must be integrally and by necessity a *practical* endeavour. Therefore, Sobrino suggests rephrasing the classical definition of theology. Invited to speak about the relevance of theology in 'a suffering world' at Loyola Marymount University, Los Angeles in 1988 (Sobrino, 1988, and 1992, 47-80) Sobrino suggested to define (liberation) theology as *intellectus amoris* ('the understanding emerging from the practice of love/mercy', or 'practicing love/mercy so that I may understand') in a suffering world.⁴

This proposal could appear surprising. Liberation theologians would generally be wary of the universalizing and hence harmonizing danger of such a general concept as 'love.' Likewise, 'mercy' and 'charity' are concepts easily misused

for de-politicization and paternalization. Paulo Freire famously warned against 'false charity' in his *Pedagogy of the Oppressed* (originally published in Portuguese in 1968). Oppressors often seek to 'soften' their unjust use of power by showing apparent generosity. But the charity of oppressors is dependent on their perpetuation of injustice. Freire contrasts such false charity with 'true generosity', which "... consists precisely in fighting to destroy the causes which nourish false charity" (Freire, 1972, 21). False charity obliges poor people to "extend their trembling hands", begging for benevolence. By contrast,

... real generosity lies in striving so that those hands – whether of individuals or entire peoples – need be extended less and less in supplication, so that more and more they become human hands which work, and by working, transform the world (Freire, 1972, 21–22).

In a similar manner Sobrino's interpretation of theology as *intellectus amoris* distances itself from any conception of love or mercy that would have to be considered 'false charity'. It retains its critical edge in at least three ways:

Firstly, it defines love as intimately related to justice and liberation in historical and political processes. The life of the Christian and the practice of the church should be marked by no less than a 'political holiness', (cf. Sobrino, 1988). In this, there is no room for abstract and alienating spiritualization of Christian love and service.

Secondly, *intellectus amoris* gives priority to poor people and victims as the primary addressees of the Christian message. The poor are not merely the primary target groups for Christian action for the transformation of the world, but also the main *agents* in this transformation. This echoes Freire's bold formulation of the "... great humanistic and historical task of the oppressed: to liberate themselves and their oppressors as well" (Freire, 1972, 21).

And thirdly, Sobrino contrasts this *intellectus amoris* (to which he also adds: *liberationis, misericordiae, iustitiae*), with the traditional concept, *intellectus fidei*. Understanding theology as merely an 'intellectus fidei' has led to "the historical alienation and irrelevance of theology" (Sobrino, 1992, 75). It has contributed to redrawing theology and the church from what to Sobrino is its

primary task: "embracing God" by "being shaped by" God and "making historically real the transcendent reality of this God" (Sobrino, 1992, 73, my emphasis).

Seeing theology in this way primarily as a practice of love/mercy, an *intellectus amoris*, is thus not a smooth adaptation to (post-)modern times. It does not aim to make theology more acceptable, or less provocative. On the contrary, when taking into account the concrete realities of suffering and oppression in today's world it is rather making theology more questionable, and more challenging. To Sobrino, the rationale and importance of defining theology as an *intellectus amoris* is that it can uphold and hold together the historical relevance and Christian identity of theology. But this happens exactly through putting them to their most critical test:

It is in the practice of love-justice that the most radical questioning of the truth of God and God's kingdom appears: the poor, who are innocent and privileged by God, are nonetheless victims of the anti-kingdom, and the idols of death appear to be more powerful than the God of life (Sobrino, 1992, 75).

Furthermore, Sobrino holds that this *intellectus amoris*, the process of gaining Christian knowledge through a practice of committed love, should be seen as a 'mystagogy' (literally 'an introduction into mystery'). Whereas his critique and reformulation of *intellectus fidei* is inspired by Jürgen Moltmann, his use of mystagogy is indebted to Karl Rahner. Despite Rahner's extremely high level of abstraction and theorization, he held that 'theology without mystagogy will never clarify anything', Sobrino recalls. Mystagogy, more than a pure theoretical clarification, represents a process in which illumination or knowledge is obtained through "contact with the reality of mystery itself" (Sobrino, 1992, 78). Seeing theology as *intellectus amoris* suggests the way of love as the primary way of mystagogy, since this is how an 'affinity with God' can be sought. And, importantly, it is based on such affinity that we may assess whether or not faith in God in a suffering world is meaningful (cf. Sobrino, 2008).

Sobrino's proposal of seeing theology as an *intellectus amoris* and a mystagogy is thought-pro-

voking. It invites concretization and actualization in different times and contexts. To this task I now turn, first by relating it to recent trends in theological debate, and then by drawing on some insights from action research within the context of theology in general and diaconal practice in particular.

Recent trends: Love, politics and practice in theology

Sobrinó's conceptualization provides a critical challenge to our contemporary debates about theological reflection and ecclesiological and diaconal practice in times of turbulence. Interestingly, the concept of love has received new attention in both political theory (cf. e.g. Nussbaum, 2013) and theology. In Werner Jeanrond's magisterial systematic exploration of a theology of love, e.g., he addresses 'love as praxis' (Jeanrond, 2010, 160-171), and provides elements for a transformative 'politics of love' (Jeanrond, 2010, 205-237). He stresses that the Christian vision of love "... is both emancipatory and political by nature" (Jeanrond, 2010, 230. Like Freire and Sobrinó, Jeanrond is convinced that love and justice must be held together: "Charity must not be a way of bypassing justice" (Jeanrond, 2010, 236.) And yet Jeanrond's approach could benefit from a further concretization and radicalization of what such praxis and politics would entail in conflictual situations. To what extent and in what ways does the incarnation of Christian love in our contemporary history require provocation, opposition, partisanship and resistance? Werner Jeanrond's profound 'theology of love' can thus, fruitfully and critically, be complemented by Jon Sobrinó's prophetic 'principle of mercy.'

In general, we experience a practical and political 'turn' in theological work. This trend is not completely new, though. Professor of Theological Ethics at Duke University Luke Bretherton is right to point out that: "The relationship between how we think about politics and act politically is a perennially fraught one" (Bretherton, 2012, 168). This is true also in theology. The political theologies of J. B. Metz and J. Moltmann were pioneering in taking up the necessity of an interrelation of theology and critical political

practice after the genocidal catastrophe of the Holocaust/Shoah (Metz, 1980; Moltmann, 1967, 1974). Latin American liberation theology were inspired by their European colleagues. But they also disagreed. In particular the Latin American theologians criticized what they saw as a certain lack of concreteness and (committed political) praxis in the works of European theologians (See e.g. Boff, 1980; Míguez Bonino, 1975; Segundo, 1976). The praxis-orientation of Latin American liberation theology has in its turn received differentiated criticism, both internal and external (See McGovern, 1989; cf. Stålsett, 2016). In its forming phase, it lacked a critical reflection of oppression based on gender (see e.g. Althaus-Reid, 2006; Vuola, 1997), ethnic diversity, and, to a certain extent, culture. It was held to be too political (See e.g. Chow, 1992), or not sufficiently political (e.g. Petrella, 2006). John Milbank famously blamed it for making itself too dependent on the atheistic/agnostic premises of social science (Milbank, 1993, 206-255). Although paying tribute to the legacy of liberation theology Bretherton seems to rather follow Milbank, William T. Cavanaugh and Stanley Hauerwas and others in both radical orthodoxy and postliberal theologies in their approaches to interrelating practice and theology (Bretherton, 2010). His own search is directed towards ethnographical methods, and in particular the extended case study (Bretherton, 2012, 182ff).

It is here that the recent turn to action research in my view provides a more promising way of meeting the demands of integrating practice and theory in various disciplines of theology. Theology and diaconia understood as *intellectus amoris* can benefit from the methodological tenets of action research.

Action research and theology

Action research is a research method which is committed to social justice and takes responsibility for helping to resolve issues and promote changes to reach that goal (Adams, 2010).

Inherent in action research is the goal of producing practical knowledge that will enhance the well-being of people economically, politically, psychologically, educationally, and spiri-

tually, and thereby contribute to the flourishing of people and communities (Pine, 2008, 71).

It is a way of “supporting local, context-sensitive change” (Willis & Edwards, 2014, 11.) “In action research, ‘reality’ is investigated in order to transform it” (Pine, 2008, 75). This means that the relationships between researcher and study participants need to be “more complex and less hierarchical” (Adams, 2010, 4). Equal participation in the selection of which problems to solve, how to solve them, and in the agency of carrying change through, is basic to this form of research. The Jewish European intellectual Kurt Lewin is often considered to be the founder of this method through his classic article “Action Research and Minority Problems” from 1946. Lewin’s action research, “... research which will help the practitioner” (Lewin, 1946, 34), was above all presented as a method to help groups identify a problem and then seek tentative solutions together. In Latin America this was developed further as Participatory Action Research, adding also the goal of taking political and social action (cf. Pine, 2008, 53). Here the work of Paulo Freire was ground-breaking, and as mentioned, the link between liberation theology and action research becomes clear. Gustavo Gutiérrez, in his classic *Teología de la liberación* from 1971, refers approvingly to Freire’s work (Gutiérrez, 1971, 122-123; 298-307).

Clare Watkins has been central in developing a *theological* action research (Cameron, 2010; Watkins, 2015; Watkins & Shepherd, 2014). Here, the participatory dimension is underlined in the distinguishing of four ‘voices’ of theology. These are (1) the ‘operant’ (which is expressed through practices); (2) the ‘espoused’ (which is the practitioners’ own explicit expressions of theology); (3) the ‘normative’ (which are the theological expressions accepted by the practitioners as normative); and finally (4) the ‘formal’ (which is, by and large, the theological expressions of the academy). These distinctions prove helpful to safeguard both the equal worth and the distinct qualities of different participants in a joint research project – or church action. Yet theological action research as developed by Watkins and others can be seen as quite timid – so far – when

it comes to raising issues of justice and partisan commitment. Here again, the legacy of liberation theology and Jon Sobrino’s *intellectus amoris* seems to me to be an important critical supplement.

Towards three-partite diaconal action research

Deacons in the Church of Norway and diaconal institutions in Europe are carrying out different kinds of social work, from advocacy of the rights of undocumented migrants to care for poor, drug addicts, and elderly people.⁵ Their work may be seen as challenging any conceptualization of theology or Christian faith as ‘love’ that ends up at a comfortable distance from political implications or practical dilemmas. So, what could it mean to interpret diaconal practices and research in this situation as an expression of *intellectus amoris, liberationis*, i.e. a mystagogy into the salvific mystery of liberating love?

In the context of the Church City Mission in Oslo concerns similar to those referred to in theological action research above, namely to involve different participants in developing knowledge and doing research in and on their ongoing practice for transformation, has led to fresh developments in the organization’s diaconal methodology.⁶ As in liberation theology and participatory action research, there is a priority given to the role of those who are most immediately and directly concerned and affected. This is the option for the ‘poor’ in a general and wide, yet critical sense. At the same time, the distinguishing of the active role of the ‘practitioners’ (the ‘professionals’ in the diaconal work) and the researcher(s) is underlined. Diaconal research is thus framed as a research not merely *on* diaconal work, but furthermore as an ongoing research *in and through* diaconal work. It is – ideally – research as diaconal practice.⁷

One way of framing the basic issue here is to ask: what is ‘diaconal’ about diaconal research? The question may of course seem off target. Research on health does not have to be healthy. Yet, research on diaconal practice, whatever one understands such practice to be, may be undertaken at such a distance that it does not reflect the values or presuppositions embedded in that

practice. Many may even see such distance as a requirement, or at least an advantage, as they see it in harmony with certain ideals of detachment and objectivity. Diaconal research thus would mean simply research *on* diaconal practice.

And still, it is well established that no research is value-free or neutral. It is therefore relevant to ask if the research on diaconia is sufficiently open to or tuned into the value-basis of diaconal praxis, to fully or adequately grasp its character and criticize its shortcomings. Furthermore, diaconal research is often undertaken within institutions that understand themselves to be 'diaconal', i.e., in some way infused by the values or preunderstandings that diaconal praxis adheres to. The question thus arises: Is there something in the character of diaconia that must be reflected in the ways in which diaconal *research* is undertaken?

As seen, then, three actors are relevant to explore in diaconal research. Firstly, and most importantly, the person or groups that diaconal praxis is 'for', i.e., aimed at supporting, empowering, or helping. Secondly, we have the principal practitioners, those 'doing diaconia'. These may be e.g. individuals (volunteers or professionals) institutions, organizations or congregations. Thirdly, there is the researchers – students, professors, research institutes and academic institutions.

Diaconal research should aim at including the active involvement and due consideration of *all* of these three groups, with their (potential and actual) diverse perspectives or interests. This is what we may call a 'tripartite diaconal research'. Taking seriously the differences in perspectives and interests in any research project, and particular in research on social challenges such as 'minority problems' (Lewin) or the 'refugee crisis', this model may facilitate the critical awareness of such differences and tensions: To whom is the findings of this research beneficial or 'valid'? Whose questions are raised, what solutions are favoured, and why? For diaconal research such questions are crucial, as they reflect the diaconal identity.

Strengths, shortcomings, dilemmas

Tripartite diaconal research, then, is not a research on diaconia but rather a research *in* diaconia – from within diaconal practices. It ideally becomes an integral part of diaconal practice in order to understand, criticize and improve that diaconal practice in ways concordant with the diaconal sources and values. Such a diaconal research asks itself critically *in whose interest* the research is undertaken. Even when the full and equal participation of all groups is not feasible or advisable, the *perspectives* of all three groups should be considered. And, when it is necessary, there is an ethical and theological obligation to give preference to the perspective of the first one among these. The 'target groups' or 'addressees' of diaconal work must primarily be seen as subjects or agents in this undertaking.

This participatory and theologically grounded (as diaconal) action research has many qualities that it shares with action research in general. Among these are e.g., the systematic exchange of views and interpretations across status and formal roles; the commitment and ability to make changes and correct deficiencies in practice as it develops (not having to wait months and years for the publishing of the scientific report or article); the promotion of a culture of collaboration, empowerment and self-esteem; and the cross-disciplinary and multi-methodological approach (cf. Adams, 2010, 9).

At the same time a tripartite diaconal research also shares some of the dilemmas and possible limitations of action research in general, for instance about standard requirements or expectations of reliability and validity, as well as the sometimes contentious issue of normativity. More critically, it can run the risk of becoming another, perhaps subtler, form of domination, in which the powerful (researchers, practitioners, clergy, deacons) dominate the participants and/or recipients, target groups, primary concerned, exactly by blurring distinctions that as a matter of fact *do* distribute power (cf. Pine, 2008, 77–78).

What would the further development of this tripartite diaconal research require? Relevant questions to be asked in improving this method are, firstly, at the level of *principle and theory*:

What are the arguments for tripartite collaborative research? What are possible arguments against such research methodologies? What, if any, dilemmas or contradictions may arise?

Secondly, at a more pragmatic level of contemporary social and *political context*, one should ask what the actual possibilities for collaborative tripartite research endeavours seem to be. What are prevailing incentives and disincentives? In this, relevant factors may be the political climate in different contexts, the dominant regimes or philosophies of knowledge and research, the degree of user organization and the degree and character of involvement in social programs and research, as well as available incentives in the form of funding opportunities.

Thirdly, at the level of *concrete methodologies of research*, one should develop further what different collaborative models for tripartite research may look like, how they may be organized, with what methodological designs or set-ups, etc. This is the level of concrete research practice. It asks how research can be organized and conducted to facilitate and promote action and participation, exploring the benefits and pitfalls of different research methods, and considering practical and ethical methodological barriers and dilemmas that may arise, as well as putting forward suggestions for how such barriers may be overcome.⁸

Whereas much remains to be explored further such a tripartite approach, fully or partially applied, is yielding results in the work of the Church City Mission, and beyond. It has i.e. resulted in experience-based reports that are important for advocacy, policymaking and forging more critical and relevant diaconal and social action, both nationally and trans-nationally (Bymisjón, 2013, 2016). The 2013 Report on “Undocumented Migration, Human Trafficking and the Roma” (Bymisjón, 2013) was prepared by the Church City Mission Oslo in collaboration with the *Lancet – University of Oslo Commission on Global Governance for Health*. It formed one important basis for the final publication of the findings of that commission in the prestigious academic review within health, *The Lancet* (Ottersten, 2014).

I find this action research-inspired methodolo-

gical approach to be promising in the field of diaconia: It can be seen as concretizing and contextualizing Jon Sobrino’s suggestive re-conceptualization of theology as *intellectus amoris* and as *mystagogy*, in a way that situates diaconal practices at the core of what it means to be church – even outside of concrete ecclesial contexts. It can help identify and operationalize the inner link between transformational practices and faith in the God of life. And it gives an indication that even the sometimes dry and abstract work of reflecting on theological and diaconal methods can become a small but significant expression of the principle of mercy – and even of “revolutionary love.”⁹

REFERENCES

- [Adams, P. (2010). Action Research. In N. J. Salkind (Ed.), *Encyclopedia of Research Design* (pp. 4-9). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Althaus-Reid, M. (2006). *Liberation theology and sexuality*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- Boff, C. (1980). *Teología de lo político. Sus mediaciones* (A. Ortiz, trans.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bretherton, L. (2010). *Christianity and contemporary politics: The conditions and possibilities of faithful witness*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Bretherton, L. (2012). Coming to judgement: Methodological reflections on the relationship between ecclesiology, ethnography and political theory. *Modern Theology*, 28(2), 167-196.
- Bymisjón, K. (2013). Undocumented Migration, Human Trafficking and the Roma. Manifestations of Irregular Migration and Exclusion in Norway, Shortcomings in Governance, and Implications for Health, Well-Being and Dignity A Report Prepared by the Church City Mission Oslo, in *Collaboration with the Lancet – University of Oslo Commission on Global Governance for Health*. Oslo: The Oslo Church City Mission.
- Bymisjón, K. (2016). Utsatte migranter og prekære arbeids- og levekår i Oslo. En erfaringsrapport fra Kirkens Bymisjons arbeid med nye brukergupper. Oslo: Stiftelsen Kirkens Bymisjón Oslo.
- Cameron, H. (2010). *Talking about God in practice: Theological action research and practical theology*. London: SCM Press.
- Chow, N. (1992). *Teología de la Liberación en Crisis. Religión, Poesía y Revolución en Nicaragua* (E. L. Banberger & N. Chow, trans.). Managua: Fondo editorial, Banco Central de Nicaragua.
- Coghlan, D., & Brannick, T. (2010). *Doing action research in your own organization* (3rd ed.). Los Angeles, Calif. ; London: SAGE.
- Freire, P. (1972). *Pedagogy of the Oppressed* (M. B. Ramos, trans.). London: Harmondsworth.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (1983). *The Power of the Poor in History. Selected Writings*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Jeanrond, W. G. (2010). *A theology of love*. London: T & T Clark.
- Lewin, K. (1946). Action Research and Minority Problems. *Journal of Social Issues*, 2 (4), 34-46.

- McGovern, A. F. (1989). *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Metz, J. B. (1980). *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*. London: Burns & Oates.
- Míguez Bonino, J. (1975). *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Milbank, J. (1993). *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford Cambridge: Blackwell.
- Moltmann, J. (1967). *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (L. W. Leitch, trans.). London: SCM Press Ltd.
- Moltmann, J. (1974). *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (R. A. Wilson & J. Bowden, trans.). London: SCM Press Ltd.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions: Why love matters for justice*. Cambridge, Massachusetts; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ottersen, O. P. et. al. (2014). The political origins of health inequity: Prospects for change. *The Lancet*, 383(9917), 630–667.
- Petrella, I. (2006). *The future of liberation theology: an argument and manifesto*. London: SCM Press.
- Pine, G. J. (2008). *Teacher Action Research: Building Knowledge Democracies*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Schmiedel, U., & Smith, G. (Eds.). (2018). *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Segundo, J. L. (1976). *Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1978). *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach* (J. Drury, trans.). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1982). *Jesus in Latin America* (R. R. Barr & P. Burns, trans.). Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1987). *The True Church and the Poor*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1988). *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness* (R. R. Barr, trans.). Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1989). Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación. *Estudios Eclesiásticos*(64), 249–269.
- Sobrinho, J. (1992). *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae.
- Sobrinho, J. (1993a). *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1993b). *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sobrinho, J. (1994). *The Principle of Mercy. Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrinho, J. (2001). *Christ the liberator: A view from the victims*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Sobrinho, J. (2008). *No salvation outside the poor: prophetic-utopian essays*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Stålsett, S. J. (2003). *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrinho* (Vol. 127). Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Stålsett, S. J. (2016). Liberation theology. In H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (Online ed.): Springer.
- Stålsett, S. J. (2017). Flukten som teologisk sted: Om prekær migrasjonserfaring, diakoni og teologisk produksjon. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 34(1), 4–12.
- Vuola, E. (1997). *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation theology and Feminist Theology*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Watkins, C. (2015). Practising Ecclesiology: From Product to Process: Developing Ecclesiology as a Non-Correlative Process and Practice through the Theological Action Research Framework of Theology in Four Voices. *Ecclesial Practices*, 2(1), 23-39.
- Watkins, C., & Shepherd, B. (2014). The Challenge of 'Fresh Expressions' to Ecclesiology. *Ecclesial Practices*, 1(1), 92–110.
- Willis, J. W., & Edwards, C. (Eds.). (2014). *Action research: Models, methods, and examples*. Charlotte: Information Age Publishing.

Noter

- 1 It has become conventional to speak of a 'refugee crisis' in Europe, and Norway, since 2015. This designation is highly politicized however, and ambivalent: Is this really a 'crisis', and if so, to whom – migrants or 'Europe'? See e.g. Schmiedel & Smith, 2018. See also Stålsett, 2017.
- 2 Sobrinho's most significant contributions are in the field of Christology (Sobrinho, 1978, 1982, 1993a, 2001 cf. Stålsett, 2003), but he has also written important works in ecclesiology (Sobrinho, 1987), spirituality (Sobrinho, 1988) and fundamental theology (Sobrinho, 1994, cf. Sobrinho, 1993b).
- 3 I quote from the original Spanish text, and provide my own translation. The English version of this collection of essays is Sobrinho, 1994.
- 4 Cf. the classical formulations of Augustin of Hippo (*crede, ut intelligas, cf. Tract. Ev. Jo., 29.6*) and later Anselm of Canterbury (*credo ut intelligam, cf. Proslogion, 1*).
- 5 See for instance the overview presented by Eurodiaconia, <https://www.eurodiaconia.org/>.
- 6 I served as the General Secretary of the Church City Mission from 2006 to 2013. The development of this methodology within the context of the organization is more than anything the work of my distinguished ex-colleagues there, Arnhild Taksdal and Per Kristian Hilden.
- 7 See Stålsett, S. J. and Hilden, Taksdal (2018): "Research as Diaconia: Commitment, Action and Participation" (Forthcoming).
- 8 These questions were raised and discussed in the session: "Diaconal research: In whose interest? Exploring research and practice in diaconia as tripartite collaboration: rationale, models, methods and barriers", during the *Research and Practice in Diaconia Working Group Meeting* in Heidelberg, Germany 17-18 March 2015. The meeting was convened by *Eurodiaconia* and *ReDi* (The International Society for the Research and Study of Diaconia and Christian Social Practice) at the Diakoniewissenschaftliches Institut, University of Heidelberg. Per Kristian Hilden and myself prepared and led the discussion.
- 9 "Revolutionary love" was the main theme of American Academy of Religion (AAR) in San Antonio 2016, where the first version of this text was presented.

"Alt under ett tak"

En empirisk undersøkelse av menigheter innen rammen av Normisjon



ERLING BIRKEDAL
DR.ART., FORSKER OG PROSJEKTLEDER VED DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKUL-
TET (MF)

erling.birkedal@mf.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelen undersøker og drøfter menigheter innen Normisjon. Det er en empirisk studie, basert på analyse av sentrale dokumenter og intervjuer med lokale menighetsledere. Forfatteren undersøker hvordan ledere i Normisjon tenker om menighet, hva deres menighetspraksis er, og hvordan de tenker om relasjonen til Den norske kirke. Analysen viser at lokale ledere i Normisjon tenker noe forskjellig og utviser stor grad av pragmatisme, i både tenkning om menighet og relasjon til DnK. Det er i liten grad refleksjon om kirkerettslige spørsmål blant Normisjons ledere. Det er det lokale fellesskap og hvordan dette fungerer, som har betydning. Forfatteren spør om stor grad av likhet mellom menigheter i Normisjon og Den norske kirke kan virke konkurrerende, mens en klargjøring av forskjeller kan gi mulighet for samarbeid mot felles visjon.

1. Innledning

Det skjer endringer i de organisasjoner som tradisjonelt har forstått seg som del av Den norske kirke (DnK). Forholdet mellom DnK og organisasjonene er beskrevet av flere forskere. Hegstad har omtalt den tradisjonelle relasjon mellom kirken og organisasjonene som en "ellipsemmodell" der det er to brennpunkt.¹ Lilleaasen argumenterer for at det har foregått likedanning i det norske kirkelandskapet ved at lavkirkelige organisasjoner har nærmet seg DnK, og at DnK har endret seg i retning av det som tradisjonelt har vært organisasjonenes virksomhetsområde.² Denne likedanningen fører også, ifølge Lilleaasen, til økende konkurranse. I denne artikkelen søker jeg å forstå utvikling, tenkning og praksis i én av organisasjonene som tradisjonelt

har vært nært knyttet til DnK, Normisjon.³ Spørsmålene jeg stiller, er: Hva er forståelsen av menighet i Normisjon? Hva er menighetspraksis i Normisjon? Hvilken relasjon har forsamlinger/menigheter i Normisjon til DnK?

Materialet er for det første styringsdokumenter fra den nasjonale ledelsen i Normisjon, artikkel av avdelingsleder i Normisjon, Svein Grane-rud, og samtale med nåværende styreleder Tor-mod Kleiven.⁴ Det mest omfattende materialet er intervjuer med et utvalg lokale ledere i menigheter/forsamlinger i Normisjon.⁵ Semistrukturerte intervjuer ble gjennomført første kvartal i 2017. Disse informantene er anonymisert.⁶

For å forstå ulike typer fellesskap skjeller jeg mellom stedsfellesskap og åndsfellesskap.⁷ Et *stedsfellesskap* er der mennesker fysisk er samlet,

bekreftet ved ansikt-til-ansikt-møter med de andre, slik som i en lokal menighet. Slike fellesskap kan være mer eller mindre stabile, ved at det er samme mennesker som møtes, eller at det er stor variasjon i hvem som møtes. *Åndsfellesskap* er en tenkt eller forestilt tilhørighet til en uspesifikk gruppe personer, slik som et kirkefellesskap på grunnlag av felles bekjennelse, praksis og lojalitet overfor de normer en oppfatter at gjelder der.

2. Normisjon – en bevegelse i endring

Jeg vil i dette avsnittet gi en kort innføring i Normisjons selvforståelse og utvikling de siste årene, inkludert analyse av nåværende styringsdokumenter.

Normisjon ble grunnlagt 1. januar 2001 etter at Det norske lutherske Indremisjonsselskap, Langesundsfjordens indremisjonsselskap og Den norske Santalmisjon fusjonerte. Hver for seg har disse organisasjoner røtter tilbake til 1860-tallet, og Normisjon markerte 150-årsjubileum i 2017.⁸ Normisjon vises til at en har bygget menigheter i 150 år gjennom ytremisjonsarbeid. Det har vært fokus på menighetsbygging i Norge de siste tiårene som en misjonale strategi.⁹

Storsalen i Oslo startet med gudstjenester på slutten av 1980-tallet. Dette ble da betraktet som en strategisk satsing på arbeid i storbyen. Daværende generalsekretær avklarte saken med Oslo biskop, og Normisjons ledelse mener at "biskopen var positiv og uttrykte at han så på dette som et strategisk arbeid for DnK i Oslo".¹⁰ *Storsalen indremisjon* endret i 2000 navnet til *Storsalen menighet*. Dagens ledelse i *Storsalen* har som mål å plante nye fellesskap og valgmenigheter i Stor-Oslo.¹¹ *IMI-kirken i Stavanger* vokste frem på 1980- og 1990-tallet. Utviklingen skjedde i dialog mellom lokal ledelse og biskopen i Stavanger.¹² *Salem i Trondheim* gikk over fra å omtale seg som forsamling til menighet i 2002, og *Norkirken i Bergen* ble opprettet samme år. Disse storbymenighetene har så vært base og inspirasjon for mange nye menighetsdannelser innen Normisjon. I 2017 regnet en med at det var ca. 30 forsamlinger eller menigheter, hvorav halvparten betegner seg som del av "Norkirken".¹³

Organisasjonen beskriver seg som en selvstendig bevegelse og anser DnK som sin viktigste samarbeidspartner.¹⁴ Ifølge generalsekretæren skjedde det en endring i organisasjonens selvforståelse i 2009 ved at en gikk fra å være "en bevegelse for fellesskap og misjon innen DnK" til at "Vi anser DnK som vår viktigste samarbeidspartner".¹⁵ Organisasjonen beskriver seg som en misjonsorganisasjon og ikke et kirkesamfunn. Normisjon sentralt har ikke opprettet et eget trossamfunn.¹⁶

Analyse av sentrale styringsdokumenter

I denne analysen ser jeg spesielt på Normisjons selvforståelse og strategi knyttet til lokale menigheter/fellesskap og på relasjonen til DnK.

I *grunnregler fra 2000* plasserer Normisjon seg som "en fortsettelse av det frie lekmannsarbeid i vår kirke, som startet med Hans Nilsen Hauge" (§ 1).¹⁷ Dersom "i vår kirke" leses som "i DnK", er det en litt annen måte å omtale relasjonen enn det generalsekretæren sier: DnK er "vår viktigste samarbeidspartner". I basisparagrafen (§2) identifiserer Normisjon seg med DnK ved at en bygger sitt arbeid på "Den norske kirkes bekjennelsesskrifter".

I gjeldende *strategidokument for 2012–2025* presenteres Normisjons selvforståelse og langsiktige strategi og mål.¹⁸ Det vises her til det lokale fellesskapet som grunnenhet og sies en vil "arbeide for å styrke eksisterende fellesskap og for å plante flere fellesskap, slik at nye generasjoner kan møte Jesus Kristus og utrustes til etterfølgelse og tjeneste" (4.). Fellesskapet beskrives som redskap til å formidle evangeliet, og base for utrusning til tjeneste og for diakonalt arbeid i lokalmiljøet, nasjonalt og internasjonalt (4.1.). "Fellesskap" brukes i strategidokumentet synonymt med "menighet" og "kirke". Det oppfordres til "at flere av våre bedehusbaserte foreninger utvikles til misjonerende forsamlinger med full nådemiddelforvaltning der det er tjenlig" (4.1.1.). Det vises til at det noen steder er fellesskap som er avgrenset til enkelte generasjoner eller en bestemt kultur, samtidig som en ønsker "aktivt [å] arbeide for at fellesskapet av flere generasjoner blir synliggjort som det klareste uttrykket for enheten i Guds familie" (4.1.1.).

Strategidokumentet uttrykker ønske om sam-

arbeid med DnK. Dette begrunnes dels med at de fleste medlemmer også er medlemmer i DnK, men også med at DnK "har en enestående kontakflate i det norske folk" og sees som en strategisk samarbeidspartner for å nå Normisjons mål. En tenker seg mulighet for at forsamlinger kan være valgmenigheter: "Normisjon vil tilskynde til at DnK åpner for mer fleksible menighetsstrukturer gjennom valgmenigheter og vil åpne vårt forsamlingsnettverk for slike." (4.1.2.) Samtidig uttrykkes et kritisk perspektiv overfor DnK, og det vises til "en teologisk situasjon som kan føre til et større oppbrudd fra DnK". Normisjon vil i tilfelle "ta initiativ til et nærmere samarbeid med andre organisasjoner og kirker, både på klassisk evangelisk luthersk grunn og tverrkirkelig på basis av felles forståelse av Bibelen som Guds ord" (4.1.2.).

Det presiseres i dokumentet at lokale fellesskap bør samarbeide, og at tilhørighet til organisasjonen gir identitet. Den sentrale ledelse i Normisjon har ikke direkte myndighet over regionale eller lokale enheter i organisasjon, men fyller rollen som tilrettelegger, veileder og tilsyn med lokal virksomhet (4.1.1.). Det legges opp til at de større enheter og fellesskap skal vise omsorg for mindre og svakere enheter samtidig som organisasjonen sikrer kontinuitet, felles visjon og identitet. Det vises til luthersk tradisjon samtidig som en ønsker åpenhet for andre konfesjoner (5.).

*Handlingsprogram for 2015–2018*¹⁹ gir retning for arbeidet med blant annet fellesskap og identitet i organisasjonen. Samtidig er det her også et kritisk blikk overfor DnK med "fokus på Normisjons plass i et endret kirkebilde".

I *Landsstyrets treårsmelding (2012–2015)* til landsmøtet i 2015²⁰ finner vi ytterligere utdyping av hvordan arbeidet har gått med å etablere fellesskap og grupper de siste årene. Her sies at antall tradisjonelle foreninger fortsetter å synke samtidig som det startes "flere nye fellesskap med forskjellig uttrykk. Normisjon har per mars 2015 1015 registrerte lokale voksenenheter (Menighetene er da inkludert)". Dokumentet beskriver en bevegelse fra foreninger til menigheter, eller det som kalles Norkirker.

Når en leser de sentrale dokumenter, kan en få inntrykk av at det er enighet om strategi og tenk-

ning. Naturligvis har det også vært intern debatt. Det var imidlertid en milepæl i organisasjonen da generalforsamlingen i 2012 enstemmig vedtok at en ønsket flere nye forsamlinger og menigheter de kommende årene. Samlebetegnelsen ble "kristne fellesskap". Normisjon er "en fellesskapsbevegelse, og er overbevist om at det kristne fellesskap er den beste base både for evangelisering i vårt eget land og misjon internasjonalt", sier Granerud.²¹ Organisasjonen ønsker å være et strategisk redskap for å danne nye menighetsfellesskap der det ikke finnes fra før. På nettsiden for menighet/forsamling finner vi denne målsettingen under "Nyplanting": "Normisjon ønsker å plante 20 fellesskap, med særlig vekt på geografiske områder med lav kristen dekning. Vi trenger din hjelp for å få dette til!"²²

Samtidig som Normisjon har en læremessig basis tilsvarende som DnK, er det tydelig at det er en kritisk undertone til denne kirken i de sentrale dokumenter. Sentral ledelse forteller også om en viss spenning mellom ledere i de nydannede menighetene og DnK. Det gjelder ikke minst hvordan en skal håndtere tilsynet. Den vanlige modellen ble at Normisjon hadde læretilsyn med forsamlingens ansatte og virksomhet, mens biskopen hadde tilsyn med at sakramentsforvaltningen skjedde i samsvar med kirkens lære og ordninger. Det ble av Normisjons ledelse sett på som et tjenlig kompromiss i den aktuelle situasjonen.²³

Det ble i 2012 etablert et *Evangelisk Luthersk Nettverk* mellom de store organisasjoner og lutherske frikirker, og også prester i DnK. Dette er et lederforum for å drøfte ulike typer strategisk samarbeid.²⁴

3. Analyse av intervju med lokale ledere

Intervjuene representerer en vesentlig andel av de ca. 30 enhetene i Normisjon, som omtaler seg som menighet.²⁵

Forståelse av menighet i Normisjon

Den enkelte menighet har sin spesielle historie. Når informantene skal begrunne hva de forstår med menighet, viser de gjennomgående til CA7, der en forkynner ordet og forvalter sakramentene.²⁶ Når dette skjer er, virksomheten i praksis en menighet. "Vi tar i bruk begrepene i hen-

hold til det vi faktisk er."

Nattverd er en del av gudstjenestelivet i alle menigheter og forsamlinger som er intervjuet. For mange av de lokale ledere har nattverdforvaltning vært vanlig i det lavkirkelige miljø de kommer fra, uten ordinert prest. For disse er det uforståelig at dette skulle være problematisk for noen i DnK. I menigheter der det er ordinerte prester, er det vanlig at disse har ansvar for nattverd.

Praktisering av dåp gjør et skille i omtale av seg selv som menighet eller ikke. De som omtaler seg selv som forsamling, har ikke dåp. Disse tenker at innføring av en slik praksis ville gjøre et skille i begrepsbruk. En av lederne i en slik forsamling sier samtidig at "folk flest" uansett oppfatter deres fellesskap som en kirke og menighet.

Informantene forteller at det i liten grad er strategiske valg som ligger til grunn for å beskrive seg som menighet, men en pragmatisk tilnærming. Ingen forteller om brudd med eller avstand til DnK som direkte drivkraft for å bli selvstendig menighet. "Det handler nok like mye om hva vi ønsker å holde på med – å gjøre Jesus kjent." En kommer til et punkt der det er naturlig å endre på navn og egenbeskrivelse. Noen forteller om inspirasjon og veiledning av andre normisjonsmenigheter. Flere sier det er mer sosiologiske enn teologiske drivkrefter. Det er noe som i hovedsak er vokst frem nedenfra. Deltakere sier at "det er her jeg er nå, så da er vel det min menighet", eller "det utviklet seg et fellesskap hvor bedehuset ble folks eneste åndelig hjem". Det kommer så ønske om "alt under samme tak" / "alt i en pakke" (tilsvarende uttalelser fra mange av informantene). Dette er i stor grad småbarnsfamilier som ønsker noe for hele familien. Hvorfor fellesskap vokser, forklares i hovedsak sosiologisk: "Når det er mange, kommer det flere. Ryktet spres, og positivitet genererer mer positivitet." Samtidig tiltrekkes noen av innholdet: "Så er det også teologiske momenter, som at mange setter pris på at en får 'mat' her."

Jeg finner et unntak fra denne utviklingstrenden hos en av informantene, som representerer en del av landet der det tidligere ikke var normisjonsforeninger med egne lokaler. Her ble det

gjort et strategisk valg om å etablere en menighet i nye lokaler, etter mønster av det som da allerede var praksis andre steder i landet.

Kirkebegrepet er for de lokale normisjonsledere i hovedsak overlappende med menighet (Jfr. Norkirken). Det er "noe som gir mer mening," mer enn forsamling, sier en av lederne. "Kirke" forstås da ikke som trossamfunn: "Kirke er et åndelig begrep, og ikke organisatorisk. Kirken er den verdensvide kirke." "Vi tenker at kirke er levende mennesker," sier en annen. Hvilke begrep som brukes, forsamling, menighet eller kirke, synes for mange å være uvesentlig. "For de yngre er det ikke noen forskjell, mens definisjoner nok er viktigere for de eldre," er det en som forklarer. Kirke forstås som et åndsfellesskap der medlemskap og kirkerettslige spørsmål er lite vesentlig.

Menighetspraksis

Normisjonsmenigheter gjør det som menigheter flest gjør. Gudstjenester på søndag er deres hovedsamling, enten om formiddagen eller om ettermiddagen. Det er vanlig med egne grupper for barn under deler av gudstjenesten, og kor med barn og/eller hele familien. Noen av menighetene har et utstrakt ungdomsarbeid mens andre er i startgropen med dette. I flere av de store byene preges menighetene av studenter/unge voksne. En av disse sier: "Hos oss er det studentarbeid som drives av og med studenter, og det blir da mange engasjerte – 150–200. Disse studentene er også delaktige i menigheten ellers, barnarbeid, ungdomsgruppe mm."

Stedsfellesskapet viktigere enn formelt medlemskap

Majoriteten av deltakerne i alle menighetene er medlemmer i DnK, men det finnes ikke detaljert oversikt over dette. Menighetene fører ikke slik statistikk når de ikke er et trossamfunn. Det er i stor grad økumenisk åpenhet med deltakere også fra ikke-lutherske konfesjoner. Det er det lokale stedfellesskapet som betyr noe. En av menighetene har ekstra stor variasjon i etnisitet og kirkelig tilhørighet: "Vi er ca. 150 medlemmer og av disse er 80–100 etnisk norske. Resten er fra 20 forskjellige nasjoner, mennesker som oftest har bakgrunn fra menighet fra landet de

kommer fra."

Det å være medlem innebærer lojalitet til menighetens visjon og verdier. Noen har en relativt liten medlemskontingent. Noen har innføringskurs for medlemmer, der en gjennomgår menighetens visjoner, verdier og vedtekter, inkludert givertjeneste. Givertjeneste skjer i alle menigheter, men ikke som en betingelse for å bli medlem. Det fremheves at "vi sammen bærer dette fellesskapet". "Å bli medlem innebærer å ta ansvar for fellesskapet." Det er litt ulik kultur knyttet til givertjeneste. Der det er mange med utenlandsk frikirkelig bakgrunn, er dette helt naturlig: "Når vi er litt forsiktige med å fremheve dette med givertjeneste, får vi kjeft fra afrikane da de synes det er helt naturlig med tiende."

Informanter forteller om arbeid med å involvere mennesker i fellesskapet. "Vi lager lavterskeltilbud for å engasjere mennesker, som 'godhetsdager' og 'Løp for Norkirken', og inviterer dem som er med, inn i fellesskapet," er det en som forteller om. Det er menigheter som har kor, bl.a. "Soul-children", og deres familier sees da på som potensielle medlemmer. Andre tegner en profil av menigheten som et varmt og tett fellesskap der en skal bety noe for mennesker: "Vi ønsker å være en menighet som betyr mer for flere, gjennom hele uka. Kanskje vi kunne ha flere fellesskap som møtes oftere, hele menighetsfellesskapet som plasseres rundt omkring i byen, der de følger hverandre opp gjennom uka, og deler gleder og sorger. Folk som tar ansvar for hverandre og inkluderer andre og vokser på det."

En sier deres trosfellesskap "er mer enn et uforpliktende folkekirkefellesskap". Det er "en trofast og stabil gjeng som er deltakere ... da en melder seg inn for å ville tilhøre menigheten", sier en annen. Jeg ser imidlertid noen nyanser her når en leder sier at deres menighet også kan oppleves som "folkekirke i miniatyr", ved at en har en kjerne og periferi, men i mindre skala enn i DnK. Informantene beskriver menighetene jevnt over som mer lavkirkelige enn menigheter i DnK. Det vises til at det er en uformell stil, med fokus på omvendelse og disippelskap.

Både menighetsplanting og støtte til soknemenigheter

Noen menigheter har en strategi for menighetsplanting. Dette skjer spesielt i de store byene. Disse relativt store menighetene har også indirekte innflytelse overfor andre menigheter gjennom enkeltpersoner som drar til andre menigheter i landet. Spesielt i én av menighetene er det en offensiv holdning med å støtte opp om enkeltpersoner og grupper som vil dra nye steder for å danne kristne husfellesskap. I en annen av de store menighetene tenkes det litt annerledes. De vil helst hjelpe eksisterende menigheter i DnK, ikke plante nye. Det begrunnes med at det oppleves uansvarlig når det ikke er noen struktur (trossamfunn) å knytte dette til. En tredje menighet ønsker å gjøre "noe som supplement til soknemenigheten der det er behov, men ikke som protest". Flere av menighetene i de noe mindre byene har også ønske om å bidra til å etablere flere fellesskap: "Vi har ønske om å være med på dette – og leter etter muligheter og folk." Andre har ikke tenkt over denne siden av virksomheten.

Relasjon til Den norske kirke

Menighetene i flere av de store byene beskriver seg som "en del av DnK". For noen av de store menighetene er det også formalisert avtale med bispedømmet/soknemenigheten. Enkelte forstår seg som et supplement til soknemenighetene, "et sted for fornyelse og kreativitet". De savner imidlertid en gjensidighet, at DnK benytter seg av deres selvstendighet og av muligheten til å lære noe sammen.

Navnendring til Norkirken vurderes noe forskjellig sett i relasjon til DnK. Noen ser navnendring bare som hensiktsmessig, ved at det er et begrep som kommuniserer bedre til folk. En annen leder som tenker på relasjonen til DnK, synes likevel det ikke er relevant da "jeg ser ikke for meg at det uansett blir stort samarbeid med DnK". Andre er skeptiske til å bruke navnet "kirke" nettopp for ikke å gi signal om løsrivelse fra folkekirken. Dette har også vært et følsomt tema hos noen av de som allerede er Norkirke-menighet. Dette er i hovedsak tilbaketrukket, og det fortelles nå om gode personlige relasjoner og gjensidig forståelse mellom deres menighet og ledere

i soknemenigheten.

Flere av menighetene har avtale om trosopp-læring og konfirmasjonsundervisning, som er direkte avlastende for DnK. I en av de store menighetene har de halvparten av sine konfirman-ter fra soknemenigheter i området. I en annen by har menigheten felles konfirmantopplegg med én soknemenighet. Konfirmantarbeid fun-gerer noen steder som linjevalg (som Acta-kon-firmant og KRIK-konfirmant). Selv om konfir-masjonstiden er avgrenset, ser noen menigheter dette som del av et større ungdomsarbeid.

Rapportering om forvaltning av sakramentene gjøres ulikt. Det er vanlig at dåp rapporteres til soknemenighet, i de tilfeller der foreldre er medlemmer i DnK. Flere viser til generell avtale mellom DnK og organisasjonene.²⁷ En av infor-mantene forteller at alle som døpes, meldes til soknemenigheten, men dersom foreldre ikke ønsker at barnet skal være medlem brukes sam-tidig utmeldingsskjema. Denne informanten forteller om aldersforskjeller her, da "det er de over 50 som er opptatt av medlemskap, mens de yngre synes dette er mindre viktig". Tenkningen er at de som døpes, "registreres i livets bok", og blir "en del av Kristi kropp på jorden".

Det er varierende praksis med rapportering om nattverd. For noen er det ikke registrering og rapportering. Andre fører både egen statis-tikk og rapporterer til soknemenighet. En av menighetene som ønsker å ha tett samvirke med DnK, opplever det frustrerende at deres egen rapportering ikke blir med i de kirkelige statistikker. De blir en usynlig del av soknet. In-formantene forteller at det heller ikke er rutine for rapportering til Normisjon sentralt om sak-ramentsforvaltningen.

Skepsis til hemmende strukturer

Det er en generell skepsis til å være i en kirke-struktur som kan virke hemmende, da det er "enklere å være herre i eget hus". En gjennom-gående holdning er at "vi knytter samarbeid der det tjener den store saken". Enkelte viser her er-faring med skifte av prest og MR i soknet, som kan føre til endrede relasjoner og forutsetninger, og er derfor skeptisk til forpliktende avtale.

Det er lite engasjement blant informantene om å tenke at Normisjon skulle bli et trossam-

funn, som et alternativ til DnK.²⁸ Enkelte viser til at et trossamfunn er en verdslig størrelse og derfor ikke viktig. Problemet med å danne trossamfunn kan gi de samme utfordringer som DnK har, "da debatten vil innhente oss om noen år, og en kan ikke beholde en homogen kirke". Det er den lokale og verdensvide kirke (og noen vil si Guds rike) som gjelder. Det er imidlertid et utbredt ønske om nettverk menigheter imellom, og gjerne åndelig tilsyn fra personer en har tillit til. Noen viser med stolthet til Normisjon sentralt som har denne rollen, med jevnlige sam-linger og lederkontakt. Enkelte andre informan-ter synes imidlertid Normisjon har liten reflek-sjon om å være menighet og kirke, og mang-lende refleksjon om relasjonen til DnK. Det er "de brennende hjerter" som driver fremover, og tenker at dette gjøres best alene. Det savnes en strategi og ekklesiologisk refleksjon, sier denne informanten. Kirkerett er ikke et relevant tema for de fleste i menighetene, sier en annen: "Det er de voksne som er over middagshøyden, som er opptatt av det. For de unge er det ikke viktig." Dette underbygges av flere informanter.

Andre peker på at det blir mye formaliteter i DnK, og at en skulle ønske mer fokus på felles visjon: "Det vil være flott om kirken mer frem-hever sin visjon, med fokus på Jesus, og å bygge menighet. ... Vi ønsker å bli regnet med – aner-kjent som en del av misjonsoppdraget, ... og det er stas når staben i DnK ønsker å lære av oss." Andre uttrykker et ønske om å være i dialog med soknemenigheten(e), og hjelpe hverandre til å nå ut til flere mennesker, og en "vil gjerne være en del av fornyelsen og endringer i DnK". Enkelte peker på den britiske modell der det er en ytre ramme, men fleksibilitet i soknegrensar og mulighet for stor variasjon i menighetsprofil. Det kan være til nytte for å kunne nå frem til flere mennesker og være "bedre for alle".

Forventninger til en raus folkekirke

Flere ønsker at ledere i DnK skal uttrykke ønske om mangfold. En sier det slik: "Det er ikke ønskelig at alle skal bli presset i samme retning, mot å være en kulturkirke. Vi ønsker å få en tydelig anerkjennelse fra kirken, at det er ønskelig med de store misjonsorganisasjonene som del av kirken." Enkelte viser til at ledere i soknekir-

ken kan gi indirekte anerkjennelse på en måte som virker provoserende: "... prosten har nok uttalt at han ønsker at vi skulle være en del av dem, da det er vi som har de fleste ressurser."

Det er noen som uttrykker en viss uro over utviklingen i DnK, spesielt knyttet til ekteskapsforståelse. Det er flere som viser til at deltakere i deres menighet enten er utmeldt av DnK eller ikke ønsker å gå i deres soknemenighet. Samtidig sier disse lederne at de ikke vil stimulere til utmeldelse, men overlater dette til den enkeltes samvittighet. Enkelte tenker at DnK som stor folkekirke representerer en raushet som er positivt. "Det er da mulig å forstå seg som en del av denne kirken med sin bredde og en frihet en kanskje ikke ville ha i f.eks. et nytt trossamfunn av NLM, Imf og Normisjon – som noen har tenkt muligheten av."

Enkelte ønsker at DnK viser raushet ved å stille ledige kirkebygg til disposisjon for valgmenigheter, eventuelt som flerbruk av soknekirker. Det er flere menigheter i Normisjon, som også sier de ved enkelte anledninger bruker soknekirken uten at det tas leie for dette.

På spørsmål om økonomisk tilskudd til menigheten, tilsvarende som pr. medlem til DnK, er det noen som sier det kunne være bra. Ingen sier at dette er avgjørende. Det er ikke viktig for eventuelt formalisert avtale med kirken og vil uansett utgjøre bare en liten del av den totale økonomi for menigheten. "Vi er vant til å klare oss selv," er en gjennomgangstone. Noen sier direkte at "det spiller ingen rolle, da det er bare småpenger og hjelper ingen ting". Denne informanten viser til at det er praksis med tiende i menigheten, som blir helt andre beløp. En av de andre som også har omfattende givertjeneste sier: "Nei, det er bedre å være god på givertjeneste, og ikke være avhengig av offentlig tilskudd. Om en har mye penger, ødelegger det for givertjeneste og engasjement i egen menighet."

Skepsis til tilsyn av biskop

Det er gjennomgående skepsis til formalisert tilsyn fra DnK. Nåværende regelverk om valgmenighet virker ikke tiltrekkende, heller som et hinder. Noen har tenkt på muligheten av å være valgmenighet, men sier at regelverket oppfattes som om det er laget "for at en ikke ønsker å ha

slike menigheter". En annen sier: "Det er helt uinteressant å være valgmenighet med biskopelig tilsyn. Hvorfor skulle vi det, vi har den avtalen vi trenger ..." (Registrering av dåp)

Det er ulik forståelse av "tilsyn". Det uttrykkes av flere en skepsis til å være "underlagt" en biskop og redsel for å bli "prisgitt skifte av biskoper". Det er behov for tillit til tilsynsperson, da "tilsyn forstås primært som en åndelig veiledning, prøving av det vi gjør, forkynner mm.". Noen sier at tilsyn fra DnK i stor grad blir brukt som "et maktspråk med symbolfunksjoner" uten realiteter. Andre uttrykker et mer avslappet forhold overfor biskop og viser til annen erfaring: "Jeg har ikke problem med innsyn fra biskop. Biskop går vanligvis ikke inn i detaljer og viser respekt for mangfoldet som er også i folkekirken." De av informantene som er ordinerte prester i DnK, er i prinsippet under biskopens tilsyn gjennom sin ordinasjon. De synes imidlertid at praksis, også med referanse til andre prester i DnK, er uklart. Noen sier at biskopen ikke bryr seg om dem; de hører ikke noe fra biskopen. Men i en av byene er det innført "IMITas", et biskopbesøk med god dialog. Et annet sted fortelles det om positiv dialog med biskop under visitas av soknemenigheten. Flere skulle gjerne hatt mer tilsyn, i betydningen bli sett og bekreftet, og dialog om menigheten i lokalmiljøet. Noen savner også mer fast og ordentlig tilsyn fra Normisjon.

På spørsmålet om ordinert prest, slik kravet nå er for å være valgmenighet i DnK, er det ulike holdninger. I menigheter som ikke har ordinert prest, oppfattes naturligvis krav om ordinert prest som et hinder. Disse ønsker at DnK i større grad skulle akseptere lekfolk som pastorer, på linje med det som er praksis i Den evangelisk lutherske frikirke.

4. Avsluttende drøfting

Jeg vil nå vende tilbake til formålet med artikkelen, om å forstå menigheter i Normisjon sin relasjon til DnK, og videre spørre hva dette kan bety for konkurransen dem imellom. Først vil jeg kort oppsummere svar på de konkrete spørsmål jeg har stilt.

Jeg finner at ledere i Normisjon nyanserer mellom begrepene forening, forsamling og me-

nighet. Jeg ser utvikling fra forsamling til menighet i tre faser, slik også Lerheim har omtalt i sin undersøkelse av forsamlinger i tre ulike organisasjoner.²⁹ For det første etablering av en kirkelig praksis. For det andre en drøfting og fortolkning av denne praksis, og for det tredje en godkjenning av denne praksis. Samtidig brukes begrepene menighet og kirke om hverandre. Det er et stedsfellesskap der ord og sakrament forvaltes. Kirke kan også forstås som et åndsfellesskap, som den verdensvide kirke.

Menighetens praksis beskrives som en kombinasjon av gudstjenester og tradisjonelt lavkirkelig bedehuskultur. Det er relativt stabile stedsfellesskap. Deltakere yter betydelig egeninnsats ved frivillig arbeid og givertjeneste, uten at dette er et medlemskrav.

Det er en variasjon i holdning til DnK. Noen ønsker nær og avtalt relasjon, mens andre ønsker distanse. Jeg registrerer vegring mot å bli "underlagt et biskoppelig tilsyn". Samtidig er flere ledere ordinerte prester i DnK og formelt under biskopens tilsyn, og noen uttrykker ønske om nær relasjon. Noen har relativt tett kontakt med soknemenigheten ved bl.a. konfirmasjonsundervisning. Majoriteten av medlemmene i Normisjons menigheter er medlemmer i DnK, men i noen menigheter har en betydelig andel annen tilknytning. Det utvises økumenisk åpenhet. Omtale av sakramentene avspeiler en pragmatisk holdning, med hensyn til både teologisk forståelse og praksis, uten at dette relateres til Normisjons basis. Lederne som er intervjuet ser fordeler ved ikke å være trossamfunn, slik at deres deltakere kan være medlemmer i ulike trossamfunn.

Likhet i visjon

Ut fra det materialet jeg har analysert, ser jeg stor likhet i visjon og forståelse av fellesskap mellom Normisjon og slik sentrale ledere i DnK uttaler seg.³⁰ Helga Haugland Byfuglien, preses i bispemøtet, sier at det skal være "rom for stort spenn i engasjement" i folkekirken, og at den samtidig skal "utfordre sine medlemmer til tro og tjeneste". Kirkens visjon og misjon er "å dele tro og formidle Guds grenseløse nåde i Jesus Kristus som setter oss fri til å være en neste". Hun sier videre: "Kirken er ... ikke et menings-

fellesskap, men et trosfellesskap," uten at hun her går nærmere inn på variasjon i type fellesskap.³¹ Kirkerådets direktør Jens-Petter Johnsen forstår kirkens visjon om "Mer himmel på jord" som en dobbel bestemmelse. Det er en folkekirke, i og for folket med ønske om å nå hele folket med nådemidlenes tilbud. Det er en bekjennelseskirke, ved at den har sin identitet i tilhørigheten til Jesus som kirkens Herre og forvaltning av Jesu evangelium i ord og sakrament.³² Det synes å være stort samsvar mellom Normisjon og DnK mht. visjon og forståelse av hva et kirkelig fellesskap er.

Ulikhet i kirkelig tradisjon og struktur

Når det er stor grad av likhet i visjon, kan økende selvstendighet i Normisjons fellesskap i forhold til DnK fremstå som et paradoks. Det kan her tenkes flere forklaringsmodeller.

Det kan forstås som en konsekvens av strukturelle forhold. DnK har lenge vært en statskirke med et stramt, sentralstyrt regelverk, med en fast soknestruktur. For Normisjon er det annerledes. Normisjons menigheter har utviklet seg nedenfra og fremstår varierte og selvstendige. Med fokus på det stedegne åndsfellesskap blir spørsmål om kirke-/trossamfunn lite relevant. Dette oppfattes som en menneskelig konstruksjon med liten status. Det kan også ligge en pragmatisk holdning her, ved at slike kirkerettslige spørsmål vil splitte mer enn samle medlemmene. Samtidig som informantene ikke ønsker seg et trossamfunn i kirkerettslig forstand, ser jeg at Normisjon utvikler funksjoner som er vanlig for trossamfunn. Normisjon bygger felles identitet for menigheter og forsøker å fylle behovet for tilsyn og samordning.

Det er enkelte som argumenterer med teologisk uenighet med DnK, spesielt knyttet til spørsmålet om likekjønnet ekteskap. Det er imidlertid ikke dette som er dominerende. Utvikling av menigheter i Normisjon startet lenge før det ble vedtatt ny ekteskapsliturgi i DnK. Det er også en viss teologisk uenighet og ulike teologiske tradisjoner mellom menighetsledere i Normisjon, som synes å avspeile også regionale forskjeller i DnK.³³

Fellesskap i Normisjon bygger på lange tradisjoner. Det er en lavkirkelig tradisjon, med le-

derskap av lekfolk. Det er kultur for selvstendige stedsfelleskap, som arbeidsdeling innen rammen av DnK. Når det har vært nedgang i virksomheten de siste 10-årene, og mange bedehus er blitt avviklet, er det ikke urimelig at organisasjonen søker fornyelse. Når yngre generasjoner utfordrer den gamle modellen med arbeidsdeling mellom kirke og bedehus, er det forståelig at ledere legger til rette for "alt under ett tak". Når noen argumenterer med teologisk uenighet og usikkerhet overfor DnK, gir det for noen ekstra energi til selvstendighet.

Granerud omtaler fellesskapet i Normisjon som "base for evangelisering", og strategidokumentet sier "base for utrustning til tjeneste", mens andre ledere omtaler menighetsfellesskapet som "en trofast og stabil gjeng" og "de brennende hjertes" (Se ovenfor). På den annen side omtales DnK som "uforpliktende folkekirkefellesskap" og "kulturkirke" (Se ovenfor). Det tegnes her en forskjell i forståelse av menighet.

Menigheter i DnK omtales som uforpliktende med stor variasjon på individnivå. I folkekirken er det fokus på at ledere, primært prestene, står for kirkens oppdrag og tjeneste. I Normisjon er menighet i større grad en kollektiv størrelse. De er i seg selv handlende subjekter og redskaper i kirkens oppdrag. Normisjons ledere tenker mer at menighetens fellesskap forplikter og er sammen som aktør og oppdragsgiver.

For å forstå forskjellen på denne tenkningen av fellesskap i Normisjon og vanlige soknemenigheter i DnK kan begrepsbruken til Anders P. Lundberg være til hjelp. Han skjelner mellom to typer sosialt fellesskap, stabilt og løst fellesskap.³⁴ I et *stabilt fellesskap* står gruppen i fokus og har et formål som ikke kan begrenses til det enkelte individs interesser. Det er et fellesskap som er grunnlagt i en ideologi og en felles virkelighetsforståelse. Et stabilt fellesskap kjennetegnes videre av langsiktighet og regelbundenhet, for eksempel ved gudstjenester. I et *løst fellesskap* står individet i fokus. Det er et fellesskap som innebærer omgang med andre mennesker, men på det enkelte individs premisser. Det løse fellesskapet er estetisk og emosjonelt i sin karakter. Den enkeltes smak er sentral, og fellesskapet oppfattes som redskap for å tilfredsstille individets ønsker. Deltakelse i en menighet ved

spesielle anledninger som dåp, konfirmasjon mm., kan slik forstås som et løst fellesskap.

Videre kan en spørre hvorfor mennesker i vår individualistiske kultur velger et slikt stabilt fellesskap fremfor løst og mer uforpliktende fellesskap som en finner i DnK? Kanskje en kan forstå det ved at fellesskap har ulike funksjoner for mennesker, og at mennesker har ulike behov? For noen kan løst fellesskap, preget av individualisme, stor frihet og åpenhet, oppleves positivt. For andre kan det være utfordrende. Et stabilt fellesskap med klare rammer og regelmessighet kan da mer svare på de ønsker og behov en har. Det kan bygge stabile relasjoner og virke bekreftende på identitet og virkelighetsforståelse. Fellesskapet kan oppleves tjenlig for å realisere visjoner og idealer. Løst, uforpliktende fellesskap gir på den annen siden ikke denne støtten. For noen kan dette heller oppleves utrygt og lite egnet som arena for eget engasjement.

Fra ellipse til sirkler med berøringspunkter

Vi ser at den tradisjonelle ellipsemodellen for forholdet mellom folkekirken og Normisjon mange steder bryter sammen.³⁵ Med "alt under ett tak" er ellipsen blitt til to selvstendige sirkler. Ellipsemodellen forutsetter gjensidig forståelse av ulikhet og arbeidsdeling. Flere Normisjonmenigheter som har vesentlige særpreg i forhold til den lokale soknemenigheten, synes å ha et avklart forhold til og godt samvirke med DnK. Menigheter som har relativt lik virksomhet som soknemenigheten(e) synes i større grad å ha en konkurrerende funksjon overfor denne.

Når Normisjon prioriterer fellesskap med forvaltning av ord og sakramentene, kan en si at utviklingen bekrefter at det er blitt "mer menighet" og ikke "mindre menighet", slik Hegstad uttrykker det.³⁶ Dette er en prosess ledere i Normisjon ikke er ansvarlig for alene. Ledere i DnK har også bidratt til denne utviklingen, blant annet ved avtaler som er inngått med Normisjon. Dette gjelder avtaler om Storsalen i Oslo og IMI-kirken i Stavanger, og ikke minst nasjonal avtale om registrering av dåp fra 2011. Sett i forhold til Kirkemøtets vedtak om valgmenigheter stiller disse avtalene mindre krav til forvaltning av sakramentene og prestatetjeneste.³⁷ Det gir da mening når ledere i Normisjon sier at de ikke ser

behov for nærmere avtale med DnK. De har ordninger som fungerer. De kan beholde sin selvstendighet samtidig som praksis er legitimert av DnKs biskoper. Dette kan sees som et paradoks i de tilfeller nye menighetene fungerer konkurrerende med denne kirken.

Selvstendigheten i forhold til DnK kommer også noen steder til uttrykk ved at ledere deltar i lokale økumeniske nettverk der ledere i DnK ikke er med. Jeg er enig med Hegstad som peker på at en slik økumenisk utviklingslinje kan være med på å svekke relasjonen mellom organisasjonen og kirken.³⁸ Dersom Normisjon går videre i denne retning, kan en spørre hvor lenge en kan si at det er naturlig med DnK som "sin nærmeste samarbeidspartner"?

5. Konklusjon og videre spørsmål

Menigheter i Normisjon har flere likhetstrekk med menigheter i DnK når det gjelder basis, visjon og virksomhet. For deltakerne er det praktisk med "alt under ett tak". I kirkerettslig tenkning, eller mangel på slik, fremstår Normisjon med noen særpreget. Det er en pragmatisk holdning til hvem som kan være medlemmer, og eventuell tilhørighet til et trossamfunn overlates til det enkelte individ. Det er hovedsakelig to nivå i deres kirkeforståelse, den lokale menighet og den universelle kirke. Normisjons menigheter er selvstendige enheter uten trossamfunn, men med en organisasjon som arbeider for å skape felles identitet og kultur.

Det er nærliggende å spørre om den perioden menigheter i Normisjon nå er inne i, er en interimsperiode. Det er informanter som antyder det. Det kan være vanskelig å være lutherske menigheter uten et avklart forhold til et trossamfunn. En kan tenke seg en utvikling i en av to retninger. For det første kan det bli enda større selvstendighet i relasjon til DnK. Det kan innebære at Normisjon utvikles til eget trossamfunn eller inngår i et trossamfunn med andre. Det kan eventuelt kombineres med økumenisk åpenhet og samarbeid med ikke-lutherske trossamfunn. For det andre kan det gå i retning av mer avtalt og forutsigbar relasjon til DnK, med økt bevissthet på lutherske arv og identitet. Det kan innebære at Normisjon vurderer samarbeidet med folkekirken som mest tjenlig for å

fremme visjonen om å være en misjons- og fellesskapsbevegelse.

Utviklingstrekkene i Normisjon kan også forstås som utfordringer til DnKs ledere. Ledere i Normisjon mener det ikke er uvesentlig for deres utvikling og valg, hva DnK gjør. Om Normisjons menigheter skal ha formalisert avtale med DnK, vil det ifølge deres ledere være behov for vesentlig oppmykning av DnKs regelverk. DnK synes å måtte velge mellom to strategier. Kirken kan på den ene side innta en restriktiv linje der nåværende regelverk for valgmenighet legges til grunn for andre menigheter som ønsker en formalisert avtale. En konsekvens kan da bli at menighetsfellesskap utenom soknemenigheten da søker tilhørighet seg imellom og eventuelt utvikles til et nytt trossamfunn. DnK kan på den annen side betrakte seg som en mangfoldig og bred bevegelse med rom for avtalt relasjon til en variasjon av menighetsfellesskap. I en slik strategi kan det være mer relevant å tydeliggjøre forskjeller enn å tilstrebe likedanning. Tydelige forskjeller og profil kan gi grunnlag for å se hvordan en kan utfylle hverandre. Kanskje erkjennelse av egne begrensninger og andres særpreget kan åpne opp for utvidet samarbeid med å fremme felles visjon med "Mer himmel på jord"?

Litteratur

- Botvar, Pål Kjetil og Smith, Ulla (red.) 2010: *Religion i dagens Norge*. Universitetsforlaget.
- Byfuglien, Helga Haugland 2015: Etterord: folkekirkens misjon og visjon frem mot 2017. I: *Folkekirke nå*. Verbum Akademisk.
- Fretheim, K., Lorentzen, H., Mogstad, S.D. 2016: *Fellesskap og organisering. Frivilliges innsats i kirkens trosopplæring*. Prismet-bok. IKO-Forlaget.
- Granerud, Svein, 2017: Forsamlinger og menigheter. I: Jørgensen, K., Seierstad, T., Granerud, S., Eriksen, D.-E.: *Misjon i bevegelse*. Luther forlag.
- Hegstad, Harald 1996: *Folkekirke og trosfellesskap*. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter. KIFO Perspektiv nr. 1. Trondheim: Tapir.
- Hegstad, Harald 1999: *Kirke i forandring*. Oslo: Luther forlag.
- Hegstad, Harald og Haanes, Vidar 2017: Lavkirkelige organisasjoner i en samfunnsmessig og kirkelig kontekst de siste 50 år. I: Jørgensen, K., Seierstad, T., Granerud, S., Eriksen, D.-E.: *Misjon i bevegelse*. Luther forlag.
- Johnsen, Jens-Petter, 2015: Gud vil ha folk! Folkekirke og trossamfunn i fremtidens norske kirke. I: *Folkekirke nå*. Verbum Akademisk.
- Lerheim, Birgitte 2008: Fra lekmannsforsamling til kyrkjelyd. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 2:22–42.
- Lerheim, Birgitte 2010: Lekmannsforsamlingar i endring. I: *Norsk bruksteologi i endring. Tendenser gjennom det 20. århundre*. KIFO Perspektiv. Trondheim. Tapir akademisk

- forlag.
- Lilleaasen, Robert 2017: Likedanning i det norske kirkelandskapet. I: *Tidsskrift for praktisk teologi* 1–2017. Luther forlag. S 48–57.
- Lundberg, Anders P. 2005: *Om gemenskap. En sosiologisk betraktelse*. Lund Dissertations in Sociology 65. Sosiologiska institutionen, Lund universitet.
- Vikström, Björn. 2008: *Folkkyrka i en postmodern tid: tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap?* Serie: Skrifter Åbo akademi. Institutionen för ekumenik och socialetik. Åbo.
- Aagedal, Olav: 2003: *Bedehusfolket: Ein studie av bedehuskultur i tre bygder på 1980- og 1990-talet*. KIFO Perspektiv. Trondheim: Tapir.
- Aagedal, O., Haakedal, E., Konserdal, F. 2014: *Profesjonalisering og frivillighet. Trosopplæring og samarbeid mellom DnK og de kristne organisasjonene*. KIFO Rapport 2014:1. [http://www.kifo.no/doc/RAPPORTER/Profesjonalisering og frivillighet_KIFO Rapport 2014_1.pdf](http://www.kifo.no/doc/RAPPORTER/Profesjonalisering_og_frivillighet_KIFO_Rapport_2014_1.pdf).
- ## Noter
- 1 Hegstad 1999. Se også Lerheim 2010 og KIFO-rapport 2014:1 som omtaler samarbeid mellom DnK og kristne organisasjoner i trosopplæringen.
 - 2 Lilleaasen 2017.
 - 3 Se flere nettsider for Norkirken, nettverk for menigheter: <http://www.agenda1.no/> og nettside til Normisjon nasjonalt: <http://www.normisjon.no/norge/menigheter-felleskap>. Sett jan. 18.
 - 4 Granerud 2017. Samtale med styreleder var i hovedsak knyttet til forståelse av de sentrale dokumenter.
 - 5 Ni pastorer fra Vestlandet, Midt-Norge og Sør-Østlandet.
 - 6 Intervjuene er ikke transkribert nøyaktig ordrett, men utskrevet som meningsinnhold.
 - 7 Se f.eks. Fretheim m.fl. 2016:26.
 - 8 Jubileumsbok med fokus på de siste femti årene, Misjon i bevegelse: <http://www.normisjon.no/post/10136068/jubileumsbok-om-normisjon>. Sett mai 2017.
 - 9 <http://www.normisjon.no/norge/menigheter-felleskap>. Sett mai 2017. Se også Granerud 2017.
 - 10 Se Granerud 2017:75, med referanse til Geir Øystein Andersen: *Tid for menighet*, Luther forlag, 2002.
 - 11 Huseby i Granerud 2017:87.
 - 12 Martin Cave i Granerud 2017:76–78.
 - 13 Granerud 2017:81 og 86.
 - 14 <http://www.normisjon.no/om-oss/om-normisjon>. Sett jan. 2018.
 - 15 Langmoen Kvelland i Luthersk Kirketidene nr.17/17, s 288.
 - 16 Region Agder gjorde vedtak om å opprette et eget trossamfunn i mars 2017, Normisjon Agder trossamfunn. Dette var mulig da hver region i Normisjon er eget rettssubjekt. Saksdokumentet til årsmøtet: [http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Regioner i Norge/Region Agder/Samlet vedlegg til sak 7 - trossamfunn.pdf](http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Regioner_i_Norge/Region_Agder/Samlet_vedlegg_til_sak_7_-_trossamfunn.pdf). Sett mars 2017.
 - 17 Grunnregler frå 2000: [http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om Normisjon/Basisdokumenter/Lover i normisjon til nett 2015.pdf](http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om_Normisjon/Basisdokumenter/Lover_i_normisjon_til_net_2015.pdf). Sett juni 2017.
 - 18 [http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om Normisjon/Basisdokumenter/Strategidokument_2012-2025_tilnett \(2\).pdf](http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om_Normisjon/Basisdokumenter/Strategidokument_2012-2025_tilnett_(2).pdf) . Sett jan. 2018. Alle referanser i parentes viser til nummerering i strategidokumentet.
 - 19 [http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om Normisjon/GF/Handlingsplan_2015-2018_A3.pdf](http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om_Normisjon/GF/Handlingsplan_2015-2018_A3.pdf). Sett jan. 2018.
 - 20 [http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om Normisjon/Basisdokumenter/Trearsmelding Normisjon 2015.pdf](http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om_Normisjon/Basisdokumenter/Trearsmelding_Normisjon_2015.pdf). Sett jan. 2018.
 - 21 Granerud 2017:86.
 - 22 <http://www.normisjon.no/norge/menigheter-felleskap/nyplanting>. Sett jan. 2018.
 - 23 Granerud 2017. Se "Avtale om registrering av dåp" av 7. mars 2011, mellom Kirkerådet, Bispemøtet og Indremisjonsforbundet, Norsk luthersk misjonssamband og Normisjon.
 - 24 Trearsmelding 2012–15.
 - 25 Tre enheter omtaler seg som forsamling. De andre omtales som menighet eller Norkirken.
 - 26 Confessio Augustana (den lutherske kirkes bekjennelse) artikkel 7 sier at "... kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett."
 - 27 Avtale om registrering av dåp. Note 23.
 - 28 Jeg har ikke informanter fra region Agder.
 - 29 Lerheim 2008, omtales i Lerheim 2010:172.
 - 30 Jeg har ikke analysert alle sentrale dokumenter i DnK, men viser her til uttalelser fra to av de sentrale ledere. Se DnKs visjon og plandokumenter her: <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/plandokumenter/>. Sett 23.01.18.
 - 31 Byfuglien 2015:216–218.
 - 32 Johnsen: 2015:12–20.
 - 33 Se Botvar mfl: Regionalisering av norsk religiøsitet. I: Botvar og Smith (red.) 2010.
 - 34 Lundberg 2005. På svensk bruker Lundberg begrepene "stabilt" og "ledig gemenskap". Det siste kan også oversettes som "tilgjengelig fellesskap". Jeg velger å bruke "løst" som kontrast til det stabile. Se også Hegstad 1996 og Vikström 2008, som drøfter menighetsfellesskap i et sosiologisk perspektiv.
 - 35 Se omtale av ellipsemodellen i Hegstad 1999 og Lerheim 2010.
 - 36 Hegstad 1999: 90–101 og Hegstad og Haanes 2017.
 - 37 Se KM Sak 09/2005. Forsøk med valgmenighet. Det stilles her krav til medlemskap basert på dåp, bruk av ordinert prestenestene og biskoppelig tilsyn. Avtalen fra 2011 setter ikke krav til ordinert prestenestene, og biskops tilsyn avgrenses til de ordinerte. Granerud (2017:83) beskriver denne avtalen som romslig og "nesten oppsiktsvekkende".
 - 38 Hegstad i Luthersk Kirketidende 12/17: 174.

Affektens plass i sjelesorg



RANDI SYNNOVE TJERNÆS

HØGSKOLELEKTOR I DIAKONI OG SJELESORG, VID VITENSKAPELIGE

randi.tjernaes@vid.no

Sammenheng (abstract):

Artikkelen tar for seg hvordan lærebøker i kristen sjelesorg beskriver affekter og affektors betydning for menneske i lys av en sjelesørgerisk kontekst. Studien viser at det er lite helhetlig fokus på affektteori. Følelser blir beskrevet, men ikke som en overordnet kunnskap som kan gi en viktig bakgrunn for sjelesørgerisk arbeid. Det gis også noen mulige begrunnelser for at det er blitt slik. Det kan henge sammen med en generell skepsis til psykovitenskap i kirken og at det kognitive har hatt en forrang framfor det affektive.

Forfatteren er opptatt av at kunnskap om og trygghet på egne følelser kan være en viktig forutsetning for å bedrive god sjelesorg. En vei artikkelen peker i retning av, er et større fokus på prosessundervisning i ulike teologiske studier, med trygghet og større affektbevissthet som mål for studenten.

Innledning

Hva sier lærebøker i sjelesorg om affekter/følelser/emosjoner? Det sies noe, og implisitt beskrives det mange ulike situasjoner hvor affekter har en sentral plass. Denne artikkelen tar opp på hvilken måte nyere forskning på affekter og følelser har fått prege denne pensumlitteraturen. Artikkelen gir en kort innføring i affektteori, og noen refleksjoner over begrunnelsen for affektteoriens plass i kristent sjelesorgspensum.

I artikkelen brukes for det meste begrepet affekter og noen ganger følelser, men i psykologisk faglitteratur brukes begrepene affekter, følelser og emosjoner om hverandre. Affekter og følelser er en sentral del av mennesket; de er vårt medfødte signal- og motivasjonssystem (Solbakken, 2013; Monsen, 2013). Man regner vanligvis med at et menneske har elleve grunnaffekter/følelser (Tomkins, 2008; Solbakken, 2013). Disse kan man bli kjent med og utvikle i løpet av

et liv. For at dette skal skje, må en åpne seg for affektene, velge å kjenne på affektene og bli trygg på de ulike reaksjonene. Deretter og samtidig kan vi tolke og håndtere situasjonen kognitivt. På denne måten blir en mer kjent med de ulike affektene, og en blir kjent med seg selv, og en kan tolke seg fram til begrunnelsen for sine reaksjoner. Gjennom det lærer vi oss å regulere følelser og bli styrt mer innenfra. I prosessen hvor mennesket integrerer affektene, utvikler vi affektbevissthet og affektintegritet. Det innebærer at følelser og tanker "henger sammen". God affektbevissthet og affektintegritet er avgjørende for personlig styrke og psykisk helse (Monsen, 2013; Ulstein, 2010).

Artikkelen er skrevet på bakgrunn av en masteroppgave i klinisk sjelesorg innenfor praktisk teologi ved Det teologiske menighetsfakultet våren 2015. Artikkelens problemstilling er: I hvilken grad og på hvilken måte har kunnskap om

affekter fått nedslag i pensumlitteratur innenfor kristen sjelesorg?

Metode

Metodisk ble det gjort en kvalitativ innholdsanalyse av tre sentrale lærebøker i sjelesorg. Bøkene ble valgt på grunnlag av litteraturlister fra høyskoler og universitet hvor sjelesorg er en del av utdannelsen til sjelesørgere, diakoner og prester. Videre var det viktig at bøkene var skrevet for undervisning i sjelesorg. Søket ble begrenset til norsk kontekst. De tre bøkene som ble valgt til analysen, er: "Når jeg ser ditt ansikt" av Berit Okkenhaug, 2002, "Som epler av gull" av Anders Bergem, 2011 og "Møtet med den andre" av Hans Stifoss-Hanssen i Bunkholt (red.), 2007. Denne siste er ikke direkte en lærebok, men en artikkelsamling av undervisning forfatteren har hatt i sjelesorg.

Fremgangsmåten har vært å lese gjennom bøkene og hente ut det som beskrives om affekter og følelser. Deretter ble det utformet ulike temaer som gjentas i flere av bøkene. Det gjengis eksempler fra bøkene, som viser på hvilken måte fokuset på affekter og følelser formidles.

En kvalitativ metode velges når en skal forstå og fortolke et tema i dybden. Det er færre objekter som forskes på, og en får mer informasjon fra få objekter. Det finnes ulike former for tekstanalyse (Marienfield, 1976) gjengitt hos bl.a. Moesgaard, 2011. Den metoden som er nærmest den som er brukt i denne artikkelen, er en kvalitativ innholdsanalyse. I denne metoden utformes noen punkter som skal analyseres for å belyse problemstillingen (Marienfield, 1976; Moesgaard, 2011). Utfordringen med denne metoden er at den er subjektiv. Den som utfører prosjektet, bestemmer hvilke punkter som skal analyseres og ses i sammenheng. Dette kan gjøre at studien mister noe av sin ønskede objektivitet. Og når en leser en lærebok, vil det være subjektivt hva som står fram som viktig for enhver leser. Derfor vil det være vanskelig metodisk å forske objektivt på en lærebok. Samtidig vil det faktisk at en trekker ut ulike påstander fra ulike bøker og kategoriserer disse i ettertid, gi en annen mulighet til å finne analysepunkter og dermed øke objektiviteten.

Selv om artikkelen er basert på norsk kontekst,

er det utført søk i aktuelle internasjonale baser som PsycINFO, ATLA, og Google scholar. Søkeordene var "pastoral care/counseling" og "affect theory". Det er ikke treff som viser at affektteori har fått en sentral betydning i beskrivelsen av sjelesorg. På en internasjonal konferanse i religionspsykologi i 2017 snakket jeg med professor i sjelesorg Robert C. Dykstra fra Princeton University. Han bekreftet at det sjelden er brukt direkte teori om affekter i sjelesorgslitteratur.

Bakgrunnsforståelse i praktisk teologi og sjelesorg

Det er flere grunner til at det er behov for en grundig teoretisk gjennomgang av affekter og følelser i sjelesorgforståelsen. Det finnes en stor faglig bredde innenfor sjelesorg, så bredt at noen mener det er saksvarende å dele inn i mange ulike retninger (Grevbo, 2006). Kristen sjelesorg som et praktisk teologisk fag vil hente en del av sin identitet fra ulike teologiske teorier. Samtidig er det en selvfølge i fagmiljøet at en trenger ulike andre vitenskapers forskning og teori som eksempelvis psykologi, sosiologi, filosofi og medisin for å gi en helhetlig forståelse av mennesket (Grevbo, 2006; Engedal, 2004).

Teologisk er det naturlig å begrunne et fokus på affekter ut fra et skapelsesteologisk perspektiv hvor det er sentralt at hele mennesket er skapt og villet av Gud. I tillegg vil det være naturlig å begrunne fokus på affekter ut fra et inkarnasjonsperspektiv; Gud valgte å bli menneske med alt det innebærer, og tar bolig også i hvert enkelt menneske for å bekrefte det og føre dette mennesket til frelse eller frihet (Hegstad, 2015). Dette gjelder hele mennesket, ikke bare menneskets ånd. Her har det gjennom kirkehistorien vært en tendens til dualistisk tankegang hvor det er ulike begrunnelser for dette (Tallon, 2008). Noe handler om at følelser ble sett på som underlegent det kognitive. Dette begrunnes i at følelser var vanskelig å forstå og kontrollere uten den kunnskapen vi i dag besitter (Hjeltnes, 2015; Tallon, 2008).

Definisjoner på sjelesorg er hentet fra både norsk og internasjonalt sjelesorgsmiljø. Den første er en beskrivelse av sjelesorgens hovedanliggender av Leif Gunnar Engedal:

Sjelesorgens opphav og basis er den treenige Gud og hans gjerninger i verden. Den sjelesørgerske prosess sikter mot at de erfaringer som utgjør menneskets faktiske livsvirkelighet ("menneskets sjel") skal tydes, bearbeides og forvandles i møte med Guds skapende og forløsende gjerninger ("Guds hjerte"). Sjelesørgers primære oppgave er å være en tjener for og formidler av dette møtet. (Engedal, 2000, s 7)

Tor Johan Grevbo definerer sjelesorg på denne måten: "Kristen sjelesorg er – i en sosial og kirkelig kontekst – å gå et stykke vei med et udelte og egenartet medmenneske (eventuelt med flere samtidig) for å bane vei for å formidle tro, håp og kjærlighet" (Grevbo, 2006, s 508).

En australsk definisjon på sjelesorg er fritt oversatt: "Gi emosjonell støtte og åndelig omsorg ved å hjelpe mennesker til å få kontakt med deres egne indre og felleskapets ressurser" (The pastoral care, council of the ACT; 2017).

Felles for disse ulike definisjonene er at de beskriver en hjelpetjeneste som inkluderer relasjonen mellom Gud og menneske, i tillegg til at det ellers kan handle om hele livet, menneskets faktiske livsvirkelighet. Sjelesorg skal kunne gi emosjonell støtte og være med og bane vei for tro, håp og kjærlighet. I disse definisjonene vises det at følelser er viktig. Det er viktig for det livet som leves i relasjon til Gud, og det er en sentral del av hvordan mennesket fungerer ut fra et helhetlig menneskesyn.

Leif Gunnar Engedal sier treffende at "følelsene roper etter et nyansert og rikt utarbeidet språklig og symbolsk rom der de kan bearbeides og fortolkes" (Engedal, 2015, s 104). På mange måter er det det denne artikkelen forsetter å argumentere for. Her kan det være snakk om det liturgiske rom, men kanskje først og fremst i sjelesorgens rom.

Affektteori

Det finnes flere affektteorier, og forskningen på feltet er i utvikling. Hovedteorien i denne artikkelen er utarbeidet av Silvan Tomkins. Denne teorien er anerkjent og brukes i affektforskning ved psykologisk fakultet i Oslo (Monsen, 2007). Teorien beskriver hva som er affektens hensikt og oppgave, og Silvan Tomkins arbeid har bidratt betydelig til at følelsene har fått en viktig

plass i ny psykologisk teoridannelse (Monsen, 2007).

Avklaring av noen sentrale begreper

Affekter er de nevrologiske signalene som ubevisst kommer som reaksjon når et menneske reagerer. Når mennesket merker i kroppen hva som skjer, kaller vi det for **følelser**, og flere følelser sammen kalles **emosjoner** (Tomkins, 2008).

Affektbevissthet (AC) handler om i hvor stor grad et menneske kan beskrive sine affekter; en god bevissthet om alle affektene fører til affektintegrasjon (Solbakken, O. A.; Hansen, R. S.; Havik, O. E.; Monsen, J. T. 2011)

Affektintegrasjon (AI) defineres som grad av oppmerksomhet og toleranse for de medfødte affektene (Solbakken et al., 2010). Mer bestemt er det en betegnelse på hvor integrert affektene er hos personen når en situasjon inntreffer, hvor godt personen evner å bruke de forskjellige følelsene som oppstår til å navigere, oppleve, sortere, hente ut drivkraften i affektene til videre handling og valg. Det er forsket på at jo større affektintegrasjon et menneske innehar, desto bedre psykisk helse ser det ut som personen har. Igjen fører god psykisk helse til bedre fysisk helse. Sammenhengen mellom affektintegrasjon og god helse kan vi regne med er en global kunnskap, noe som gjelder alle mennesker (Solbakken, O. A.; Hansen, R. S.; Havik, O. E.; Monsen, J. T. 2011).

De medfødte affektene

Ulike teoretikere opererer med ulikt antall medfødte affekter. Silvan Tomkins og Jon Monsens arbeid regner Psykologisk institutt, UiO, med elleve ulike følelser (Solbakken, 2013). Caroll E. Izard er den som har laget en inndeling og gjort studier som viser når følelsene oppstår, og hvordan de kan tolkes (Izard, 1991). Denne oppstillingen kalles affektens fenomenologi (Solbakken, 2013). Litt forenklet er grunnfølelsene delt inn i fire kategorier hvor de første tre er de mer lette: Interesse, glede og ømhet; gruppe to handler mer om fiendtlighet: *Sinne, avsky og forakt*; de neste tre inntreffer når mennesket kjenner seg verdiløst: *s\Skyld, skam og misunnelse/sjalusi*, og til sist de affektene som kommer ved tap: *Frykt*

og *tristhet* (Solbakken, 2013; Izard, 1991).

De gylne tre affekter

Når en omtaler ”de gylne tre” affektene, kan en se hvordan de trer fram som viktige for livsutførelse på alle plan. Om noen av affektene hemmes, vil det få konsekvenser for opplevelse av liv og mulighet til å erfare sterkere (Solbakken, 2013).

Interesse er en følelse som setter i gang utprøving og utforskning, som drar en til utprøving og erfaring i det miljøet en befinner seg i (Solbakken, 2013).

Glede kommer av velvære, det som er behagelig og godt (ibid).

Ømhet er i utgangspunktet ikke med i grunnfølelsene. Samtidig ser den følelsen ut til å være avgjørende for vår mulighet til tilknytning, omsorg og tilhørighet. Den har noe å si for hvordan vi tilpasser oss i relasjoner. Ømhet er også med på å ønske nærhet og opprettholde nære relasjoner og varige forpliktelser ovenfor medmennesker (ibid).

Følelser ved fiendtlighet

Når mennesket ikke er fornøyd, kjenner seg truet eller moralsk indignert, finnes det flere følelser som gir signaler om dette;

Sinne er en reaksjon som kommer når vi blir urettferdig behandlet, opplever oss krenket eller hindres i noe som er verdifullt for oss (Solbakken, 2013).

Avsky springer ut av biologiske mekanismer for å unngå eller kvitte seg med giftige stoffer som vi spiser, som vi forventer forårsaker kvalme, brekning. Følelsen er trolig essensiell for vår overlevelse ved raskt å redusere aversjon mot og utstøtning av noe som er potensielt farlig (ibid).

Forakt knyttes til at en selv opplever seg overlegen sosialt eller moralsk. Vi kan se uttrykk for forakt fra denne når noen latterliggjøres eller blir sett ned på. Eller en kan se at noen forakter seg selv (Solbakken, 2013).

Følelser ved verdiløshet

Skam er knyttet til det å fremtre som inadekvat i egne eller andres øyne. Følelsen taler om tap av verdighet og respekt, sosialt nederlag og frem-

medgjøring (Solbakken, 2013).

Skyld er knyttet til det å gjøre noe man synes man ikke skulle, eller å unnlate å gjøre noe en mener en burde. Det som vekker skyld, bryter altså med hvordan vi ønsker å handle og oppføre oss moralsk (ibid).

Misunnelse/sjalusi er en følelse som kommer fram ved at en ikke kan få det en ønsker, eller ikke kan være med i et fellesskap en har hatt lyst til å delta i. En begjærer noe andre har (Solbakken, 2013).

Følelser ved ulike tap

Frykt kommer når en kjenner seg truet, eller en er redd for egen sikkerhet (Solbakken, 2013).

Tristhet kommer når en må skilles fra noen en er glad i, eller et tap av noe som har stor verdi for vedkommende. Eksempler er dødsfall av en nær person, tap av den andres kjærlighet, aktelse eller respekt. Når vi er triste, fører det til at vi søker trøst og omsorg (ibid).

Følelser er en viktig komponent i enhver relasjon; mennesker blir kjent med hverandre ved at følelser utspiller seg i samspill og samtale. Følelsene vekker gjenklang hos dem som samtaler med hverandre; empatien vokser, og de blir kjent for hverandre. Om vi ikke lytter til signalene eller følelsene, vil viktig informasjon gå tapt (Monsen, 2007). Vi lar det kognitive ta over, men følelsene vil fortsatt være der, og de kan skape uro i kroppen; de skaper spenninger, og i verste fall kan det føre til ulike sykdomsbilder og psykosomatiske lidelser (Stigler, 2015). Vi blir kjent med kroppen ved å tolke affektene og ved å lytte til de signalene affektene gir. Det blir kanskje lettere å sette grenser, eller gi annen adekvat respons i situasjonen, som for eksempel tilkjennegi hva vi liker, og hva vi ikke liker. Som voksne kan vi fortsette å bli kjent med følelsene våre i alle nyanser, og vi lærer oss å regulere dem selv. I terapi vil en terapeut kunne hjelpe til med å bli kjent med våre ulike reaksjoner, særlig ubevisste affekter og reaksjoner som det er vanskelig å få kontakt med.

Å romme følelser og øke toleransevinduet for sterke, og noen ganger vanskelige, følelser er en måte å øke affekttoleransen og dermed affektintegriteten på. Om flere øver seg på å tåle egne følelser og vet hva som er grunnen til at de reage-

rer som de gjør, kan det føre til bedre relasjoner og sunnere fellesskap. I tillegg er et rikt følelsesliv en mulighet for å kjenne sterkere på livet. På en måte kan man "trenes" til å oppleve livet sterkere og dypere (Parrot, 2014 & Monsen, 2007).

Aktuelle funn og analyse

Det er tre sentrale funn som skal presenteres: For det første finnes det ingen beskrivelse av medfødte affekter og mulige tolkninger av disse i de tre bøkene som er med i denne studien. Det neste funnet er en motstand mot at psykologi skal få en for sterk stemme i sjelesorg. Her følger også en diskusjon innenfor teologi i forhold til å gyldiggjøre menneskets erfaring i møte med teologiens "sannheter". Det siste funnet handler om normative føringer i teksten i forhold til betydningen av affekter.

Ingen beskrivelse av de ulike affektene

Til tross for bred forskning innenfor psykologi de siste årene på affektens sentrale plass, er ikke denne kunnskapen overført til pensum i sjelesorg (Izard, 2007; Monsen, 2007; Solbakken, 2013). Det finnes ingen beskrivelse av betydningen av affektbevissthet og god affektintegritet i noen av de tre bøkene i analysen. Funne handler mer om hvordan affekter og følelser omtales, hvilke holdninger og verdier forfatterne formidler i sin tekst i møte med affekter. Gjennomgående ellers representerer Stifoss-Hanssen et mer åpent perspektiv i sin tekst enn de andre to forfatterne.

Teologiens skepsis i møte med psykologi, og teologiens forrang for menneskets erfaringer

Det neste funnet er at bøkene gjenspeiler en diskusjon som handler om avgrensning mot psykologi og terapi i tillegg til utfordringen der menneskets erfaring kommer i konflikt med klassisk teologi. Bergem understreker det på denne måten: "Sjelesorg er ikke og må heller aldri utgi seg for å være en eller annen form for behandling eller terapi" (Bergem, 2011, s 16).

Stifoss-Hanssen får fram budskapet om hva som kan skje i en sjelesorgsrelasjon i forhold til en terapeutisk relasjon ved å sammenligne de to situasjonene.

I relasjonen oppstår det viktige følelser, ofte beskrevet som overføring, som stiller krav til terapeuten om å søke pasientens beste og kontrollere sine egne reaksjoner og behov. Det er vanskelig å se at sjelesorgrelasjonen skulle være forskjellig fra dette. (Stifoss-Hanssen, 2007, s 61)

Okkenhaug går inn i samtalen om faren ved psykologien i sjelesorg ved å vise til en biskop som skriver om sjelesorg på 1930-tallet.

Og i det hele for kirkens arbeide har lurt en fare, vi kan kalle psykologismens fare. Der har vært en sterk tendens til å overvurdere psykologien, til å gjøre teologi til psykologi, til å orientere sjelesorgen helt antroposentrisk, så vekten blev lagt på alt det menneskelige istedenfor på Guds gjerning. (Biskop Fjellbu, 1933 hos Okkenhaug, 2002, s 28)

Dualisme kjennetegnes tradisjonelt av en deling mellom kropp og sjel, ånd og materie.

I materialet kommer spenningen mellom teologi og psykologi til uttrykk ved at en av forfatterne unnskylder at psykologi og andre hjelpevitenskaper er brukt i sjelesorgsfaget. Hos Bergem kommer dette til uttrykk som her;

Noen vil muligens oppfatte det jeg her skriver, som en form for "psykosjelesorg" – og dermed som noe forkastelig. Ut fra min tro på at Guds gode omsorg ikke bare kommer til uttrykk gjennom bibelordet og sakramentene, men også gjennom "mennesker av god vilje" – uansett deres trossmessige ståsted – har jeg imidlertid frimodighet til å ta i bruk impulser fra mange ulike kanter når jeg utøver sjelesorg. Det som er avgjørende, er at ikke noe av det som skjer i sjelesorgrommet, strider mot det teologiske grunnlaget og den ekklesiologiske forankringen en kristen sjelesorgsamtale alltid må ha. (Bergem, 2011, s 100)

Som jeg nevnte over i forhold til affektintegritet, sier materialet mitt noe om at sjelesorg ikke primært skal føre til bedre helse. Bergem hevder blant annet:

Sjelesorg er ikke og må heller aldri utgi seg for å være en eller annen form for behandling eller terapi. Den tyske pastoralpsykologen Michael Klessmann (1943-) slår fast at "Den som sitter på den andre siden av bordet i den sjelesørgiske samtalen, er ingen pasient som skal rette seg etter bestemte anvisninger fra en lege." Det er altså ikke slik at en sjelesørg skal "gjøre noe med" konfidenten, slik

at denne – som en følge av behandling – skal bli ”bedre”. (Bergem, 2011, s 16)

Og Okkenhaug sier følgende;

Følelsene er våre. De er reelle. Men de kan vilde oss. Og sjelesørgeren kan hjelpe den enkelte så han eller hun ikke stoler på sine følelser, men på Guds løfter. Skal en lykkes med det, må en imidlertid først ha tatt følelsene på alvor. (Okkenhaug, 2002, s 105)

Her kan det synes som om Okkenhaug veileder sjelesørgeren til ikke å stole på følelsene sine, men stole på Guds løfter, noe som i teksten ikke er definert.

Et annet sted sier forfatteren at en må holde sammen to virkeligheter.

Siden Gud nettopp møter mennesker i deres konkrete livsvirkelighet, har all teologi også psykologiske implikasjoner. Derfor vil sjelesorgen holde fast i to virkeligheter, både gud-såpenbaringen og den menneskelige erfaring. (Okkenhaug, 2002, s 152)

Det er som teologen Berit Okkenhaug (1946–) sier:

”... dersom sjelesorgen ikke knytter en forbindelse fra erfaringen til teologien, forblir samtalen immanent, til stede i denne virkeligheten, men uten mulighet for å finne Gud, den hellige.”

Hvordan denne forbindelsen i hvert enkelt tilfelle skal skje, finnes det ikke noe fasitsvar på. Her kommer den kunstneriske friheten og kreativiteten inn i bildet for fullt (Bergem, 2011, s 34).

Her siterer Bergem Okkenhaug, i denne sammenheng for å ha en referanse for at det er mulig at Gud blir borte i sjelesorgsamtalen om en ikke knytter samtalen til teologisk praksis. Et spørsmål her er om et møte med sjelesørger og samtalen i seg selv kan utgjøre et gudsbevis. Det er gode grunner for å være tydelig på Guds tilstedeværelse overfor konfident. Samtidig er det en fare for reduksjonisme av Guds tilstedeværelse og inngripen om Gud skulle være avhengig av at vi uttalte noe spesielt for eksempel gjennom bønn, eller samtale for å forsikre oss om at Gud er tilstede i samtalen.

Å utøve sjelesorg er en krevende og slitsom oppgave. Noe av det som sliter, er at en sjelesørger til stadighet utsettes for ulike former

for krysspress. Ikke minst handler dette om at en sjelesørger etter min oppfatning kan sies å tjene to herrer. På den ene siden skal han eller hun tjene konfidenten, altså stille opp for den som søker sjelesorg. På den andre siden skal sjelesørgeren være en Guds tjener, altså formidle noe av Guds nærvær i verden. (Bergem, 2011, s 67)

Bergem sier her noe om et krysspress og det å tjene to herrer i sjelesorgsamtalen. Her blir fokuset på Guds tilstedeværelse i konfidenten borte.

Advarsler og føringer i møte med affekter/følelser

I flere eksempler er det en noe kritisk retorikk i møte med utfordrende følelser og overføringer. Okkenhaug formidler hva som kan skje, og at en skal være dreven sjelesørger før en går inn i lengre samtaleforløp. ”Men sjelesørgere må vokte seg så de ikke flykter. Verken fra sin egen eller fra konfidentens smerte” (Okkenhaug, 2002, s.75). Videre sier hun:

”... som jeg alt har understreket, vil rutinerne sjelesørgere måtte være spesielt forsiktige med langvarige og dyptgående sjelesorgsrelasjoner”. (Okkenhaug, 2002, s 81)

Bergem er i en annen tekst tydelig kritisk til teapeutiseringen av sjelesorgen:

For å sette det på spissen: Det blir viktigere å hjelpe konfidenten til å komme i kontakt med egne følelser enn med Gud, viktigere at vedkommende fikk realisere seg selv enn at vedkommende fikk hjelp til å avklare Guds vilje med sitt liv, viktigere å finne seg selv enn å finne sin plass i fellesskapet. (Bergem, 2006, s 172)

Hva om Gud taler til mennesket gjennom følelsene også? Da blir ikke dette en fare, men en mulighet og rikdom som kan utforskes sammen med sjelesørger og i relasjon til Gud.

Diskusjon

Hvorfor kunnskap om følelser i sjelesorg?

Jeg tror det er sammensatte begrunnelser for at det ikke er et pensum som dekker affekter i sjelesorg. Noe av begrunnelsen ligger i historien. Til ulike tider er affekter blitt sett på som utfordrende og vanskelige å forholde seg til. Det har

vært ulik grad av negativ bedømmelse og hvordan behandle følelser (Hjeltnes, 2013). De greske filosofene mente at følelsene skulle underordnes fornuften. De beskrev følelser som noe potensielt farlig og primitivt som skulle holdes under rasjonell og sosial kontroll (Hjeltnes, 2013). I middelalderen er det en av kirkefedrene som sammenfatter de viktigste menneskelige laster, og de blir kalt dødssynder. I denne "lastekatalogen" blir grunnaffektene sjalusi og sinne medregnet (Grevbo, 2006). I tillegg ble vellyst også kalt for dødssynd. Dette er ikke en grunnaffekt, men det er en sammensatt emosjon. Vellyst er en viktig del av menneskets følelsesliv. Dette viser at kirken tidlig i sjelesorgens historie velger å kalle grunnleggende medfødte livsyttringer for dødssynder. Kirken og samfunnet/kulturen har gjensidig påvirket hverandre gjennom historien, og kirken har ikke tatt et oppgjør med denne måten å tolke affekter på (Hjeltnes, 2013). I analysen kommer det fram at forfatterne Okkenhaug og Bergem er bekymret for at psykologi skal ha for sterk innflytelse i sjelesorg. Denne bekymringen kommer ikke så klart til uttrykk hos Stifoss-Hanssen.

Begrensende føringer i møte med affekter

Flere ganger ser en i materialet at det som har med affekter å gjøre, beskrives med reaksjoner som "pass på" – det formidles en slags frykt. Grunner til dette kan være at de er opptatt av at det ikke skal skje grenseoverskridende atferd, og at en skal være bevisst på at det kan være krevende å være sjelesørger i langvarige samtaleforløp. Ut fra dette skal sjelesørgeren være bevisst, og vite noe om hvor grensen for sin egen kompetanse går. Alt dette er viktig å legge vekt på for å forberede den som skal utøve sjelesorg. Samtidig er min egen erfaring at en må praktisere sjelesorg for å utvide sin kompetanse. Derfor blir det viktig at sjelesørgeren i denne sammenheng øver seg på affektbevissthet. Og som lærer i sjelesorg ønsker jeg ikke å formidle at noe er farlig, eller at samtalene raskt kan gå galt. Jeg vil heller være med å trygge den som vil utøve sjelesorg. Dette kan skje i prosesslæring hvor det legges vekt på at studentene blir kjent med og glad i affektene – også de vanskelige. Her kan det bli et mål at de som sjelesørgere oppøver seg større af-

fektintegritet. Som jeg skrev innledningsvis, defineres affektintegritet som grad av oppmerksomhet og toleranse for de medfødte affektene (Solbakken et al., 2010).

En teologi som underkjenner menneskelig erfaring

I bøkene til Bergem og Okkenhaug formidles det at sjelesorg ikke skal sammenlignes med psykologi, og det er viktig at sjelesorg ikke utgir seg for å være terapeutisk. Her kommer Stifoss-Hanssen med et annet innspill, nettopp at det er likheter mellom sjelesorg og terapi. Inkarnasjonsteologi handler om at Gud valgte å bli menneske. Slik sett kan vi regne med at Gud vet alt om menneskets indre liv. Vi er skapt slik fra begynnelsen av. Det at Gud ble menneske, er en essensiell del av kristen dogmatikk. I denne sammenheng har det betydning på den måten at Gud både har skapt mennesket, og også er menneske. Og ved Den hellige ånd vil Gud kunne fylle og omslutte mennesket.

Når jeg skal drøfte affektteoriens plass i forhold til sjelesorg, blir det naturlig å si noe om de teologiske strømninger som oppsto på 1900-tallet, og som formet synet på Gud og mennesket, og indirekte sjelesorg. En retning som sto sterkt i mellomkrigstiden, var dialektisk teologi, med kjente teologer som Karl Barth, Emil Brunner og Rudolf Bultmann som viktige representanter (Hegstad, 1992). Dette var en motreaksjon til erfaringsteologi og liberalteologi som hadde stått sterkt før første verdenskrig. Hegstad skriver at mens denne tidligere teologien var opptatt av å se sammenheng og kontinuitet mellom Gud og mennesket, og prøvde å finne en syntese mellom kulturen og religionen, lærte den dialektiske teologien et brudd:

I stedet for å ta sitt utgangspunkt i mennesket og menneskets verden ville denne teologi ta sitt utgangspunkt i Gud. Tanken om Guds transcendens betyr en veldig understrekning av Guds virkelighet som noe som ligger utenfor alle menneskelige muligheter. Denne enorme avstand mellom Gud og mennesker er ikke bare begrunnet i menneskets synd, men også i det at menneske er skapt. Der nyprotestantismen hadde tenkt syntese, tenkte den dialektiske teologi diastase og betonte den absolutte og uoverstigelige forskjell mellom Gud og menneske. (Hegstad, 1992, s 43)

Dette er et brudd, og med et tilbakeblikk ser det ut som en tilbakegang hvor det her vokser fram en teologi som ønsker et tydelig skille mellom Gud og menneske. Dette vil selvfølgelig ha implikasjoner for hvordan teologien og sjelesorgen tolker psykologi, og den kunnskap som erfaring og forskning utvikler i denne fasen. På samme tid utvikler Sigmund Freud og kretsen rundt ham psykoanalysen. Freud på sin side er negativ til religion og religionens påvirkning på menneske. Han mente at religion bare var et bedrag og en kompensasjon for manglende farskjærlighet (Follesø, 2006). Slik sett blir psykovitenskapene en trussel for kirken og teologien; psykologi og teologi står langt fra hverandre på midten av 1900-tallet.

Det kommer etter hvert motreaksjoner mot dialektisk teologi. Likevel har denne teologien skapt et brudd i forhold til synet på mennesket, som det har tatt tid å bygge "bro" over. Hegstad sier i sin doktoravhandling at det kom flere stemmer inn, blant annet om inkarnasjonens plass, i denne teologien:

Et annet ankepunkt overfor den dialektiske teologi var at den ikke tok inkarnasjonen tilstrekkelig på alvor. Ut fra et luthersk ståsted var det nødvendig å påpeke at åpenbaring og inkarnasjon ikke betyr noen negasjon av den menneskelige historie, men at Gud virkelig trer inn i vår virkelighet. (Hegstad, 1992, s 51)

I dag er inkarnasjonsteologi i betydning av Guds liv gjennom det skapte og gjennom menneskets erfaringer en teologi som er anerkjent.

Det synes som materialet spesielt fra Okkenhaug og Bergem i forhold til oppgavens tema gjenspeiler en samtale med leseren om hvor viktig det er å skille psykologi og teologi, terapi og sjelesorg. På den ene side bekrefter materialet mitt fra alle tre kildene hvor viktig psykologisk innsikt og kunnskap er for en sjelesørger. På den andre siden nevnes det i flere sammenhenger hvor viktig det er at ikke sjelesorg blir for nært knyttet til psykoterapi. Det er en frykt for at sjelesorgen av denne grunn skal miste sitt særegne fotfeste. Det argumenteres for at rommet må være stort nok for både konfidentens liv her og nå, med alt hva det innebærer, og konfidentens relasjon til Gud. Den dialektiske teologien formidler en Gud som er helt annerledes enn

mennesket, en Gud vi ikke kan relatere til å kjenne oss lik med. I den tradisjonen mister mennesket mulighet til å speile seg i Gud, og gudsrelasjonen kan på den måten ikke være en korrigerende relasjon slik jeg har nevnt før i oppgaven.

Dialektisk teologi kan danne et kunstig skille, mens jeg opplever at vi i sjelesorgsfaget utfordres til å se psykologisk kunnskap og teologisk kunnskap i sammenheng. Slik jeg forstår den kristne tro, er mennesket et uttrykk for Guds ypperste skaperverk. Mennesket fikk i oppdrag av Gud å innta verden og forvalte den. Det er forsket og publisert en stor mengde ny kunnskap om hvordan mennesket fungerer innenfor psykovitenskapene, og på den måten hvordan vi er skapt. Det gir sjelesorgsfaget en mulighet til å være oppdatert på relevant kunnskap, og la det berike og utvikle sjelesorgsfaget. Med bakgrunn i dette kan vi bli bedre samtalepartnere for mennesket. En ting er at sjelesørgere skal ha god kunnskap om menneskets gudsrelasjon, sentrale emner i teologi og hva det vil si å ha en sunn tro. Dette skal selvfølgelig ikke reduseres. I tillegg lærer vi i religionspsykologien at gudsbildet er menneskets indre representasjoner av hvem Gud er. Disse gudsbildene dannes tidlig i livet i forhold til de menneskene vi omgir oss med som omsorgsgivere (Rizzuto, 1979). Denne kunnskapen er viktig for sjelesorg da en vesentlig del av terapien handler om at mennesker rydder opp i utfordringer relatert til eget selvilde, omsorgsrelasjoner og foreldrebilder. Slik sett er svært mye av den kunnskapen som psykologi som fag har utviklet i sin fagtradisjon, vesentlig viktig å undervise til sjelesørgere. Sjelesørgere arbeider mye med sunn og usunn tro, vanskelige gudsbilder som har utviklet seg i familier og miljøer som ikke har vært gode for personen.

Psykologisk innsikt tar ikke plassen fra sjelesorg. Jeg tror heller at sjelesorg kan utvikle seg i en usunn retning om den ikke inkluderer anerkjent forskning fra psykologi og annen relevant vitenskap. Slik vil sjelesorgsfagets bidrag være å koble dette til kunnskap om Gud og gudsbilder, og hjelpe mennesker til å utvikle en sunn tro (ibid). Psykologi er viktig også for sunn teologi. Menneskets erfaring påvirker teologien, og Guds åpenbaring i mennesket påvirker psykolo-

gien.

Terapier har som målsetting å hjelpe mennesker med deres psykiske helse, og ofte hjelper mennesket helhetlig biopsykososialt (La Cour, 2017, forelesningsnotat), mens sjelesorgen dypest sett ikke kan begrunnes ut fra at det er godt for helsen. Sjelesorgen vil bidra til å åpne det landskapet for mennesker hvor kirkenes budskap om Guds nåde og tilgivelse kan blitt tatt imot. Det kan virke frigjørende og være sunt også for helsen. "Likevel kan ikke troen fremstå som et slags 'terapeutisk Gudsbevis'" (Arborelius 1990:8). "Vi tror ikke på Gud fordi det skal gi oss bedre helse" (Okkenhaug, s 153). Samtidig kan resultatet av en tro på Gud være en bedre helse (Koenig, 2012), og sjelesorg kan gi terapeutisk effekt. Det primære er imidlertid at Gud kaller mennesket til relasjon med seg og det verdensvide fellesskapet av troende, som kirken er.

Noen konkluderende tanker

Med bakgrunn i denne studien kan det hevdes at det bør prioriteres å undervise om affekter der det undervises i sjelesorg, affektens både betydning og relevans. Denne undervisningen bør være prosessorientert slik at studentene får øve seg i praksis. Videre er det viktig å se affektens plass i sammenheng med teori om tilknytning og hvordan dette henger sammen.

Det har kommet noen artikler i norsk sjelesorgssammenheng etter 2015, så temaet begynner å få mer plass. Jeg ønsker med dette å bidra til at den faglige samtalen som bevisstgjør betydningen av sjelesørgerens egen affektintegritet og trygghet i møte med affekter, utvikler seg videre. Kunnskap om affektbevissthet og affektintegritet kan ha stor betydning både i sjelesorgens rom og som bakgrunnskunnskap i forberedelse av forkynnelse.

Videre er det sentralt å begrunne psykologisk kunnskap teologisk, slik at en viser studenten sammenheng mellom hvordan teologiske og psykologiske teorier beskriver mennesket. Dette kan også gi et sannere bilde og bidra til å styrke gudstroen. På denne måten kan en redusere avstanden mellom teologi og psykologi. Sjelesorg er helt avhengig av god psykologisk kunnskap for å utrette kvalifisert sjelesorg. Det handler om å anerkjenne menneskelig erfaring. Gud kom-

muniserer med mennesket gjennom affekter og det indre liv.

Det at affektene i mitt materiale ofte blir formidlet med et slags "fareskilt", kan gjøre at sjelesørgeren ikke får øve seg på å bli trygg på følelser verken hos seg selv eller i neste omgang hos konfident. Derfor kan en åpen trygg holdning og positiv nysgjerrighet være praksiser vi innarbeider i møte med affekter i sjelesorg. Dette vil hjelpe både sjelesørger og konfident til å ha tillit til at affektene har sin naturlige plass, at de signaliserer noe. Alle affekter, også de vanskelige, er budbringere som kan lyttes til og åpnes opp for, for så å forsøke å tolke hva de vil si den enkelte.

Referanser

- Bergem, Anders, (2011) *Som epler av gull, En bok om kristen sjelesorg*, Bind 2, Oslo: Kolofon forlag.
- Engedal, Leif Gunnar, (2000) Guds hjerte og menneskets sjel, Momenter til analyse av sjelesorgens teologiske og dynamiske egenart, *Koinonia*, (1), 7–26.
- Engedal, Leif Gunnar, (2004) Utvikling av sjelesørgerisk kompetanse, Refleksjoner og perspektiver, *Tidsskrift for sjelesorg*, (2), 84–95.
- Engedal, Leif Gunnar, (2015) Fra fortvilelsens skrik til ekstasens jubel. Følelsens plass i den religiøse erfaringen, *Tidsskrift for sjelesorg*, (2), 92–105.
- Follesø, Gry Stålsett i Henriksen (Red.), 2006, *Tro, 13 essays om tro*, Oslo: Kom forlag.
- Grevbo, Tor – Johan, (2006), *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgeriske landskap – historisk og aktuelt*. Oslo: Luther forlag.
- Hegstad, Harald, (2015). *Gud, verden og håpet. Innføring i kristen dogmatikk*. Oslo: Luther forlag.
- Hegstad, Harald (1992). *Trancendens og inkarnasjon. Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi (Doktorgradsavhandling)*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Hjeltnes, Aslak (2014). Powerpoint presentasjon, Modum Bad-konferansen, Oslo.
- Hjeltnes, Aslak, (2013) Fornuft og følelser i psykoterapiens historie, *Tidsskrift for norsk psykologforening*, Vol 50, nummer 8, s.822 – 828 Izard, C.E. (1991). *The psychology of emotions*. New York, Plenum Press.
- Izard, C.E. (2007). Basic emotions, natural kinds, emotion schemas, and a new paradigm. *Perspectives on Psychological Science*, 2, s 260–280.
- Koenig, H.G.; King, D.E.; Carson V.B., (2012), *Handbook of Religion and Health*, New York: Oxford university press.
- Mariénfeld, W. (1976). Schulbuchanalyse und Schulbuchrevision: Zur Methodenproblematik. I: *Internationales Jahrbuch für Geschichte- und Geographie-Unterricht. Band XVII*. Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung, Braunschweig: 47–58.
- Moesgaard, Henrik (2011). *Skolens fremstillinger av 1814 i norske lærebøker 1945–2010*. Universitetet i Oslo. Hentet 16.01.2013 fra: https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23329/Skolens_1814.pdf?sequence=4
- Monsen, J.T., D.E. Eilertsen, T. Melgårs & P. Ødegård (1996) Affects And Affect consciousness. Initial Experience with the assessment of Affect Integration. *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 5, 23–249.
- Monsen, J.T., T. Odland, A. Faugli, E. Daae & D.E. Ellertsen

- (1995) Personality Disorders: Changes after intense Psychotherapy Focusing on Affect Consciousness *Psychotherapy research*, 5, 33–48.
- Monsen, J. T. (2007) *Vitalitet, Psykiske Forstyrrelser og Psykoterapi*, Utdrag fra klinisk psykologi, Oslo: Tano.
- Monsen, J.T., (2013) *Psykoterapi, store endringer skjer i små øyeblikk* (videoklipp). Universitet i Oslo hentet fra <http://www.sv.uio.no/psi/tjenester/kunnskapsressurser/psykologilunsj.html>.
- Okkenhaug, Berit, (2002). *Når jeg ser ditt ansikt*. Oslo: Verbum.
- Parrot, Gerrod W., (2014), Feeling, Function, and the Place of Negative Emotions in a Happy Life, I: Parrot, Gerrod W., *The Positive Side of Negative Emotions* (237–296), New York: The Guilford Press.
- Rizzuto, Ana-Maria, (1979). *The birth of a living God*, Chicago: University of Chicago Press.
- Solbakken, Ole André, (2013) *Arbeid med følelser – integrerende element i psykoterapi i: Hartmann, Ellen J. (red), God psykoterapi*, (s 142–171). Oslo: Pax.
- Solbakken, O. A., Hansen, R. S., Havik, O. E., & Monsen, J. T. (2012). Affect integration as a predictor of change: Affect consciousness and treatment response in open-ended psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 22, 656–672.
- Solbakken, O. A.; Hansen, R. S.; Havik, O. E.; Monsen, J. T. (2011). The assessment of affect integration: validation of the affect consciousness construct. *Journal of Personality Assessment* 93 (3): 257–265.
- Solbakken, O.A., Hansen, R. S., & Monsen, J. T. (2011). Affect integration and reflective function; clarification of central conceptual issues. *Psychotherapy Research*, 21, 482–496.
- Stiegler, Jan Reidar (2015). *Emosjonsfokusert terapi. Å forstå og forandre følelser*. Oslo: Gyldendal akademiske.
- Stifoss–Hanssen, Hans i Bunkholt, Marit(red.), (2007) *Møtet med den andre, tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Oslo: Det praktisk teologiske seminar.
- Stålsett, G (2014) *Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro, Objektrelasjonsteori og selvpsykologi*. I: L.J. Danbolt, L.G. Engedal, H. Stifoss-Hanssen, K. Hestad & L. Lien, *Religionspsykologi*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- The Pastoral Care, Council of the ACT, (2018) hentet fra <http://www.pastoralcareact.org/pastoral.html>.
- Tomkins, S.S. (2008) *Affect Imagery Consciousness, The complete edition*. Volume I and II, New York: Springer Publishing Company.
- Tomkins, S.S., & Izard, C. E. (1966). *Affect, cognition, and personality: Empirical studies*. London: Tavistock.
- Ulstein, Gunn – Ingrid, (2010). *Når følelser gjør vondt: En studie av affektintegrering hos pasienter med somatoform smertelidelse*, (Hovedoppgave). Hentet fra DUO, ved UiO, 09.04.2015: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-26057>.

Frie og villige?

Ansatte som frivillighetsledere i Den norske kirke



ARILD SPORSHEIM
KYRKJEVERJE /
DAGLEG LEIAR, SYKKYLVEN
KYRKJELEGE FELLESRÅD
kyrkjeverje@sykkylven.kyrkja.no



STEPHEN SIRRIS
HØGSKOLELEKTOR /
PH.D.-STIPENDIAT, VID OSLO
stephen.sirris@vid.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelens formål er å undersøke hvordan kirkelig ansatte leder menighetens frivillige. Studiens empiriske materiale er gruppeintervjuer med tre menighetsstaber i Den norske kirke. Teoretisk tar artikkelen utgangspunkt i en verdibasert og praksisorientert modell for frivillighetsledelse. Undersøkelsen viser at de ansatte viser god innsikt i frivillighetens særpreg og identifiserer seg som frivillighetsledere drevet av to kjerneverdier: Bygge menighet og inkludere i medarbeiderskap. Verdiene realiseres gjennom flere ledelsesformer hvor ansatte utøver faglig ansvar i relasjon og samhandling med frivillige. Likevel erkjennes mangelen av et helhetlig og systematisk frivillighetsarbeid i menighetene hvor styrings- og organiseringsdimensjonen synes svakt utviklet. Rekrutteringsarbeidet gis større fokus enn oppfølgingsarbeidet. Det er ulike spenninger i frivilligheten, som balanseres i ordparene verdirasjonell og formålsrasjonell, liberal og kontekstuell, kontinuerlig og prosjektbasert. Avslutningsvis påpeker vi utfordringer og praktiske implikasjoner.

1 Innledning

Frivillighet har dype røtter i det norske samfunnet (Lorentzen, 2007). Frivillighetstradisjonene i Den norske kirke følger av kirkens samarbeid med de kristne organisasjonene, samt lekfolkets lokale menighetsengasjement. Frivillighet får nå fornyet oppmerksomhet av særskilte grunner. Statskirkeordningen opphørte gjennom grunnlovsendringene i 2012. Det plasserer kirken tydeligere som frivillig organisasjon i ideell sektor. Videre forutsetter nyere kirkelige reformer økt involvering av frivillige. Kirken er landets største medlemsorganisasjon, men genererer under 1000 frivillige årsverk mot 23.000 i idretten. Det innebærer 0,1 frivillig årsverk pr. sysselsatt årsverk, vesentlig lavere andel enn idretten. I motsetning til kirken driver idrettsorganisasjo-

nene utstrakt opplæring som hever frivilliges kompetanse og skaper bånd mellom dem og organisasjonen (Frøtheim, 2014). Sammenligninger mellom organisasjoner bør gjøres med forbehold siden mangfold er selve kjennetegnet ved ideell sektor. Derfor understreker Anheier (2005) at ledelse best forstås i den organisatoriske kontekst den utøves. Gitt organisasjonsforskjeller er også ledelsespraksiser tilsvarende varierte og kontekstuelle betinget. Før vi beskriver kirkelig frivillighetsledelse, redegjør vi først for særtrekk ved kirkelig frivillighet.

Frivillig medarbeider er "en person, som fritt velger at gjøre en ulønnet indsats, der kommer andre enn vedkommende selv og hendes eller hans familie til gode" (Habermann, 2007:43). *Frivillig arbeid* eller *innsats* er ulønnet arbeid or-

ganisert i en frivillig sammenslutning, ikke spontan hjelpsomhet (ibid:43). Frivillighet er sentral innenfor ideell sektor og karakteristisk for religiøse organisasjoner (Anheier, 2005). Frivillige medarbeiderne utgjør i praksis en bærebjelke i menighetslivet. Mange av kirkens aktiviteter, unntatt lovpålagte oppgaver som gravferd og vigslar, er avhengige av frivillighet. Dessuten har frivilligheten i kristne organisasjoner et normativt teologisk fundament. Bibelen skildrer metaforisk det kristne fellesskapet (Ef 4,16). Alle kirkens medlemmer har fått en oppgave i fellesskapet (1 Kor 12). Hegstad (2009) omtaler folkekirke og trosfellesskap som delvis motsetningsfylte kirkesyn med ulike teologiske fortolkninger og strategier. Perspektivene får følger for frivillighet idet spenningene forenklet står mellom å inkludere i kirkelig aktivitets- og gudstjenestefellesskap og å vedlikeholde en allmenn tilhørighet til folkekirken.

I denne kompleksiteten skal lokalkirken tilstrebe "å frigjøre og utruste de ressursene som finnes blant folk flest i lokalsamfunnene og i de frivillige organisasjonene. Alle kan bidra!" (Kirkerådet og KA 2011:33) Dette involveringsidealet er del av demokratiserende strømninger som brukermedvirkning, medbestemmelse og rettighetstenkning (Lorentzen 2007). Delaktighetsparadigmet er nedfelt i offentlige dokumenter som viser behovet for frivillighetsledelse:

Deltakelse i frivillig arbeid skjer imidlertid ikke av seg selv, men må fremelskes, dyrkes og vedlikeholdes gjennom systematisk rekruttering, organisering, koordinering, opplæring, motivasjon og veiledning (Stortingsmelding 29, 2012-2013:66).

Applisert på kirken verken kan og bør dens arbeid ivaretas utelukkende av ansatte. En hovedtilnærming til frivillighet er hvorvidt ansatte setter frivillige til ferdigdefinerte oppgaver eller søker å veilede frivillige til selv å finne sin tjeneste. Kirkeansatte er spesialiserte fagpersoner med profesjonsidentitet, verdier og standarder. Ledelse og frivillighet har ingen sentral plass i profesjonsutdanninger generelt. Likevel foreskriver tjenesteordningene at diakon, kantor og kateket har "medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere". Kirken spesifiserer ikke hvordan ansvaret skal ivaretas; det ut-

formes lokalt.

Det er altså klare normative forventninger til kirkeansatte som frivillighetsledere, men hvordan frivillighetsledelsen praktiseres, er lite studert. Casestudier som gir innblikk i praksis, er derfor særlig verdifulle. Eksempelvis undersøkte Steensnæs (2015) kirkefrivilliges motivasjon og fant at frivillige etterlyser kirkeansatte som tilrettelegger og inspirerer framfor å initiere strukturer. Mens frivillighetsforskningen hovedsakelig tar utgangspunkt i de frivilliges perspektiv, studerer vi frivillighetslederne. Fretheim, Mogstad og Lorentzen (2016) anla sosiologiske, pedagogiske og teologiske perspektiver på organisering av trosopplæringstiltak. Vår studie gir derimot et ledelsesfaglig blikk på den menigheters kontinuerlige frivillighet. Artikkelen bidrar empirisk ved å frembringe kunnskap om hvordan kirkelig ansatte forstår og utøver frivillighetsledelse. Den besvarer problemstillingen: *Hvordan leder kirkelig ansatte frivillige i menigheten?*

2 Teoretiske perspektiver

2.1 Frivillighet i endring

I et større perspektiv er hele frivillighetsfeltet i endring fra en kollektiv til en individualistisk tilnærming (Wollebæk, Sætrang, & Fladmoe, 2015). Individuelle tilpasninger og krav avklares før man deltar med frivillig innsats. Frivillige søker samsvar mellom egne interesser og behov og organisasjonens. Lang og tro tjeneste byttes ut med punktuelt og kortvarig engasjement, som foreldres oppfølging av egne barn i aktiviteter. Mange organisasjoner sliter med høy turnover blant de frivillige. Sannsynligheten for å avslutte engasjementet er størst det første året. Selv med høy motivasjon og stabilt antall frivillige skaper utskiftninger diskontinuitet. Denne "nye frivilligheten" erfares som gjennomtrekk av frivillige og mindre stabilitet. Medlemsdemokratiet svekkes generelt i det norske organisasjonssamfunnet. Det man før "bare gjorde", erstattes i større grad av organisert frivillighet (Wollebæk et al., 2015). Videre stiller myndighetene større krav til kvalitet og rapportering, eksempelvis i kirkens trosopplæringsarbeid. Den administrative dreiningen gjør ansatte mer sentrale i organisasjonene. Frivillige må forholde

seg til profesjonelle ledere. Flere ansatte og profesjonalisering resulterer i større bredde av frivillighet, men kan også hemme eller erstatte dyperer former for frivillig engasjement (Lorentzen, 2007).

2.2 Frivillighetsledelse

Den allmenne ledelseslitteraturen har ingen omforent ledelsesdefinisjon. Likevel er det konsensus om ledelse som spesiell atferd som påvirker andre for å nå felles mål (Yukl, 2013). Ledere har ansvar for andres arbeid og for hvorvidt organisasjoner lykkes. Ledelseslitteraturen omhandler hovedsakelig arbeidsgiver-/arbeidstakerforholdet som er lovmessig regulert av plikter og rettigheter og farget av formelle og instrumentelle betingelser i en hierarkisk struktur.

Forskningen på frivillighetsledelse, hvilken type ledelse som egner seg overfor frivillige, har mindre omfang. Frivillighetsledelse er ikke et enhetlig felt, men fragmentert. Det skyldes mangfoldet og variasjonsrikdommen i ideell sektor, samt ledelsesforskningens arbeidslivsorientering (Hernes, 2002). Allmenne ledelsesteorier brukes i frivillighetsledelse, men krever tilpasninger for å matche den aktuelle organisasjonskonteksten (Ulstein, 1998). Videre er frivillighetsforskningen opptatt av frivilliges motivasjon framfor ledelsesperspektiver. Gjennom motivasjonsteorier har man undersøkt hvorfor frivillige starter, fortsetter eller avslutter sitt engasjement. Dagens frivillige er ressurssterke mennesker som ofte vil være mer enn medhjelpere. En positiv sammenheng er påvist mellom autonom motivasjon og høy innsats hos frivillige (Wollebæk et al., 2015). En vesentlig lederoppgave blir å tilrettelegge for frivillige, oppfordre til initiativ og gi konstruktive tilbakemeldinger. Motivasjonsforskningen indikerer at frivillighetsledere bør kartlegge frivilliges motivasjon og fleksibilitet for å utøve hensiktsmessig ledelse (Sirris, 2015).

I menigheter er det tendens til større innsats på rekruttering enn oppfølging av frivillige (Steensnæs, 2015). Fretheim (2014:130) finner at frivillighet er lite organisert og at frivillige krever "tydelig ledelse og struktur; følgelig trenger det frivillige arbeidet rammer og noen som tar ansvaret". Dette relateres til en svakt utviklet hel-

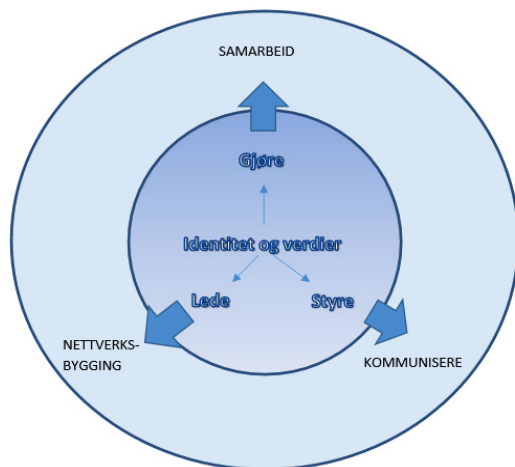
hetlig tenkning om og strategi for hvordan en skaper, ivaretar og forvalter frivillig engasjementet. Sentralkirkelige organer anbefaler slikt strategiarbeid (Kirkerådet & KA, 2011). Kirkeansatte er gjennom sine stillinger i en nøkkelposisjon til å bidra. Med ansatte frivillighetsledere blir frivillig innsats mer systematisk og genererer flere og mer motiverte frivillige (Angell & Kristoffersen, 2005; Wollebæk et al., 2015).

Oppsummert viser litteraturgjennomgangen at både normative og deskriptive perspektiver anlegges på frivillighetsfeltet. Frivillighet framstår som en felles samfunnsmessig og kirkelig kjerneverdi. Fra sentralkirkelig hold formidles budskapet om at frivillige er avgjørende for kirkeens oppdrag, og at ansatte har et særlig ansvar for bygge frivilligheten. Tilrettelegging for frivillighet gjennom involvering, deltakelse og medarbeiderskap en av menighetens primæroppgaver.

2.2 En modell for frivillighetsledelse

Hvordan kirkeansatte kan utøve frivillighetsledelse, drøftes i en teoretisk modell utarbeidet av Stephen Sirris (2015). Modellen er en "syntese av to distinkte tradisjoner innen ledelsesfaget, én verdibasert og én praksisorientert" (ibid:1). Modellen relevant fordi den er innrettet mot kirkelig frivillighet samtidig som den knytter an til etablert ledelsesfaglig teori. Modellen trenger imidlertid empirisk utforskning, noe denne artikkelen bidrar til gjennom å studere hvordan frivillighetsledelse utøves og forstås i praksis.

Figur 1: Modell for frivillighetsledelse (Sirris 2015)



Modellens innerste sirkel viser ledelse internt i organisasjonen mens den ytterste sirkelen visualiserer ledelsesdimensjonene eksternt i samhandling med omgivelsene. Vår studie omhandler ledelse internt i menigheten. Modellens første søyle, identitetsutvikling og verdibevissthet, har bakgrunn i institusjonell ledelse (Selznick, 1957). En organisasjon blir institusjonalisert ved å bli verdiladet. Lederoppgaven i religiøse organisasjoner er å artikulere virksomhetens formål og identitet. Verdier forstås som mentale kart og preferanser som styrer holdninger og atferd (Kirkhaug, 2013). Denne identitetsutviklingen og verdibevisstheten antar vi er relevant for hvordan kirkeansatte leder frivillige. Modellens andre søyle er managerial work-tradisjonen basert på empiriske observasjonsstudier av lederatferd. Ledere arbeider på tre nivåer: Informasjonsnivået, ledelsesnivået og handlingsnivået (Mintzberg, 2009). Mintzbergs teori utgjør modellens praksisorienterte premiss, relevant for samspillet mellom ansatte og frivillige. Mens Mintzbergs teori framstår deskriptiv, er Selznicks teori normativ. Teorienes nedslag i modellen er i de fire ledelsesdimensjonene: *Å drive identitetsutvikling og skape verdibevissthet, å styre eller administrere, å lede eller mobilisere, og å gjøre.*

2.2.1 Drive identitetsutvikling og skape verdibevissthet

Denne ledelsesdimensjonen er det konstituerende og normative elementet i frivillighetsledelse, som gjennomsyrer de øvrige ledelsesdimensjonene slik at organisasjonen kan fungere etter sitt formål (Sirris, 2015:9). Felles verdier gir retning og skaper tillit som muliggjør samspill. Lederes hovedoppgave er å appellere og bevisstgjøre virksomhetens formål eller misjon. Gjennom et bevisst og proaktivt verdi- og identitetsutviklingsarbeid motiveres organisatoriske handlinger og avgjørelser basert på ønskede verdier. Med grunnlag i denne ideologiske eller teologiske dimensjonen er ledelsesdimensjonen sentral i kirkelig arbeid.

2.2.2 Styre eller administrere

Denne dimensjonen utfordrer frivillighetens egenart og særpreg ettersom styring primært tilhører arbeidslivssfæren. Frivilligheten har ek-

sempler på skriftliggjorte avtaler som kompenserende tiltak i mangel av styringsrett, men det finnes få sanksjonsmuligheter. Lederens styring av frivillige skjer "i form av innflytelse og retning for mål og oppgaver ved å allokere ressurser, strukturere og delegere oppgaver" (Sirris, 2015:10). Mintzberg (2009:52) fremhever informasjon som sentralt styringsverktøy som utgjør kontroll av arbeidet. Det synes som om god og fungerende frivillighetsledelse inneholder styringselementer gjennom koordinering og administrasjon.

2.2.3 Lede eller mobilisere

I denne ledelsesdimensjonen foregår ledelse i relasjonen mellom leder og frivillige. Kirken er gjennomsyret av relasjonelle møtepunkter. Frivillighetsledelse forstås som å bygge og vedlikeholde relasjoner gjennom å motivere til frivillig innsats. Ledelse som mobilisering står derfor i spenningsforhold til styring. Gjennom dialog bygger frivillighetslederen relasjoner og nettverk for å motivere de frivillige medarbeiderne til ønsket atferd. Lederen kommer da tettere på frivillige enn ved styring og blir avhengig av tillit og legitimitet for å lykkes. Frivillighetslederen forstås som støttespiller som tilrettelegger for frihet og trygghet og vedlikeholder motivasjonen slik at frivilligheten ikke blir rutinemessig eller plikt.

2.2.4 Gjøre

I den fjerde og siste ledelsesdimensjonen kommer frivillighetslederen enda nærmere frivillighetsarbeidet. Ledelse skjer her på handlingsnivået. Lederen har god kjennskap til det operative planet, grasrotnivået, og er gjerne tett på og delaktig i det som skal gjøres.

Oppsummert er en mulig svakhet ved modellen at den ikke viser noe styrke- eller mengdeforhold mellom ledelsesdimensjonene. Samtidig sikrer dette dynamikk og anvendelighet. Ledere bør ikke favorisere noen av ledelsesdimensjonene. De fleste ledere tiltrekkes av ett plan, men over tid bør man tilstrebe en balanse ved å utøve lederatferd på alle disse planene (Mintzberg, 2009). Analytisk er det svært vanlig å bruke modeller som skisserer til dels skarpe skiller mellom ulike definisjoner. Men i praksis flyter

disse ofte over i hverandre, og det er vanskelig å skille mellom dem. Med bakgrunn i våre antakelser og beskrivelser av feltet er denne modellen relevant for utforskning i møte med empiri. Modellen er idealtypisk, men evner også å sammenholde ledelsesdimensjoner.

3 Metodologi

Hensikten med studien er undersøke hvordan kirkelig ansatte leder menighetens frivillige, sett gjennom ansattes perspektiver. Vi vurderte en kvalitativ og utforskende tilnæringsmåte som hensiktsmessig fordi temaet er lite utforsket. Gruppeintervju ble valgt for å få menighetsstaben i tale, framfor fagpersoner eller yrkesgrupper hver for seg. Fordelen med gruppeintervju er nyanserikdom. En ulempe er at dominerende synspunkter fremmes mens avvikende synspunkter tilbakeholdes. Det kan motvirkes ved at forskerne leder diskusjonen og oppmuntrer alle til deltakelse.

Utvalget hadde bakgrunn i problemstillingens angivelse av analyseenhet. Den norske kirke har 1215 sokn med egne eller felles menighetsstaber som var valgbare for studien. Vårt anliggende var å utforske menigheter med rykte for godt frivillighetsarbeid; derfor foretok vi en strategisk utvelgelse. Vi valgte å begrense undersøkelsen til to bispedømmer i ulike landsdeler, hvor vi kontaktet rådgiver ved bispedømmekontorene. Vi innhentet anbefalinger på til sammen seks menigheter innenfor forskjellige prostier. Vi an-

tok at ikke alle ville delta. Forespørselsbrev ble tilsendt prost og kirkeverger i prostiene. Tre steder samtykket de og menighetene til deltakelse.

Menighetsstabene varierte i antall gitt soknets størrelse og medlemstall. I alle gruppeintervjuene var sokneprest, kateket, kantor og diakon representert, mens i menighet 2 deltok dessuten daglig leder og trosopplæringsleder. Alle tre menighetene oppgir 200–300 frivillige, er kjent for høyt aktivitetsnivå og ligger i sentrale strøk. Funnene kan ha relevans og overførbarhet til lignende kontekster.

Vi utarbeidet en semistrukturert intervjuguide med åpne spørsmål om menighetsfrivillighet, samt ansattes roller og relasjoner overfor frivillige. Intervjuguiden stimulerte til fyldige beskrivelser av hva ansatte gjør når de mener å lede frivillige. Intervjuene ble gjort ved menighetskontorene i tilknytning til stabsmøter, varte gjennomsnittlig 85 minutter, ble tatt opp på bånd og transkribert verbatim. Transkripsjonene var på totalt 90 sider. Alle intervjuene var ledige refleksjonssamtaler omkring ansattes forståelser og erfaringer av arbeidet med frivilligheten. Vi opplevde informantene som åpne i sine refleksjoner og dialoger. Informantene framsto som troverdige, og gruppeintervjuene ga informantene anledning til å korrigere og nyansere hverandre. Vi omtaler menighetsstabene samlet, gitt vår interesse for mønstre og sammenhenger i materialet.

Analysen var grunnleggende induktiv gjen-

Tabell 1: *Menighetsstabene*

Menighet	1	2	3
Medlemmer	5.000	10.000	10.000
Intervjupersoner	4 kvinner	6 kvinner	3 menn, 1 kvinne
Alder (gjennomsnitt)	34–68 (51)	28–53 (41)	36–65 (56)
Ansiennitet (gjennomsnitt)	1–9 (5)	1–13 (5)	10–30 (16)
Yrkesgrupper	Prest, kantor, diakon, kateket		
Menighetsdemografi	Drabantby, sentrale Østland	Bygd, Østland	Tettsted, Vestland

nom bruk av åpen koding. Utgangspunktet var konvensjonell innholdsanalyse. Intervjuene ble grundig gjennomlest, og meningsbærende enheter ble identifisert, kodet og sortert. I analyseprosessen vandret vi mellom delene og helheten i teksten for å oppnå dypere forståelse. Analysen samsvarer med studiens hermeneutiske preg med utgangspunkt i informantenes erfaringer og påviser hvordan ansatte operasjonaliserer og konkret utøver frivillighetsledelse. Vi beskriver disse ledelsesformene gjennom særskilte verb som uttrykker ledelsespraksisene. Disse strukturerer analysen. Studien er gjennomført i tråd med etiske retningslinjer om informert samtykke, anonymitet og konfidensialitet. I en internettbasert meldeplikttest ved Norsk senter for forskningsdata ble prosjektet funnet ikke meldepliktig.

4 Funn

4.1 Bygge fellesskap

Menighetsstabene knyttet frivillighet til ulike nyanser av fellesskap. Menigheten som verdifellesskap ble fremholdt som felles arena uavhengig av forskjeller og kategoriene ansatt eller frivillig: "Det skal jo være et fellesskap av døpte og andre interesserte. Ellers er det ingen menighet." Fellesskapet utgjorde den større rammen rundt mangfoldige aktiviteter og interesser. Stabens oppgave var "å opprettholde fellesskapet":

At vi rett og slett holder fellesskapet oppe; at vi er et fellesskap. Frivillige har en tjeneste. De er viktige for oss og for Gud. Sammen utfører vi et oppdrag som Bibelen beskriver. Uten det vet vi at kirken ikke kan eksistere.

Sammen med denne teologiske begrunnelsen av fellesskapet i samsvar med kirkens føringer (Kirkerådet & KA, 2011) fordres aktiv innsats fra kirkeansatte. Å verne og utvikle fellesskap framsto som grunnleggende intensjon eller særpreg ved menighetsstabene: "Når vi er sammen, er vi menighet på sitt beste – ikke kun for å få ting gjort, men for å gjøre ting sammen og dermed bygge menighet. Det har egenverdi." Dette peker bort fra en instrumentell funksjon med frivillighet som middel. Spenningen mellom Webers velkjente begreper verdirasjonalitet og formålsrasjonalitet uttrykkes dermed i materialet. Verdifellesskap er veldokumentert i frivillighets-

forskningen, uttrykker altruisme og sameksisterer med individualistiske og egennyttige motiver, "den nye frivilligheten" (Habermann 2007).

Ulike motiver for deltakelse i fellesskapet ble understreket: "Det gir fellesskap annerledes og utover idrettslaget – en åndelig dimensjon, en trosdimensjon." Slik ble organisasjonsidentiteten fremhevet (Selznick, 1957). Betydningen av medarbeideropplevelse og eieransvar ble understreket: "Vi kunne ikke ha greid oss uten frivillige av økonomiske grunner, men viktigst er opplevelsen av at dette er vi sammen om; dette har vi et felles ansvar for." Ved å inkludere frivillige tas de ikke som en selvfølge, men de vises respekt når ansatte gjør en god jobb. Menighetsstabene var tydelige i ønsket om at frivillige skulle føle seg sett og ivaretatt. Gjøres dette på en god måte, lå mye til rette for gjentagende engasjement, mens mangler eller unøyaktighet kunne demotivere og medføre at frivilligheten opphørte (Wollebæk et al 2015).

Relatert til forståelsen av fellesskapet med frivillige reflekterte informantene omkring ordparet *arbeid* og *tjeneste*. Tjeneste ble særlig brukt i gudstjenestearbeid, mens arbeid ble brukt generelt om frivillige medarbeidere. "Vi diskuterer tjeneste kontra arbeid, men alle skal føle at de er viktige hver på sine plasser, uavhengig av oppgave." En menighetsstab prøvde aktivt å innarbeide begrepene medarbeidere og medarbeiderskap: "Det har vært diskusjoner rundt akkurat de begrepene." Problematisk omhandlet hvorvidt ansatte også burde kalles frivillige medarbeidere siden arbeidet var selvvalgt. Det ble resonnert om hvorvidt begrepet frivillige var dekkende:

Særlig eldre frivillige føler seg ikke så veldig frivillige. De ser oppgaver som må gjøres, og de, som en del av menigheten, har plikt til å bidra. Ellers blir det ingen menighet – ikke for å være flinke, men fordi menighet er å gjøre ting sammen.

Videre skilles det mellom to forskjellige typer frivillig engasjement, regelmessighet i en aktivitet og engasjement ad hoc "som konfirmantforeldre som deltar to ganger ett år". Den første typen knyttes til tjenstedimensjonen. Menighetsstabene ønsket å være mer bevisste på tjensteperspektivet. Den andre frivillighetstypen

rommet praktiske oppgaver utført av voksne, primært foreldre som medhjelpere i ulike barne- og ungdomsaktiviteter (Fretheim et al., 2016). En informant fortalte: "Det er ikke så mye tjenesteperspektiv i praktiske foreldreoppgaver – heller dugnad som i idrettslag og korps." De ansatte poengterte at dugnads- og foreldrefrivillighet var en uvurderlig innfallspport til kirken. Ulike frivillighetstyper ble ansett som avgjørende for å opprettholde virksomheten i menigheten, uten rangering: "Totaliteten av dette er menigheten vår."

Ledelsesformene konkretiserer ledelsesdimensjonen drive identitetsutvikling og skape verdibevissthet (Sirris 2015). De kirkeansatte vektla å inkludere til frivillighet. De ønsket å bygge et medarbeidende fellesskap for å utvikle menigheten i omfang og involvering, og styrke frivilliges menighetstilknytning. Å kjenne seg sett og inkludert i fellesskapet var mer enn å oppleve seg nyttig. Å bygge menighet og involvere hadde egenverdi. I et mer kortsiktig perspektiv kunne tidsbruk på frivillig involvering ikke alltid forsvares. Som yrkesutøvere utførte ansatte selv oppgaver og tjenester. Stabene uttrykte uro ved om de kunne stole på at de frivillige møtte opp. Ved eventuelle mangler eller avbud falt dette tilbake på de ansatte og kunne medføre uheldige konsekvenser. Oppsummert framstår menighetsstabenes forståelse av frivillighet primært som verdirasjonell, men kombinert med formålsrasjonelle begrunnelser.

4.2 Ta og gi ansvar

Førrige delkapittel påviser avhengigheten mellom ansatte og frivillige i rammen av et inkluderende og integrerende fellesskap. Fellesskapet var dog delvis asymmetrisk i ansvarsforholdene. Menighetsstabene uttrykte stor ansvarsfølelse for frivilligheten: "Ansvaret følger i praksis fag. Vi har sektoransvar på hvert vårt område som vi jobber med. Hvis det ikke spesifikt delegeres." Videre var det opprettet ulike råd og utvalg innenfor hver arbeidsgren, hvor både staben og menighetsrådet var representert. Informantene viste god oversikt over hverandres faglige ansvarsområder. Det var avklart hvilke frivillige ansatte hadde ansvar for. Informantene utøvde veiledningsansvar overfor frivillige ved å gi "tilba-

kemelding om ting som fungerer eller kan gjøres annerledes". Det ble gitt tilbud om faglig påfyll til de frivillige, men responsen var beskjeden: "Jeg skulle gjerne tilbudt bedre oppfølging, men får ikke tilbakemeldinger om at noen etterlyser det." Funnet bekrefter ansvar som en grunnleggende dimensjon ved ledelse. Lederes hovedoppgave er ansvaret for å se til at organisasjonens tjener sitt formål (Minzberg 2009). De engelske begrepene fanger opp nyanser ved dette. *Responsibility* er evne til å svare, noe som forutsetter vilje og beslutningsdyktighet. Mens dette begrepet har en moralsk dimensjon, har *accountability* en mer kvantitativ valør som innebærer å redegjøre og rapportere.

Menighetsstabene mente faglig ansvar kvalitetssikret frivilliges innsats: "Vi har det faglige ansvaret. Vi trenger frivillige som bidrar, men vi må også kvalitetssikre det faglige." Eksempelvis ble syndefallsberetningen i en barneklubbåndakt ikke formidlet i samsvar med kirkelig lære. Kateketen betegnet det som: "... fri omskriving hvor Adam og Eva fikk mageknip etter å ha forspist seg på epler. Der har ingen av oss tatt faglig ansvar." I en oppfølgingsreplikk påpekte presten: "Man kan ikke kontrollere hele tiden. Heller møtes, ta samtalen og spørre hva de tenker." Et annet eksempel er sorggrupperarbeidet hvor frivillige som arbeidet som psykologer eller leger, ikke evnet å legge bort behandlerrollen. Diakonen hadde faglig ansvar for å kvalitetssikre rolleforståelsen:

Jeg har ansvaret for frivilliges personlige egenhet. Jeg veileder, støtter og griper inn hvis jeg mener noe er uforsvarlig. Hvis det skjer noe, så er det jeg som er ansvarlig for både de frivillige og deltakerne.

Videre uttrykker fagansvar et organisatorisk prinsipp hvor profesjon utgjør en måte å organisere arbeid på. Først knyttes det faglige ansvaret til selvforståelse ved å omtale seg som fagpersoner som er ansatt med bakgrunn i utdanninger og profesjoner. Gjennom dette er de bærere av profesjonskulturens normer og verdier som vil prege lojalitet og prioriteringer (Freidson, 2001). Det kan være konflikter mellom profesjonskulturens og organisasjonskulturens verdier, normer og retningslinjer.

Det var ikke vanlig med særskilte veilednings- eller motivasjonssamlinger. Frivillige engasjert i enkeltstående tiltak fikk veiledning i form av informasjon på e-post og i forbindelse med selve tiltaket: "Man møter litt før opplegget, gjennomfører og rydder opp." De ansatte hadde hovedansvaret for å inspirere de frivillige og organisere arbeidet slik at det fungerte og ble gjennomført: "Hvis noen melder avbud eller har glemt noe, så faller det tilbake på oss som ansatte. For å motvirke dette dobbeltsjekker jeg ting. Det er ofte lettere å bare gjøre det selv."

Menighetsstabene var opptatte av å se og anerkjenne de frivillige medarbeiderne, eksempelvis gjennom å gi oppgaver og ansvar for å møte frivilliges behov for utvikling. De ansatte ønsket å tilrettelegge for at frivillige kunne oppleve mestring i oppgavene, men erkjente også at de ikke alltid strakk til. Når ansatte lyktes, kunne de røre ved frivilliges dypeste følelser. Det kunne generere ønske om videre engasjement.

Informantene påtok seg ansvaret for frivilligheten i menighetene. Dette var felles, innenfor hver sitt ansvarsområde. Menighetsstabene anerkjente menighetsrådenes overordnede ansvar gjennom opprettelser av ulike utvalg. Det var lite som indikerte at ansatte vurderte frivilligheten som selvgående uten deres ledelse. Gjennom strategiarbeid utøvde menighetsrådene et overordnet ansvar gjennom føringer for rekruttering, utrustning og oppfølging av frivillige medarbeidere, men i praksis hadde de ansatte det reelle frivillighetsansvaret.

4.3 Informere og tilrettelegge

Kjennetegnet på god frivillighetsledelse var ifølge en diakon dette: "Øverst informasjon, forventninger, avklaring, rammer, tydelighet." Gjennomgående erfarte kirkeansatte behovet for informasjon og tilrettelegging i frivillighetsarbeidet. Det ga god organisering og forutsigbarhet: "Dersom informasjonen ikke kommer frem, noe er uklart eller det praktiske ikke er på plass, kan de frivillige fort bli slitne og slutte."

Menighetsstabene ønsket å informere om hvilken ansatt som var kontaktperson for hver frivillig. Involverte i gudstjenestearbeidet hadde behov for jevnlig møter for gjennomgang av rollene. God frivillighetsledelse var særpreget av

"kommunikasjon, forventningsavklaring, rollefordeling, huske å takke, avgrense, ryddige avtaler". Transparens var viktig hva angikk oppgavens innhold og tidsomfang. Et virkemiddel var å sende ut halvårsplaner med kontaktinformasjonen til grupped medlemmene. Denne forutsigbarheten og oversikten gjorde at de frivillige lettere kunne bytte seg imellom, og det bidro til stabilitet: "Denne åpenheten innebærer administrasjon, men for å beholde frivillige over tid må ting være tilstrekkelig organisert så de føler at det glir."

Sammen av informasjon og tilrettelegging ga god organisering og forutsigbarhet for de frivillige. Dialog med de frivillige kreves i god frivillighetsledelse gjennom oppdateringer, justeringer eller bytte av aktivitet. Til dette krevdes planlegging og administrasjon. De ansatte formidlet informasjon for å sikre sammenheng mellom mål og nødvendig handling. Tilretteleggerfunksjonen ble knyttet til de ansattes ønsker om at frivillige ikke skulle oppleve unødvendige overraskelser og forstyrrelser, men erfare mestring. Koordinering av frivilligheten var en lederadferd som tilligger de ansatte. En medvirkende faktor er den nye frivillighetens økte individuelle tilpasninger. I et kortsiktig perspektiv kunne dette reguleres for ikke å gå ut over det utøvende arbeidet, men i et lengre perspektiv kunne frivilligheten bidra til økt menighetsarbeid. Tilrettelegging innebar praktiske oppgaver som å låse opp for aktiviteter eller opprydding etter arrangementer. Mye ledelse skjedde gjennom samhandling, hvilket styrket ansattes tillit og legitimitet hos frivillige.

4.4 Utvikle strategier og mål

Informere og tilrettelegge, samt utvikle strategier, er aspekter ved ledelsesdimensjonen styre og organisere (Sirrís 2015). I én menighet arbeidet menighetsrådet med et strategidokument hvor frivilligheten står sterkt. Frivillighet var på agendaen på årvisse stabs- og menighetsrådsmøter. Alle frivillige fikk tilsendt en invitasjon "til en positiv opplevelse sammen – en god strategi, ikke bare få blomster på døra". De ansatte hadde en involveringsstrategi overfor til barn som meldte seg på de arrangementer, som viste hva barna deltok i, og foreldrene fikk møte an-

satte og andre frivillige. Dette var en viktig rekrutteringsstrategi for å få inn nye grupper av frivillige, som reduserte slitasje hos frivillige.

En av menighetene gjennomførte et menighetsutviklingsprosjekt hvor frivillighet ble et satsningsområde. De ulike utvalgene uttalte seg om "hvordan de tenker å jobbe med frivillighet". Vi ser at vi kunne oppleves som merarbeid". Strategien var å bygge medarbeiderskap: "Det er noe med at når vi opplever at vi ikke får med så mange frivillige, så kjenner vi at det ikke blir så mye menighet, men for stabsdrevet." De ansatte gjorde lite for å formalisere gjennom arbeidsbeskrivelser, medarbeidersamtaler, skriftliggjøring og kursing. De viste til at frivillige ikke etterlyser slike ting. Funnet bekreftes i andre kirkelige studier (Steensnæs 2015:68). Funnene indikerer at menighetsstabene forsto ledelse mer som tilrettelegging enn som utøving av styring. Dette utgjorde en myk og fleksibel frivillighetsledelse som kan bli ineffektiv og utydelig ledelse.

4.5 Rekruttere og følge opp

Rekruttering og oppfølging av frivillige sto sentralt i styring av frivillighet. Både stab og menighetsrådet ønsket et kontinuerlig og systematisk frivillighetsarbeid, men erfarte at det var vanskelig å realisere. De ville unngå at noen ble spurt om for mye, og at noen ble spurt for lite – eller aldri.

Vi ser jo at det ofte kan være enklere å rekruttere frivillige når det er frivillige som spør. Når ansatte spør, så blir det fort at man liksom skal avlaste de ansatte, og det er ikke det vi ønsker å signalisere.

Videre fremkom det at "reelt er noen lettere å spørre enn andre; med dem blir alltid tingene gjort, et trygt valg". Samtidig kunne rekrutteringsarbeidet være "vanskelig fordi det kan være mange som synes det er vondt å ikke bli spurt. Å bli spurt er å anerkjenne at du er god nok". Informantene erkjente å ha en del makt. De gikk ofte bredt ut ved å spørre om noen som hadde lyst, men erfarte at de ikke spurte åpent om hva folk selv ville bidra med.

"Mesteparten av rekrutteringen skjer på kjennskap og vennskap, veldig lite på sånne avisannonser og sånne typer arbeid." Et enkeltstående

frivillig engasjement var en uvurderlig innfallspport til å komme i kontakt med kirken. Denne kontakten ble en type relasjon som kunne fungere som "overgangsordning" for styrket tilhørighet, eksempelvis konfirmantforeldre. Gjennom slike innsatser, dugnad, ble disse menneskene bedre kjent med kirken og dens medarbeidere. Dette kunne også bygge vennskap.

Oppfølgingen skjedde gjennom å utruste og veilede. Gjennom dialog kunne informasjon gis, rammer settes og trygghet skapes. I tillegg kunne dialogen avdekke hva den frivillige selv ønsket. Det ga grunnlag for justeringer og tilpasninger, samt sikret progresjon og vekst både i arbeidet og for den frivillige medarbeideren. Noen av menighetsstabene hadde dataprogram som registrerte frivillige med mulighet for gruppeorganisering. En del av oppfølgingen av frivillige innebar progresjon inn i nye oppgaver: "At de ikke forblir i de samme oppgavene år etter år, og det er helt sikkert noen som kunne gått inn i større oppgaver, eller som krever noe mer."

Ansatte møtte frivillige ved selv å være til stede. De var synlige, tilgjengelige og deltakende. En av informantene sa at hele 90 % av tiden ble brukt til direkte eller indirekte frivillighetskontakt: "Vi sitter ikke bare på kontoret, men vi har lokal direktekontakt med de fleste." Ulike grunner motiverer til å engasjere seg. Frivillighetslederens viktigste lederoppgave blir å kartlegge og tilpasse arbeidet til den frivilliges motivasjonsgrunnlag (Wollebæk et al., 2015). Denne oppfølgingen fanges opp gjennom kontakten med frivillige. Oppfølgingsarbeidet var like viktig som rekrutteringsarbeidet. Et dårlig oppfølgingsarbeid gjorde rekrutteringen vanskeligere neste gang. Frivillige rekrutterte nye frivillige. Rekrutteringsarbeidet ble dermed indirekte preget av hvordan de som allerede var frivillige, ble fulgt opp. Dernest gis oppfølgingsarbeidet grunnlag for trygghet og avklaringer. Det synes å være mye oppfølgingsarbeid hos informantene. Det skjedde i direkte relasjon mellom ansatte og frivillige, som utøvende medarbeidere sammen med de frivillige. Ved å møte opp i forkant av en aktivitet gis det rom for formidling av nødvendig informasjon, og det gjøres nødvendige avklaringer. Oppfølging skjedde gjennom også i planarbeid og utsending av viktig informasjon til de

frivillige. Dette ga de frivillige forutsigbarhet og anledning både til å påvirke gjennom tilbakemeldinger og til eksempelvis å bytte dag for frivillig innsats seg imellom.

Det synes likevel til å være større fokus på rekrutteringsarbeidet enn på veiledning og utrustning av frivillige (Steensnæs, 2015). Det virker dog som om strategien og organiseringen for alle tre menighetene var under utforming. Det de hadde, opplevdes mangelfullt. Ingen kunne vise til en helhetlig tenkning og strategi om hvordan en skaper, tar vare på og forvalter det frivillige engasjementet. Menighetsrådet og staben søkte å bøte på dette ved intensjonen om å etablere et mer kontinuerlig og systematisk frivillighetsarbeid.

Begrepene rekruttering, veiledning og utrustning er relativt godt kjent av intervjupersonene. Og sentrale føringer og tjenesteordningene til flere av fagstillingene peker på at de ansatte hadde et medansvar for dette. Nyere kirkereformer har i stor grad generert mange ulike oppgaver innenfor både planarbeid og et mer utøvende arbeid. En utfordring i materialet er at rekrutteringsarbeidet er tidkrevende. Den individuelle tilpasningen i den nye frivilligheten ser ut til å øke rekrutteringsbehovet. Samtidig kan lederkapets bevissthet på verdibegrunnelser og læringsbegrunnelser bidra til økt motivasjon og vedvarende engasjement (Wollebæk et al., 2015).

4.6 Være synlig, tilgjengelig og deltakende

Informantene virket samstemte om viktigheten av synlighet og tilgjengelighet for frivillige. "Når vi av ulike grunner ikke er tilgjengelige her, kan det bli sårbart." De var opptatte av frivillighetsledelse og kunne vise til daglig fokus og at temaet regelmessig drøftes i stabsmøter og andre møter: "Vi har ansvar for å speide etter folks gaver og etterspørre dem: Hva er det du vil og kan? Og så sette folk i rett oppgave og sammen med rette folk."

Det opplevdes som en kontinuerlig spenning mellom å spørre nok, men ikke for mye:

Det er der vi egentlig hele tiden skal ligge og vake. Hvem er det vi ikke har sett? Hvem er det vi pusher for mye, og som kanskje ikke tør å si ifra, eller som kanskje forsvinner ut i en periode, og som kanskje kommer tilbake?

Viktig at vi har et blikk for dem, takker ordentlig og roser dem ansikt til ansikt. Det er mye viktigere enn vi tar innover oss, det å vise at vi ser hva de gjør, og at vi er utrolig takknemlige.

Dette overordnede ansvaret trenger de frivillige å stole på at de ansatte tar, sa en av informantene: "Frivillige vil gjerne være med å planlegge samtidig som de føler seg berettiget til deloppgaver og kan stole på at vi ansatte tar det overordnede ansvaret." Kirkestabene erfarte at det var vanskelig å kartlegge frivilligheten.

Gjennom dette arbeidet måtte de frivillige også gis "muligheter for å justere, eller kanskje er det noe annet de har lyst til å holde på med". Ulike aktiviteter de samarbeidet om, som styrearbeid og utvalgssarbeid, er eksempler på direktekontakten mellom ansatt medarbeider og frivillig medarbeider. Det ble uttrykt at å jobbe med frivillige i utgangspunktet var en demokratisk prosess som tok lengre tid enn en mer autoritær tilnærming:

Vi trenger begge deler. Hvis vi bare satser på en demokratisk prosess, så går ting treig, og det blir ikke gjort. For at skal vi få tid til alt, må vi på en måte beskytte oss selv litt.

Samtidig var det lett for at ansatte alltid kommer med alle forslagene, og at de frivillige bare ble brukt som håndlangere til å gjennomføre det praktiske:

Jeg prøver si lite, være sekretær, komme med forslagene mine, men lar dem komme med idéer. For det de selv finner på, er det mye lettere å få gjennomført enn det jeg finner på selv.

De fremhevet også hvor viktig det var å være blant "dem som tar oppvasken og koster sammen og tørker av borda innimellom, og at vi ikke liksom er hevet over frivilliges oppgaver". De kunne vise til svært positive tilbakemeldinger fra frivillige når soknepresten sto med oppvasken. Likeledes ga de uttrykk for å være opptatt av ikke å komme inn i rollespor, men være bevisste på å bytte på hvem som gjør hva.

4.7 Motivere

Ledelsesformene være synlig, tilgjengelig og deltakende, samt motivere knyttes til ledelsesdi-

mensjonene lede og gjøre (Sirris 2015). Menighetsstabene så en nedgang i det å påta seg forpliktelser over tid og en økning i å delta i ad hoc-relaterte engasjementer. En sentral oppgave var å motivere til prosjektbasert frivillighet:

Det blir stadig eldre folk. Det er vanskelig å nå barnefamiliene. Pensjonistene har sydenturer, hytteturer og barnebarn. Folk vil heller delta på prosjektbasis og ønsker spesifikke avgrensede enkeltoppgaver – konkret, derifra og til dit. Helt klart store endringer!

Menighetene hadde mange frivillige medarbeidere. I trosopplæringsarbeidet og konfirmantarbeidet var mange velvillige foreldre frivillige. Også søndagsskolearbeidet endret seg fra søndagsskolelærere med livslang tjeneste til søndagsskolelærerne som nå "tjenestegjør akkurat når de har småbarn selv". De fortalte også at motivasjonen trolig var å komme inn i fellesskapet og bli spurt om noe viktig. Dette gjenspeilet seg i at både bredden og antall involverte hadde økt: "Inkludere og samtidig presentere tiltak for barna. Samtidig får vi inn nye grupper. Vi snakker om slitasje på Tordenskjolds soldater, så nye koster behøves."

De kirkeansatte prøvde å se frivilliges behov. "Hva er du god på da? Hva har du lyst til?" var spørsmål til frivillige: "Jeg håper at mange opplever at de kan utvikle seg her. Når man kanskje har holdt på frivillig lenge med praktiske oppgaver, kan andre oppgaver øke motivasjonen." Det vises da til en konkret erfaring: "En pensjonert lærer deltok i praktiske oppgaver. Hun opplevde det inspirerende å få en annen rolle, å være med i konfirmantundervisningen."

Når dynamikken mellom de ansatte fungerte bra, var det enklere å koordinere arbeidet og å få gode relasjoner også med frivillige. De framsto som samlet, og stabsmøtene ga rom til å dele utfordringer og avlaste hverandre. Frivillige ble

motivert av å være med på noe viktig større enn dem selv, ifølge stabene:

Motivasjonen kommer jo ovenfra, men den kommer jo innenfra; altså det er noe med forholdet innenfra og opp til Gud og ut til hverandre, som er poenget. Å kunne få være med på det igjen og igjen og være en del av det miljøet. Ellers kommer de ikke. Pågangsmotet, eierforholdet, alt engasjement må bygges opp innenfra. Så ser man at man får til ting sammen, og så er det motiverende.

Når frivillige spurte andre om å delta som frivillige, fikk det et annet fokus: "For når ansatte spør, blir det fort at man skal avlaste de ansatte, og det er ikke det vi ønsker å signalisere ut." Videre sa en informant at involvering av frivillige har egenverdi: "Viktigere enn akkurat det budsjettmessige er gleden og medarbeideropplevelsen." Fretheim et al. (2016:129) finner at ansatte gjør lite for å motivere og ser på frivilligheten som ad hoc.

5 Oppsummerende drøfting

Denne studien har som formål å undersøke: Hvordan leder kirkelig ansatte de frivillige i menigheten? Tabell 2 viser ledelsesformene sammenholdt med ledelsesdimensjonene i den teoretiske modellen.

I lys av ledelsesmodellen viser materialet at menighetsstabene ivaretar alle ledelsesdimensjonene. Men dette har en særskilt profilering. Frivillighetsledelsen kjennetegnes ved å være verdibasert (Selznick, 1957). Kirkeansattes forståelse og utøvelse av frivillighetsledelse var i sin kjerne normativt forankret. Dette relaterer til modellens første dimensjon, drive identitetsutvikling og skape verdibevisthet. Som frivillighetsledere var kirkeansatte bærere av fellesskapsverdier som er teologisk begrunnet og sterkt til stede i de kirkelig ansattes identitet. Videre forstår de ansatte seg som frivillighetsle-

Tabell 2: Oppsummerende tabell og ledelsesdimensjoner

Sirris (2015)	Identitetsutvikling og verdibevisthet	Styre og administrere	Lede	Gjøre
Sporsheim og Sirris (2018)	Bygge fellesskap og medarbeiderskap Ta og gi ansvar	Informere og tilrettelegge Rekruttere og følge opp Utvikle strategier og mål	Være synlig og tilgjengelig Motivere og inspirere	Være synlig og deltakende

dere og begrunner dette med at de i fellesskap har et særlig ansvar for å bygge menighet ved å involvere til frivillig engasjement og inkludere til medarbeiderskap. Kirkeansatte anerkjenner frivillighet og samarbeider med frivillige på de fleste arbeidsområder (Kirkerådet & KA, 2011).

Når det gjelder dimensjonen styre og administrere, er det hevdet at frivilligheten er svakt organisert (Fretheim 2014). Funnene antyder at menighetsstabene bruker tid og energi på rekruttering framfor oppfølging. I tillegg viser undersøkelsen at de leder de frivillige gjennom et faglig ansvar for oppfølgingen av både arbeidsutførelsene og den personlige utviklingen. Påstanden om svakt organisert frivillighet kan nyanseres gjennom to organiseringsprinsipper i materialet. For det første organiserer kirkeansatte frivillighet gjennom fag. Profesjon er et hensiktsmessig organiseringsprinsipp (Freidson, 2001). For det andre skjer det organisering gjennom ledelsesformene som er beskrevet. Formidling av informasjon er en sentral oppgave overfor frivillige. Dette har ledelsesmessige implikasjoner siden frivilligheten beskrives som nettverksbasert framfor hierarkisk. Det innebærer at organisasjonskart og kommandolinjer har dårlige vilkår. Det synes som om ansatte har liten interesse for strategier og planarbeid. En virkning av profesjonsforankringen er mangelen på helhetlig strategi, gitt profesjonenes sektoransvar og fagfokus. Et kjennetegn på profesjonsutøvere er at de anvender generell kunnskap på unike tilfeller (Freidson, 2001). Etter som mennesker og situasjoner og aktiviteter er høyst forskjellige, vil en plan virke rigid. Videre kan planarbeid være regelstyrt framfor verdidrevet. De kirkeansatte i studien drives av fellesskapsverdier og relasjonsverdier, og regler vil ikke fungere i kontekster hvor man må improvisere.

De kirkeansatte tilstreber å samhandle mest mulig direkte med frivillige, gjennom personplanet og handlingsplanet ved å lede og gjøre. Dette gir en svekket form for styring, som er særlig iøynefallende i mangelen av strategi. Steensnæs (2015:75) skriver:

De frivillige ønsker frihet til å påvirke sitt eget frivillige engasjement, men med struktur og forutsigbarhet i bunn. Ledelse fremstår der-

med som det å være en støttespiller som tilrettelegger for opplevelsen av frihet og trygghet.

Menighetsstabene vurderer den uformelle arenaen som viktigere enn oppfølgingsverktøy fra arbeidslivet. Å videreutvikle frivillighet og drive den i ønsket retning blir begrenset av tidspress og kompetanse. Vigslede stillinger er ifølge tjenesteordningene pålagt å lede frivillige, hvilket krever tid. Menighetsstabene later ikke til å være fornøyd med dagens situasjon. Den nye frivilligheten utfordrer menighetene (Wollebæk et al, 2015). Kirkeansatte mener at frivillige ikke ønsker kompetanseheving. Materialet viser at menighetsstabene noe oppsiktsvekkende heller ikke gjør det for egen del. Ifølge de kirkeansatte ønsker de frivillige ledelse. Relasjoner rommes i dimensjonene lede og gjøre.

Etter denne drøftingen av ledelsesformene lys av modellen påpeker vi noen overordnede mønstre i materialet. Grunnleggende forstås frivilligheten som verdirasjonell, men i praksis ser det ut som den blir instrumentell og et middel for å få ting gjort. Spissformulert trenger ansatte frivillige til ferdigdefinerte oppgaver. Dette uttrykker kontekstuell og liberal frivillighet (Lorentzen 2007). Den første innebærer at frivillige slutter seg sammen gjennom eget initiativ og samtaler om hva de vil gjøre og hvordan. Den andre betyr at frivillige brukes som ulønnet arbeidskraft. Det er dermed et språk mellom hva menighetsstabenes ønsker, og hva de gjør.

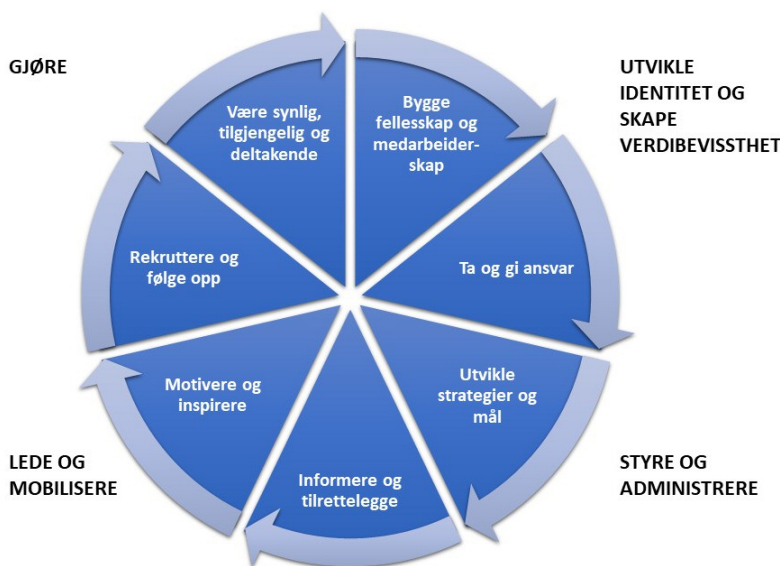
Å forstå frivillighet i rammen av menighetsfellesskapet ga den en ekklesiologisk forankring (Hegstad, 2009). Imidlertid ble ikke trosfellesskapet fremhevet, men derimot to hovedtyper: Verdifellesskap og arbeidsfellesskap. En slik utvikling kan representere en forskjell eller overgang fra aksens folkekirketrofelleskap til folkekirkedeltakelsesfellesskap. Ansatte forholder seg til frivillige som ikke defineres av tro, men av å utføre innsatser. Endringen harmonerer med idéstrømninger som demokratisering, brukermedvirkning og individualisering. Materialet viser en tendens til at kirkeansatte ikke forstår menigheten synonymt med kirkegjengere, men med frivillige. Menigheten blir i dette perspektivet *prosumenter* som deltar både i produksjon og i konsumpsjon (Hernes, 2002). Det innebærer at de samme personene både lager og bruker ak-

tiviteter. Aktivitetsfellesskap er meningsfullt for deltakerne som er frivillige, men kan bli lite utdrettet idet både misjon og folkekirketanken svekkes. Spørsmålet er om bygge fellesskap heller blir å opprettholde fellesskap. Hvorvidt frivilligheten utgjør en ny menighetskerne basert på aktivitet framfor tro eller gudstjenestedeltakelse, bør undersøkes videre.

Oppsummert viser undersøkelsen at de kirkelig ansatte i hovedsak leder frivillige gjennom å etablere og vedlikeholde relasjoner. Slik motive-res og mobiliseres frivillig engasjement og innsats i menighetene. Som frivillighetsledere inviterer de til medarbeiderskap og leder arbeidet gjennom å være synlig, tilgjengelig og deltakende sammen med de frivillige. Studien viser også at ledelsesansvaret knyttes til å være tilretteleggere for praktiske oppgaver. Frivillige kan ikke overlates til seg selv hvis menigheten skal framstå som en helhet og et fellesskap. Sirris (2015) presiserer at denne personorienterte tilnærmingen må suppleres med styring slik at hensiktsmessige rutiner utfyller det relasjonelle. På den måten søkes det å sikre mot relasjonelle og menneskelige mangler og avvik hos lederen.

I lys av den teoretiske modellen til Sirris (2015) kan våre funn visualiseres i form av en syklus. Figuren viser både de distinkte ledelsesformene studien har identifisert samtidig som den synliggjør hvordan disse inngår i en helhet.

Figur 2: Frivillighetsledelse



6 Avslutning og praktiske implikasjoner

Studien har vist hvordan kirkeansatte anvender en rekke distinkte ledelsesformer overfor menighetens frivillige. Menighetsstabene viser god innsikt i frivillighetens særpreg og arbeider relasjonelt med tilpasninger i skiftende situasjoner og kontekster med utgangspunkt i faglig sektoransvar. Likevel erkjennes mangelen av et helhetlig og systematisk frivillighetsarbeid i menighetene. Denne studien indikerer at styringsdimensjonen er mindre utviklet enn de andre ledelsesdimensjonene. Den foregående drøftingen kaster lys over dette forholdet.

Analysen avdekker noen spenninger i frivilligheten, som menighetsstabene må balansere: Verdirasjonell og formålsrasjonell, kontekstuell og liberal, kontinuerlig og prosjektbasert. Menighetene i studien kan forstås som best case der frivilligheten har gode kår. Dermed representerer de en læringsarena for frivillighetsledelse. Vi har studert menigheter som er kjent for å lykkes med frivillighetsarbeidet. Det sikret oss et rikt materiale gjennom informantenes fylldige beskrivelser. En videre forskningsoppgave er å studere andre kontekster med færre ansatte og frivillige, samt lavere aktivitetsnivå. Spørsmålet er om ansatte forstår og utøver frivillighetsledelse annerledes der, og i hvilken grad temaet preger menigheten. Intervjustudier gir kun tilgang til hva intervjupersonene sier at de gjør, framfor hva de faktisk gjør. Supplerende observasjonsstudier kan gi et mer dekkende bilde av

praksis. Det kan tenkes at menighetsstabene ga idealbeskrivelser. Beskrivelser fra praksis med konkrete eksempler styrker imidlertid troverdigheten sammen med gruppeintervjuformen som tillot informantene å nyansere og korrigere hverandre.

Vi ser følgende hovedutfordringer og praktiske implikasjoner for kirken:

1. *Den norske kirke kan utvikle en helhetlig teologisk refleksjon omkring frivillighet og ekklesiologi.* Menighetsstabene møter normative forventninger som frivillighetsledere, og forankrer selv slikt arbeid teologisk. Likevel preges både litteratur og praksis av å være uartikulert og fragmentert når det gjelder frivillighetens rolle i menigheten.
2. *Kirkeansatte kan kartlegge frivilliges motivasjon, og arbeidsgiverne kan initiere og muliggjøre slikt arbeid.* Menighetsstabene erkjente at de i større grad kunne etterspurt frivilliges motivasjon. De ansatte ønsket å ta utgangspunkt i hva de frivillige selv ville engasjere seg i, og hvordan de ville utforme sin tjeneste og aktiviteten. Mangelen bidrar til mindre progresjon i livsløpet og utviklingen som frivillige, og skyldes tidspress og at slikt arbeid ikke ble prioritert. I stedet ble det en prosjektbasert frivillighet med mer fokus på rekruttering enn på oppfølging, noe ansatte paradoksalt nok fant utfordrende.
3. *Strategiarbeid for frivilligheten kan direkte involvere de kirkeansatte.* Menighetsstabene opplevde gruppeintervjuene som en sjelden mulighet til fordypet refleksjon om et viktig tema. Overgripende spørsmål om frivillighet og strategi later til å drøftes mindre enn frivillighetens hverdagsutfordringer og daglige drift. Menighetsrådene og de ansatte ser ikke ut til å lage felles strategier som oppleves som forpliktende. I stedet blir frivilligheten styrt gjennom relasjoner og framsto dermed situasjonsbestemt framfor systematisk.
4. *Kurs og etterutdanningstilbud kan styrke menighetsstabene som frivillighetsledere.* De kirkeansatte ga lite opplæring til frivillige, men etterlyste slike behov. Et negativt funn er at menighetsstabene knapt nevnte egen

kompetanseutvikling som frivillighetsledere. Organisasjons- og ledelsesfaglige ressurser vil kunne bidra til større bevissthet og bedre praksis hos kirkeansatte som frivillighetsledere.

5. *Selv om alle ansatte relaterer til frivillige på sine respektive fagfelt, kan én i staben ha et overordnet ansvar for frivillighet og bidra i strategisk arbeid slik at frivillighetsarbeidet blir systematisk.* Gitt deres relasjonelle arbeid og nettverk peker diakoner seg naturlig ut. Diakoner har heller ikke samme omfang av lovpålagte oppgaver som de andre stillingene. Frivillighet er en sentral og grunnleggende diakonal oppgave. Det er derfor mer hensiktsmessig å plassere ansvaret innenfor kirkefaggruppene enn eksempelvis hos en profesjonsnøytral frivillighetskoordinator.
6. *Det poengteres ofte at frivillige er nettopp frie og villige. Vi utfordrer avslutningsvis kirkeansatte til kritisk refleksjon over frihet og villighet i egne lederroller.* Det gjelder på den ene siden handlingsrom og muligheter i stillingen, og på den andre siden endringsvilje til å utvikle egen praksis.

7 Litteratur

- Angell, O. H., & Kristoffersen, A. S. (2005). Helse og kirke: kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke *Diakonos*, 78(5), 7–12.
- Anheier, H. K. (2005). *Nonprofit organizations: theory, management, policy*. London: Routledge.
- Freidson, E. (2001). *Professionalism, the third logic: On the practice of knowledge*. University of Chicago press.
- Fretheim, K. (2014). *Ansatte og frivillige: endringer i Den norske kirke* (Vol. 8). Oslo: IKO-forlaget.
- Fretheim, K., Mogstad, S. D., & Lorentzen, H. (2016). *Felleskap og organisering: frivillig innsats i kirkens trosopplæring* (Vol. 11). Oslo: IKO-forl.
- Habermann, U. (2007). *En postmoderne helgen? Om motiver til frivillighet*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke: bidrag til ekklesiologien* (Vol. 19). Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Hernes, H. (2002). *Folket og hyrdene: et program for levende menigheter*. Oslo: Genesis.
- Kirkerådet, & KA. (2011). *Håndbok for menighetsråd og kirkelig fellesråd 2011–2015* Oslo: Kirkerådet KA Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon.
- Kirkhaug, R. (2013). *Verdibasert ledelse. Betingelser for utøvelse av moderne lederskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lorentzen, H. (2007). *Moraldannende kretslop: Stat, samfunn og sivil engasjement* Oslo: Abstrakt forlag.
- Mintzberg, H. (2009). *Managing*. San Fransisco, CA: Berrett-Koehler.
- Selznick, P. (1957). *Leadership in administration: a sociological interpretation*. Evanston, Ill.: Row Peterson.
- Sirris, S. (2015). *Hvordan lede frivillige i kirken? En verdiba-*

- sert og praksisorientert modell for kirkelig frivillighetsledelse. *Scandinavian Journal of Leadership and Theology*, 2, 1–21.
- Steensnæs, M. B. (2015). *Frihet, felleskap og mestring. En kvalitativ studie av hva som motiverer til frivillig arbeid i to norske statskirkemenigheter, og hvilke konsekvenser dette har for ledelse.* (Masteroppgave i verdibasert ledelse), Diakonhjemmet høgskole, Oslo.
- Ulstein, K. (1998). *Organisasjon og ledelse i frivillig arbeid.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Wollebæk, D., Sætrang, S., & Fladmoe, A. (2015). *Betingelser for frivillig innsats. Motivasjon og kontekst.* Bergen/Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor.
- Yukl, G. A. (2013). *Leadership in organizations* (8th ed., Global ed. ed.). Boston, Mass: Pearson.

Arild Sporsheim, kyrkjeverje / dagleg leiar, Sykkylven kyrkjelege fellesråd
Aursnesvegen 24, 6230 SYKKYLVEN
kyrkjeverje@sykkylven.kyrkja.no

Stephen Sirris, høgskolelektor /ph.d.-stipendiat, VID vitenskapelige høgskole, Oslo
Hurumveien 14, 3440 RØYKEN
stephen.sirris@vid.no

AKTUELT

Fortiden gir gudstjenesten fremtid

Kan "Ancient-Future" gudstjenestetenkning være med å fornye norsk gudstjeneste?



RUNE RASMUSSEN
SPESIALPREST INKLUDERENDE KIRKELIV, AGDER OG TELEMARKE BISPEDØMME
 rr687@kirken.no

Hva skal til for at mennesker skal oppleve gudstjenestefellesskapet som meningsfylt, noe som gir mennesker en himmel over hverdagen og en retning å gå med livets store spørsmål? Hvordan kan vi skape en gudstjeneste som gir rom for både åpenbaring og respons, for gudsmøte og hverdags erfaringer som oppleves som skjellsettende for livet og evigheten?

Bak synkende gudstjenestedeltagelse og ikke minst synkende forpliktelse overfor gudstjenesten er det avgjørende å stille noen grunnleggende spørsmål om hva som skal til for å fornye gudstjenesten i vår kirke. Går veien til fornyelse gjennom en strategi som fokuserer på gudstjenestens stil og struktur, eller gjennom en ny gjennomtenkning av gudstjenestens innhold og historiske kvaliteter? I denne artikkelen skal jeg presentere "Ancient-Future worship" som en alternativ måte å tenke og fokusere på i møte med behovet for gudstjenestefornyelse.

Et spørsmål om relevans?

Spørsmålet om gudstjenestens relevans for mennesker i vår tid reises så vel fra alminnelige gudstjenestedeltagere som fra ulike praktiskteologiske og liturgiske ståsteder.

Noen ønsker en mer livsnær og relevant gudstjeneste som tar pulsen på tiden og på den måten makter å svare på noen av de utfordringer

vår gudstjenestefeiring står overfor.¹ Her har vi hatt mange forsøk på norsk kirkemark.² Andre ønsker seg en mer "menneskelig gudstjeneste"³ som tar opp i seg menneskers hverdags spørsmål og sosialetiske utfordringer og på den måten bidrar til en mer livsnær gudstjeneste. Biskop Helge Modéus beskriver sin egen utvikling fra en formfokosert gudstjeneste til en relasjonsfokusert eller menneskelig gudstjeneste på denne måten: "För mig har det med åren blivit tydligt att fokus just ligger sterkt på ord som har med mänskliga värden att göra. Dette strider i ganka hög grad mot det traditionella gudstjänestetutvecklingstänkande som fäst fokus på gudstjänstens form."⁴ Stig Lægdene uttrykker dette slik: "Teologisk kan vi si at gudstjenesten må bli mer menneskelig i den forstand at noe fokus flyttes fra det guddommelige til det menneskelige. Det er ikke sikkert gudstjenesten blir mindre guddommelig ved det."⁵

Robert Lilleaasen konkluderer i sin doktoravhandling "Old Paths and New Ways"⁶ med at det er fire kjennetegn som beskrives som meningsbærende for gudstjeneste og menighetsfellesskap. Disse fire kjennetegn er (noe forenklet) en opplevelse av autensitet, fellesskapsidentitet, involvering og et guddommelig møte.

Samlet sett reflekterer disse synspunktene en alminnelig oppfatning av hvordan gudstjeneste

teutviklingen tenkes i Norge. Inn i disse erfaringer og vektlegginger mener jeg at "Ancient-Future"-tenkningen har klare bidrag og verdier som i stor grad også i norsk sammenheng er blitt borte i liturgisk og teologisk refleksjon om gudstjenesten, selv i en liturgisk kirke som den norske.

I denne artikkelen vil jeg derfor i fortsettelsen løfte fram noen perspektiver bygd på mitt doktorgradsarbeid ved Robert E. Webber Institute for Worship studies i Jacksonville, Florida, som ble fullført i juni 2016.⁷ "Ancient-Future" er en alternativt måte å tenke gudstjeneste på, som har dype røtter i kirkens historie og fremstår i dag som et korrektiv til mye av den gudstjenestetenkningen som har sitt utgangspunkt i menneskelig erfaring.

Robert E. Webber og "Ancient-Future Worship"

"Ancient-Future" bevegelsen har sitt opphav i Robert E. Webbers egen personlige historie og krise. Webber ga på reformasjonsdagen den 31. oktober 1972 en forelesning på Wheaton College i Chicago, der han underviste fra 1968 til 2000. Mer enn 2000 mennesker var samlet for å høre. Webbers tema skulle være reformasjonens ære eller storhet. I stedet ble budskapet den dagen: "Reformasjonens tragedie".⁸ En reise var begynt for Webber fra et baptistisk ståsted til en episkopal forankring.

Ut fra dette nye ståstedet begynte en hektisk skrive- og foredragsvirksomhet som utfordret amerikanske gudstjenesteforståelse basert på rasjonalisme, privatisering og pragmatisk tenkning.⁹ Fokuset i hans gjerning var å fornye gudstjenestefeiringen ved å hente inspirasjon fra kirkens historie og grunnfeste gudstjenesten, på samme måte som oldkirken gjorde, i Guds egen fortelling slik at vi deler Guds egne handlinger i historien og ikke bare formidler vår kulturelle nåtidige tilknytning.

Robert E. Webber tok initiativet til to teologiske opprop basert på hans forståelse av gudstjenesten og det kristne livet. I 1977 tok han initiativ til en nasjonal konferanse for historisk kristendom. Fra denne konferansen kom et grunnlagsdokument som kalles "The Chicago Call".¹⁰ Rett før han døde i 2007, tok han sammen med

300 teologer og andre kristne ledere initiativet til oppropet "The call to an Ancient Evangelical Future".¹¹

Tidsbilde og gudstjenesteimpulser

Robert E. Webber beskriver sin bakgrunn som en hardnakket rasjonalist som ut fra et nærmest fundamentalistisk bibelsyn var i stand til å forklare og systematisere bibelske sannheter, og plassere Gud i et system eller en boks som ga ham mulighet til å felle dom og gi troen en indre trygghet. I detalj beskriver han sin egen utvikling mot en forståelse av Guds fortelling som det bærende i livet og en sakramental spiritualitet som holdt fast på det mystiske og er åpen for Guds tilstedeværelse i vår verden, uten rasjonalismens behov for å kontrollere Gud.¹²

Fra sin egen skjellsettende erfaring setter "Ancient-Future"-tenkningen fart. Noe av bakgrunnen for denne tenkningen vil jeg kort kommentere i noen punkter:

"Ancient-Future"-tenkningen har oppstått i opposisjon mot en evangelikal tilpassingsteologi som omfavner populær kulturen uten å stille nødvendige spørsmål rundt vår egen kultur. Kirkens indre utfordringer består i å tilpasse seg samfunnets iboende religiøse verdier¹³ som vil skape en utpreget kommersialisert gudstjeneste som markedsfører Jesus som en salgsvare og gudstjenesten som salgets arena. Sekulariseringen har i tillegg tatt mysteriet ut av gudstjenesten og gjort tro til en privat sak.¹⁴ Lignende tanker finner i skandinavisk kontekst blant annet hos Petter Halldorf som blant annet siterer den ortodokse teologen Alexander Schmemmann som sier at den kristne gudstjeneste i vår tid er utsatt for to farer: Fristelsen til å rasjonalisere ved å gjøre troen til et spørsmål om ideer og synspunkter, og faren for å sentimentalisere gudstjenesten og gjøre den til et spørsmål om å føle godt eller et spørsmål om egne behov og tilfredsstillelse.¹⁵

I dette landskapet gjenfinner kirken sin identitet i en gudstjeneste som fokuserer på Guds store fortelling. Det er ikke holdbart å forankre gudstjenesten bare nedenfra i menneskers egen fortelling og erfaring, men kirkene må snarere gjenfinne sin identitet i den fortellingen som bærer troen. Derfor fokuserer "Ancient-Future"-

tenkningen på det objektive som er gitt oss i sakramentene og i Guds fortelling, Bibelen. Det er gudstjenesten arena og fokus.

I de senere årene er det blitt skrevet en rekke bøker og kommentarer som tar impulser fra "Ancient-Future" med seg. Det er nok å nevne kommentarserien "Ancient Christian Commentary on Scripture" redigert av Thomas C. Oden.¹⁶

"Ancient-Future"-tenkningen retter seg ikke mot en spesiell kirke eller tradisjon, men ønsker å være en dynamisk impuls til gudstjenestefornyelse i alle kirker, bygd på den felles liturgiske forståelse som har oppstått mellom de ulike kirker etter det Andre Vatikankonsil. Lengselen ligger i å komme inn bak ordene til mysteriet av handlinger, ord, presentasjoner og tegnhandlinger som åpner Guds egen fortelling som en åpent gåte for oss i dag.

Mitt møte med denne gudstjenestefornyelsen

I mange år har jeg hatt en spennende bok i mitt bibliotek med tittelen "Worship Old and New."¹⁷ Boken leste jeg igjen og igjen og slo stadig opp i den. Den beskriver hvordan kirken kan være tro mot gudstjenestens historiske grunnlag og samtidig feire en gudstjeneste som inkorporerer mer moderne elementer. Den introduserte også en tenkning der innholdet i gudstjenesten ble viktigere enn form og stil. Dette hadde jeg sett lite til i den norske samtalen om gudstjenesten. Hos oss har naturlig nok mye vært knyttet til gudstjenestens form fordi våre liturgier har vært fastlagt av staten. Som lutherske kristne har vi heller ikke en bønnebok som utgangspunkt for liturgisk tenkning slik som den anglikanske kirke.

Denne tilnærmingen til gudstjenesten ønsket jeg å studere nærmere og søkte opptak ved Robert E Webber Institute for Worship studies i Jacksonville, Florida. Robert E. Webber døde selv av kreft i 2008, men hans forskning lever videre blant annet i et mastergrads- og doktorgradsprogram ved dette instituttet. Tiden har vært brukt til studier av gudstjenestens bibelske og historiske røtter. Dette har åpnet øynene mine for sammenhenger og dybder i kirkens gudstjeneste jeg ikke ante fantes.

Tre meningsbærende prosesser

Sammenstilt skal jeg nå presentere en gudstjeneste som henter sitt grunnlag i oldkirken og finner sin fremtid i en refleksjon bygd på dette i tre meningsbærende prosesser som utfordrer gudstjenestetenkningen i vår kultur og kirkelige situasjon. Jeg vil i fortsettelsen presentere disse tre meningsbærende prosessene som et fundament for å tenke i retning av en "Ancient-Future"-gudstjenestefornyelse også her hos oss. De tre meningsbærende prosessene er:

- A: Lære fra hele kirkehistorien og dermed våge ikke å begrense erfaringene til eget kirkesamfunn.
- B: Rotfeste gudstjenesten i Guds egen fortelling, slik de første kristne gjorde, slik at vår gudstjeneste forankres og formidler hele Guds handling med menneskene og verden.
- C: Fokusere på at vi i gudstjenesten tar del i Guds fortelling forstått som Anamnese og Prolepsis. Alt i alt ser vi etter en gudstjenestetenkning der fortiden gir gudstjenesten fremtid. Det sier seg selv at dette blir en kort presentasjon av det foreliggende materiale.¹⁸

Fortiden gir gudstjenesten fremtid

Arbeidet med den tilnærmingen til gudstjenesten, jeg har beskrevet ovenfor, har åpnet øynene mine for at vi i norsk tradisjon har nærmest en noe "mekanisk" tilnærming til gudstjenesten. Vi følger liturgibøkene som om disse var en form for lovbøker og ikke bønnebøker. Gudstjenesten kan være korrekt gjennomført, men likevel mangle noe vesentlig. Er den alminnelige kirkegjenger i ferd med å miste gangsynet? Har våre tradisjoner som fortsatt ofte er sterke, samlet så mye støv at vi ikke ser juvelen og lyset som skinner fra Skriften og Guds møte med oss i gudstjenesten? I stedet for å fokusere på fornyelse med hjelp av ytre eller tekniske verktøy er kanskje tiden moden for å gå til kildene og se om vi ved å gjenoppdage fremtiden i fortiden finner veien mot fornyelse. Her ligger fremtiden!

A: Å lære gjennom tradisjon og historie

Den første meningsbærende prosessen mot en "Ancient-Future"-gudstjeneste er å se nærmere på de bibelske og historisk røttene og se hva vi kan lære og forstå gjennom dette.

Den nyere liturgiske utviklingen fremstår som grunnleggende harmonisk tross sin historiske forskjellighet. Siden det Andre Vatikankonsil har den liturgiske utviklingen i de protestantiske kirker fulgt opp mange av dens anliggender. Dette er naturlig fordi så mye forskning på oldkirken har satt oss i stand til bedre å forstå vår liturgiske praksis. James F. White oppsummer dette slik: "Mange av de katolske anliggender og trender er blitt tatt til følge i protestantiske kirker. Det liturgiske uttrykk i de ulike kirker er nå så likt at en må se salmeboken for å forstå hvilken kirke en er kommet til."¹⁹ Den firedelte struktur for gudstjenesten (samling, ordet, nattverd/respons og sendelse) og forståelsen av nattverdbønnen²⁰ vitner om en grunnleggende liturgisk konvergens i de fleste historiske kirker. Det har i løpet av de siste tiår gitt kirken en vesentlig større forståelse både for nattverdbønnens plass og innhold.

For egen del har jeg særlig jobbet med to forhold knyttet til å bruke materiale fra de tidlige århundrer i våre gudstjenester i dag. I de fleste historiske kirker har det etter Andre Vatikankonsil blitt utviklet egne liturgier for dåpsåminning ut over det som ligger i konfirmasjons-handlingen. Jeg har selv studert St. Kyrill av Jerusalem sine dåpskatekismer²¹ og i flere menigheter brukt hans dåpsliturgi som en ramme rundt dåpsåminningsgudstjenesten.

Den andre innfallsvinkelen til bruk av historisk liturgisk materiale har for meg vært en annerledes bruk av sansene som jeg finner i en del av dette liturgihistoriske materialet. Dette blir f.eks. veldig synlig hos St. Kyrill av Jerusalem. Hele hans måte å skrive, beskrive undervise og utøve liturgi påpeker mot en frigjøring av farger, bevegelse, fysiske materie og tegnhandlinger. For meg har dette arbeidet vært en stor, bekræftende opplevelse fordi jeg lenge har arbeidet med kommunikasjon og formidling til mennesker med fysiske og mentale handicap. I møte med denne virkeligheten har jeg tatt i bruk noe av den samme metodikken jeg finner hos St. Ky-

rill.²² En annen spennende introduksjon til tidlig gudstjenestefeiring i Jerusalem finner vi i Egeria sine beskrivelser av gudstjenestelivet i Jerusalem fra år 381–384.²³

B: Å rotfeste gudstjenesten i Guds egen fortelling

Å lese eller presentere de bibelske tekstene søndag formiddag har en sentral plass i den kristne gudstjenesten. Arven fra synagogen i presentasjonen av tekstene og de tre eller fire²⁴ tekstene slik de utviklet seg i kristen tradisjon, er tydelig. Når fortellingen om Jesus skulle inkorporeres i gudsfolkets historie, fulgte man den samme måte å presentere og fortelle historien. Ikke til å undres over Timoteus' fremste oppgave som ung leder var å konsentrere seg om presentasjon av skriftene i gudstjenesten. Justin Martyr beskriver skriftpresentasjonen i gudstjenesten på denne måten i år 150: "Apostlenes skrifter og de profetiske skrifter blir lest så lenge tiden tillater det."²⁵ Dette uttrykker skriftpresentasjon som selve nerven i gudstjenesten. Å gjenoppdage skriflesningens plass i gudstjenesten har for meg personlig virket til fornyelse og et tydeligere fokus. Skriflesningen hadde en nesten sakramental plass i de første århundrer. Hieronymus (f. 347) uttrykker det på denne måten om søndagens gudstjeneste: "Vi spiser Jesu legeme og blod ikke bare i sakramentet, men også når vi leser fra Skriftene."²⁶

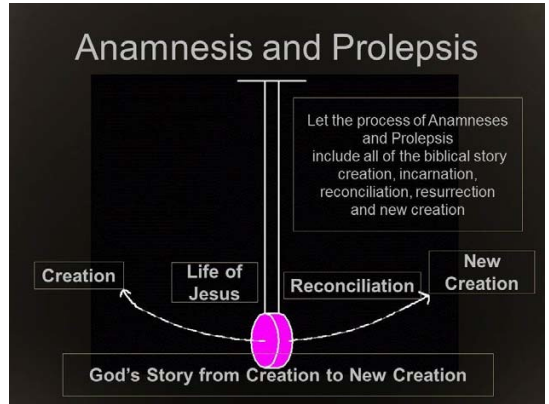
I menigheter jeg har besøkt eller vært ansatt i, har det hendt at de som skal lese tekstene søndag formiddag, kommer til kirken en halv time før og spør om hvilke tekster som skal leses. Dette er så fjernt fra oldkirkens praksis som overhodet mulig. Ikke rart at tekstlesning av og til virker både kjedelig og livsfjern. I flere evangelikale kirker i USA er skriflesningen redusert til enten lesning av en tekst i forbindelse med prekenen eller til skriftsiter i selve prekenen. Tekstene var tenkt å ha en helt annen plass i kirkens gudstjeneste. Internasjonalt ser vi en fornyelse her, men norske kirker har her et stort vekstpotensial. Selv har jeg laget eget kurs for tekstlesere og jobber med tekstpresentasjon som en del av konfirmantundervisningen.

G: Ta del i gudstjenesten gjennom anamnese og prolepsis

Anamnese er et gresk ord som betyr å gjenkalle, huske eller ihukomme Guds handlinger i historien. Denne prosessen hadde en aktiv plass i de første kristne gudstjeneste. Ikke bare nattverden demonstrer denne funksjonen i gudstjenesten, men hele samlingen leves i en slik aktiv ihukommelse.²⁷ Denne aktive gjenkallelsen av frelsesgjerningene skjer gjennom nattverden, men like mye gjennom at hele Guds fortelling blir feiret, fortalt, proklamert og gjenfortalt gjennom skriftprestasjonen i gudstjenesten.

Prolepsis er et gresk ord som kan oversettes med "å ta på forhånd" – mer presist "å ta noe inn i vår erfaring på forhånd eller før den tiden da dette faktisk skjedde".²⁸ Prolepsis dreier seg i denne sammenheng om å ta Guds fremtid inn i vår nåtid. På denne måten lever og beveger gudstjenesten seg mellom skapelse og nyskaping som en frelsende prosess frem til fullendelsen. Ved å lære seg disse to bevegelsene i gudstjenesten fremtrer vår gudstjeneste med en ny mening. Når gudstjenesten mister sin ihukommende styrke og forventningen om Guds fremtid, blir det kristne fellesskapet heller et selvhjelpsverktøy eller et uttrykk for en ideologi.

Å gjenoppdage gudstjenesten i disse to prosessene er maktpåliggende for en levende kirke. Hvis vi ikke finner fokus her, vil vi gå oss vill i det som skjer i nuet, i våre egne liv og miste fundamentet under og himmelen over gudstjenesten. Når vår gudstjeneste tar både *anamnese* og *prolepsis* på alvor, vil hele Guds fortelling bli en del av fundamentet for gudstjenesten og for våre liv. Uten denne forbindelsen kan lett det som skjer i en gudstjeneste oppleves irrelevant for dages mennesker.



Denne illustrasjonen viser hvordan hele Guds fortelling fra skapelse til gjenskapelse bør være en del av vår gudstjeneste. Når gudstjenesten bare fokuserer på Jesus liv og hans forsoning, går vi glipp av hele bildet og hele fortellingen. Når helheten klinger med i enhver gudstjeneste, spennes den store fortellingen opp for oss og blir en integrert del av den enkeltes liv. I arbeidet med gudstjenestefornyelse i den norske kirkevirkelighet kan fortiden gi gudstjenesten fremtid og bidra til at kirken gjenfinner gleden i tilbedelsen.

Noter

- 1 En sterk impulsgiver til dette i Norsk sammenheng har vært Willow Creek. De har som en av sine verdier: "We believe the church should be culturally relevant while remaining doctrinally pure." <http://www.willowcreek.org/en/about/beliefs-and-values>.
- 2 I Stavanger bispedømme har menighetsplanting og menighetsutvikling bygd på en misjonær kirketenking påvirket gudstjenestetenkningen i betraktelig grad de siste tiårene. Eksempel her er min egen bok "Misjonerende menigheter".
- 3 Martin Modéus, *Menneskelig gudstjeneste*, København, Danmark: ALFA, 2007, og Martin Modéus, *Gudstjänstens kärnvärden - om relationer, värden och form i gudstjänsten*. Stockholm: Verbum Förlag AB, 2013.
- 4 Modéus, *Gudstjänstens kärnvärden*, 18.
- 5 Stig Lægdene, "Samfunnet i Gudstjenesten," i *Samfunnet i Gudstjeneste: Praktisk kirkelig årbok 2009*, Tromsø, Norge: Kirkelig utdanningssenter i nord, 2009, 19.
- 6 Robert Lilleaasen, "Old Paths and New Ways. A Case Study of the Negotiation between Tradition and the Quest for Relevance in Two Worship Practices", PhD diss., MF, 2016.
- 7 Rune Rasmussen, REV. DWS, "Developing Ancient-Future Worship in the Lutheran Church in Norway, In the Diocese of Agder" Doctoral Thesis, Robert E. Webber Institute for Worship Studies, 2016.
- 8 Webbers personlige utvikling forteller han selv i: Robert E. Webber, "Evangelicals on the Canterbury Trail: Why Evangelicals Are Attracted to the Liturgical Church", Waco, TX: Word Books, 1985, s. 9–17.
- 9 Robert E. Webber, "The Published Works of Robert E. Webber," in *Robert-E-Webber-Publications*, ed. IWS.EDU,

- 18.may 2011 ed., IWS, 2011, https://iws.edu/wp-content/uploads/Robert_Webber_Publications_List.pdf.
- 10 "The Chicago Call," *The Chicago Call - Collection 33*, accessed December 18, 2016, <http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/033.html>.
- 11 "The Call to an Ancient-Evangelical Future," *Ancient Future Faith Network*, accessed December 18, 2016, <http://www.ancientfuturefaithnetwork.org/>.
- 12 Denne utviklingen beskriver Webber i detalj i boken: "Evangelicals on the Canterbury trail" s 3–84, Morehouse Publishing, 1985/2012.
- 13 Civil religion: en nasjons iboende religiøse handlinger og forståelse.
- 14 Se: Robert E. Webber: "Who gets to Narrate the world?", Downers Grove, Ill InterVarsity Press, 2008.
- 15 Se: Hellig år, kap 8 Gudstjenesten som himmel på jord, s 237, Oslo, Luther forlag 2012.
- 16 Kommentarserie utgitt av InterVarsity Press.
- 17 Robert E. Webber, *Worship Old and New: A Biblical, Historical, and Practical Introduction*, rev. ed. (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1994).
- 18 De som måtte ønske å lese mer kan gjerne få tilsendt min avhandling på e-post.
- 19 James F. White, *A Brief History of Christian Worship*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1993, 158.
- 20 Se Gordon W. Lathrop, *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999, 155.
- 21 Rune Rasmussen, "A Look at St. Cyril of Jerusalem's Praxis and Understanding of Baptism, with the Purpose of Using Ancient Symbols and Liturgy Actions in a Service of the Renewal of Baptismal Vows, in Risør, Norway", working paper, Course project for 704 at The Robert E. Webber Institute for Worship Studies, Jacksonville, FL, October 2014.
- 22 Mine to bøker: Rune Rasmussen, *Se, smak og kjenn*, Oslo: IKO-forlaget, 2006, og Rune Rasmussen, *Bønn med alle sanser*, Oslo: IKO forlag, 2012.
- 23 Torleif Dahls, ed., *Egerias reise til Det hellige land*, Oslo: Aschehaug, 1991.
- 24 Lesningen fra GT, epistelteksten, evangelieteksten og gjerne en tekst fra Salmenes bok.
- 25 "St. Justin Martyr Dialogue with Trypho" [Unknown], *earlychristianwritings.com*, accessed March 5, 2016, <http://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-dialoguetrypho.html>.
- 26 Thomas Russell, ed., St Jerome, "*Hieronius super Ecele cap.3 page 869*", London, England: Ebermezer Palmer, 1831, 869.
- 27 Se Nils Alstrup Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays*, Minneapolis, MN: Augsburg, 1976, 21.
- 28 Laurence Hull Stookey, *Calendar, Christ's Time for the Church*, Nashville, Tn, Abingdon Press, 32.
- 29 Rasmussen, 216.

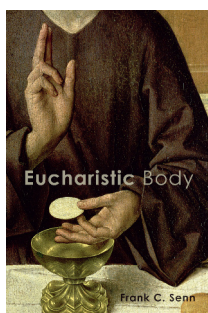
EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Frank C. Senn
Eucharistic body

200 sider

Fortress Press, Minneapolis (2017)

ISBN 9781506416762 (som e-bok: 9781506425160)



Gudstjenestefornyelse

Stadig flere går til nattverd, rapporteres det på hjemmesidene til Den norske kirke. Det er en sannhet med modifikasjoner. Flere nattverd-gudstjenester i forlengelse av gudstjenestereformen har bidratt til at 100.000 flere går til natt-

verd i dag enn for 6 år siden, men snittet er det samme. Bare holdt opp mot at gudstjenestesøkningen som helhet går ned, kan vi si at relativt flere går til nattverd i dag enn før.

Likevel mener jeg at det er nattverden som har gjennomgått de største endringene fra gammel til ny gudstjenesteordning, endringer som det så langt jeg har registrert, har vært lite debatt om. Studenter jeg har undervist på MF, har i hvert fall ikke vært særlig oppmerksomme på de mange endringene som har skjedd i nattverd-liturgien. Mitt inntrykk er også at gudstjenestebokens veiledningsartikler, hvor 15 sider er viet en gjennomgang av nattverdordningen, er lite lest og kjent. Misforholdet mellom ambisjonene i reformen på dette feltet og hva som har kommet til overflaten i samtalen om gudstjenestefornyelsen, er det nødvendig å se nærmere på. Frank C. Senns bok *Eucharistic body* kan her være et utmerket utgangspunkt for en samtale om det potensial for mening og fornyelse, som en langt mer omfattende og mangefasettert nattverdordning gir.

Forfatteren og boka

Frank C. Senn (f. 1943) er en sentral del av den amerikanske grenen av den liturgiske fornyelsesbevegelsen. Han har i de fleste yrkesaktive år tjenestegjort som prest, men har også undervist i en årrekke. Han reiser fremdeles verden rundt og holder seminarer. Det er likevel som forfatter de fleste europeere kjenner ham. Hovedverket hans er *Christian Worship: Catholic and Evangelical* fra 1997. Der møter vi to trekk som dominerer Senns liturgifaglige produksjon, hans interesse for gudstjenesten som en historisk overlevert størrelse og forpliktelsen til å anvende denne kunnskapen i en økumenisk samtale om liturgisk teologi. På det siste feltet er Senn på linje med sin lutherske kollega Gordon Lathrop som mange har lest i Norge, og de refererer da også begge til Alexander Schmemmann og Aidan Kavanagh som inspirasjonskilder og lærere.

I forlengelse av forankringen i det historiske har Senn de senere årene i stadig større grad åpnet seg for kirken som en sosial kropp, og nå senest for kirkegjengerens egen kropp. Dette siste aspektet kom ikke minst til uttrykk i Senns forrige bokutgivelse, *Embodied liturgy: Lessons in Christian Ritual* (2016). I *Eucharistic body* følger Senn dette perspektivet videre, nå altså med fokus på nattverden. Senn formulerer målsettingen med bokprosjektet slik:

I bring three bodies together in this little book; the sacramental body of Christ; the social body of Christ, which is the church that assembles to celebrate the Eucharist; and the body of the communicant who receives the sacramental body into his or her body as a participant in the social body of the eucharistic assembly.

Disse tre kroppene, som slik som en matrjosjka-dokke er å forstå som både tre og én på samme tid, disponerer både teksten og hva forfatteren vil med denne boka. Senn følger nattverd-lit-

gien del for del fra det innledende takkofferet til den doksologiske avslutningen av nattverdbønnen og selve måltidet, samtidig som han hele tiden fastholder at nattverden er en fellesskapsbyggende praksis som også involverer deltakerne kroppslig. Senn framholder i forordet at denne tilnærmingen er annerledes enn den han inntok for 30 år siden. Ennå mens han arbeidet med hovedverket *Christian Liturgy*, var fokuset i all hovedsak på den liturgiske teksten. Vendepunktet for Senn kom ikke minst da han for 10 år siden ble alvorlig syk og måtte rehabiliteres etter lengre tids behandling for kreft. Her kom yoga i regi av den lokale KFUK/M-foreningen i Chicago til å spille en viktig rolle, og Senn har de senere årene selv integrert yogaleksjoner i sine liturgiske workshops. Yogafilosofiens sammensmelting av det kroppslige og det sjelelige har fått den erfarne akademikeren og pastoren til å se aspekter ved gudstjenestelivet, som ofte har vært lite påaktet. For meg bidrar dette til *Eucharistic body* skiller seg positivt ut blant rekken av teologiske utleggelsler av nattverden.

I likhet med Senns forrige bok er også *Eucharistic body* basert på forelesninger Senn har holdt nokså nylig. *Embodied worship* baserte seg på forelesninger Senn holdt på et intensivkurs i Indonesia. *Eucharistic body* baserer seg i hovedsak på forelesninger Senn holdt på et tilsvarende seminar på Island. Den muntlige rammen preger også hvordan Senn behandler stoffet. Bruddstykker fra Frank Senns egen livshistorie danner i flere av kapitlene inngangen til de ulike temaene. Vi blir kjent med den unge gutten som gikk til nattverd for første gang kort tid etter at han var blitt offer for ufrivillig seksualisert oppmerksomhet fra voksne leieboere i barndomshjemmet. Opplevelsen av å være annerledes ved å bli utsatt for mobbing inngår også i fortellingen hvor Senn forsøker å sammenholde den store teologiske fortellingen som nattverden representerer, med det sosiale og det biografiske. Logisk blir det derfor også når han i et av bokens mest tankevekkende passasjer løfter fram William Cavanaugh's *Torture and Eucharist* (1998) som tar utgangspunkt i de kristne situasjon i Chile under Augusto Pinochets terrorregime på 70- og 80-tallet. Cavanaugh forstår nattverdbønnen som en motkulturell politisk ytring. Her

trekker Cavanaugh linjene tilbake til de forfulgte kristne i oldkirken. Statens forfølgelse av de kristne ble reversert i den kristne nattverdbønnen, skriver Senn og siterer Cavanaugh:

”Torture creates victims; Eucharist creates witness, martyrs. Isolation is overcome in the Eucharist by the building of a communal body which resists the state’s attempt to disappear it.”

Den forpinte kroppen, den sosiale kroppen og den liturgiske kroppen hører sammen. Det er ifølge Senn langt mer enn en teologisk konstruksjon. I likhet med Cavanaugh er alt dette et uttrykk for Kristi virkelige nærvær i verden. Dette er realpresens i sin egentlige betydning.

Gudstjenestereformen i Den norske kirke

Det er naturlig for meg som norsk leser å relatere *Eucharistic body* til ønsket om fornyelse av nattverdfeiringen i mitt eget kirkesamfunn. La meg derfor innlede med noen anmerkninger også om den. I arbeidet med gudstjenestereformen la Den norske kirke til grunn at reformen ikke skulle endre læremessige forhold. Underutvalget som arbeidet med nattverdordningen i *Nemnd for gudstjenesteliv*, understreket nettopp dette da arbeidsgruppens utkast ble lagt fram for nemnda. De skriver:

Utvalget har ikke sett det som sin oppgave å formulere en ny nattverdteologi for DnK. En er av den oppfatning at den teologien som ligger til grunn for forslaget, skal være trygt forankret i kirkens trogrunnlag.” (NFG 42/07)

At reformen ikke skulle forskyve sentrale lærespørsmål, gjaldt for reformen som helhet, men med tanke på hvor konfliktfylt synet på nattverden tradisjonelt har vært, var det ekstra grunn for utvalget som jobbet med nattverdordningen å understreke dette. I tillegg er det nærliggende å tro at denne forsikringen ble gitt for å gi ryggdekning for de tross alt ganske mange og store endringene som de nye nattverdordningene innebar, slik det heter videre i saksframlegget fra nattverdutvalget: ”Samtidig har arbeidet vært preget av et ønske om å utvide perspektivet i forhold til de gjeldende ordninger.”

Det er verd å merke seg hvilke momenter arbeidsutvalget videre anfører. Nattverdbønnene skulle tydeliggjøre det trinitariske; flere aspekter

ved Kristi frelsesverk skulle komme til uttrykk enn det rent forensiske, og nattverdordningen skulle ikke minst etablere en langt tettere kopling mellom bordet som ble dekket i kirkerommet, og bordet som ble dekket i hverdagen gjennom "vårt engasjement for medmennesker og for skaperverket", som det heter. Disse tre hovedanliggende – synet på Gud, synet på Kristus og frelsesverket og forholdet mellom liturgien og diakonien – innebar for gruppa også å styrke nattverden som et faktisk måltid og å holde nattverden som kommunion og fellesskapsbyggende *communio* tettere sammen. Fredshilsen og epiklese ble derfor foreslått som obligatoriske ledd, og utvalget framholdt i tråd med dominerende trekk ved nyere liturgisk forskning at hele bønnen må forstås som grunnlag for innstiftelsen, og ikke bare de såkalte innstiftelsesordene (verba).

Den liturgisk-teologiske ideologien som ligger til grunn for de mange endringene og de såkalt "utvidede perspektivene", er det imidlertid ikke like lett å få øye på om vi legger Gudstjenestebokens presentasjonen av nattverden til grunn. I gjennomgangen i kapittel 8 er det hovedsakelig de ordningsmessige aspektene som løftes fram. I den grad disse begrunnes, er det med henvisning til tradisjonen, mer enn til refleksjoner av mer liturgisk teologisk art slik vi finner det i *Eucharistic body*. Dette har for meg alltid vært et savn, og for den som vil forstå intensjonen i det ønsket om fornyelse som Nemnd for gudstjenesteliv i sin tid formulerte, representerer Senns bok en god inngang. Her følger en presentasjon av bokens åtte kapitler ispedd noen referanser til den nye nattverdordningen for Den norske kirke.

Oversikt

Bokens kan struktureres i tre deler. Kapittel 1 og 2 har innledende karakter hvor vi blir kjent med nattverden som fenomen fra den første kristne kirke til i dag, og hvor vi ikke minst blir kjent med visjonene fra den liturgiske fornyelsesbevegelsen. I tråd med Alexander Schmemmann forstås Frank Senn det å tro som å leve a eucharistic life.

In a summary we are created as bodily creatures who have only our bodies with which

to serve God in worship and take care of the neighbor." (s. 41)

I de følgende fire kapitlene går Senn gjennom nattverdbønnen. Kapittel 3 tar for seg *prefasjonen* og *sanctus*, kapittel 4 den *anamnetiske* påminnelsen av Guds frelseshandlinger i historien, kapittel 5 epiklesen med påkallelse av Den hellige ånd og kapittel 6 den avsluttende lovprisningen (*doksologien*). De to siste kapitlene handler så henholdsvis om selve måltidet og til sist, under overskriften "Fencing the Table", det alltid utfordrende spørsmålet om hvem som har adgang når bordet er dekket.

Prefasjon og sanctus: Kosmologi og lovprisning

De to første kapitlene er altså en introduksjon til selve nattverdbønnen. Med kroppen som tolkningsnøkkel og liturgisk teologisk rotmetafor faller det naturlig for Senn at inngangen til nattverdhandlingen skjer gjennom en kopling mellom kosmologi (skaperverket) og kristologi (inkarnasjonen). Brødet og vinen representerer jo i måltidet foreningen av skaperverket og frelsesverket, mellom jord og himmel. For Senn innebærer dette også, som for gruppa som jobbet med nattverdordningen i DnKs reformprosess, at frambæringen av brød og vin og lovprisningen av Gud som skaper gis rom.

For Senn er det viktig at teologien på dette området også får konsekvenser for praksis. *Orthodoxia* betyr nemlig både *rett lære* og *rett lovprisning/praksis*: "The two are inseparable" (s 46). Ifølge Senn har det kosmologiske utblikket i stor grad manglet i den vestlige tradisjonen. Den liturgiske fornyelsesbevegelsen har derfor gått til oldkirkens østlige bønnetradisjoner med sin ambisjon om at nattverdbønnen også skal ta opp i seg en orientering mot menneskets medansvar for skaperverket, som mange kjenner påkrevd i dag.

Flere av prefasjonsbønnene i Den norske kirkes nye nattverdordning følger Senn på dette punktet. I nattverdbønn C heter det: "Himlene forteller om din herlighet, og jorden vitner om dine henders verk." Enda tydeligere sies det i nattverdbønn D og E: "Vi lovpriser deg, evige Gud, du som har skapt verden og alt som er i den," (D) og: "VI takker deg, gode Gud, du som

holder himmel og jord i dine hender” (E). For Senn er dette et sentralt uttrykk for hva nattverden som kropp representerer:

”To return to the body is to turn from the world as the object of our thoughts and uses and to regard it as a subject of our worship and stewardship.” (s 58)

Anamnese: Kropp og påminnelse

Anamnesen som i nattverdbønnen følger etter den innledende lovprisningen, flytter på dette punktet i nyere nattverdbønner oppmerksomheten fra Skaperen til Kristus. Mens den vestlige tradisjonen ofte nokså ensidig har fokusert på Jesu lidelse og død gjennom anamnesen, har studiet av oldkirkelige bønner bidratt til å lese nattverden i større grad i lys av hele frelseshistorien. Vi finner dette tydeligst i den nye nattverdbønn C hvor anamnesen begynner med Abraham og profetene før den vender seg mot Jesu komme, til inkarnasjonsundret og til Jesu død og oppstandelse. Senn støtter langt på vei en slik nyorientering og viser til nattverdbønnene han selv var med å forfatte i arbeidet med *Lutheran Book of Worship* på 70-tallet. Han er imidlertid kritisk til de deler av den feministiske teologien, som vil unngå den tradisjonelle koplingen mellom nattverd og offer. Tvert imot argumenterer Senn for at den brutaliteten som offerteologien representerer, er et kjennetegn ved bibelsk nattverddeologi, som kirken ikke kan komme utenom. Det er i denne sammenheng han henter fram William Kavanaugh og hans *Torture and Eucharist*. Nattverdets kroppslige forankring innebærer at koplingen mellom Kristi lidelser og menneskets lidelser i dag må styrkes og ikke svekkes, hevder Senn. Han utfordrer derfor kirken til også å ta inn over seg hva nattverden betyr for mennesker som har et vanskelig forhold til kroppen etter misbruk eller selvskading.

Human suffering and death are not ignored in Christianity; it is present at the center of our most important ritual act – our taking bread and a cup of wine in remembrance of Christ’s suffering and death, resurrection and ascension, and promise to come again.” (s 74)

Slik må den innledende lovprisningen i nattverdbønnen bli fulgt av et element av klage, framholder Senn og tydeliggjør et aspekt ved

våre nye nattverdbønner, som i vår egen kirkes nye nattverddordning kanskje best kommer fram i nattverdbønn D: ”Bli hos oss, også når vi tviler og sørger. Gå med oss, inntil savn og smerte hat veket for evig jubel og lovsang.” Nattverden er også helbredelsens sakrament.

Epiklese: ånd og fellesskap

Frank Senn gir den katolske teologen John H. McKenna (d. 1966) æren for at epiklesen som er så viktig i ortodoks teologi, nå også har fått sin plass i liturgen i den vestkirkelige tradisjonen. Det viktige her er ikke hvorvidt det er innstiftelsesordene eller epiklesen som har status som bønnens konsekrerende øyeblikk, men hva epiklesen representerer i forhold til kirken. Nattverden skaper fellesskap med Kristus og mellom kristne, og det er dette *communio* som kommunionen skaper, epiklesen handler om. ”Send din Ånd over oss og dine gaver,” er en av formuleringene som går igjen i Den norske kirkes nye nattverdbønner. Dette er ikke magi, understreker Senn og viser til den oldkirkelige liturgien vi har fra Johannes Krysostomos. Når det hos Krysostomos heter: ”Gjør dette brødet til Jesu dyrebare legeme, og det som er i dette begeret til Kristi dyrebare blod,” er det foreningen mellom elementene og Kristus, og mellom Kristus og oss, som er poenget. Senn viser også til sin lærer, Aidan Kavanagh, som sier noe av det samme. Epiklesen er ”a prayer for the community’s assimilation or integration with God above all things and the members one with another through this action of thanksgiving in Christ” (s 95). Slik blir også enheten mellom personene i guddommene virkelighet som en enhet mellom kirken og Gud.

Doksologi: Et ortodoks verdenssyn

Det er for Senn derfor en naturlig link mellom det *communio* som epiklesen formidler, og de klassiske nattverdbønnenes avsluttende doksologi (lovprisning) som retter seg nettopp mot Gud som fellesskap mellom Fader, Sønn og Hellig ånd. Her er Senn kritisk til den feministiske kritikken som i redselen for å presentere en kjønnnet guddom, har bidratt til at den doksologiske avslutningen mangler i mange nyere nattverdbønner. Noen slik avslutning finnes da hel-

ler ikke i DnKs nye nattverdbønner, men doksologien finnes i nattverdordningen utenom høy-messen (1992), som *Nemd for gudstjenesteliv* opprinnelig ville ha med. Der finner vi lovprisningen slik en del nok husker den: "Ved Ham og i Ham og i samfunn med Den hellige ånd skal du ha all herlighet og ære, allmektige Far, evige Gud, nå og til evig tid."

Mangelen på en slik doksologisk avslutning på mange nattverdbønner kan virke overraskende siden utvalget som jobbet med nattverdbønnene, var særlig opptatt av nettopp å tydeliggjøre de ulike personene i guddommen, og at det var viktig for dem at "Gud som treenig, Fader, Sønn og Hellig ånd, er tydelig til stede i bønner" (NFG 42/07). For Senn handler dette imidlertid om mer enn Guds navn alene, og mer enn å holde fram Gud som både skaper, frelser og livgiver, som det ofte heter i nyere liturgier. Det er koplingen til dåpen, som opptar Senn. Vi er alle døpt i den treenige Guds navn, og dåp og nattverd henger sammen. Møte mellom personene i guddommen er også et sentralt aspekt ved Jesu egen dåp. Den hellige ånd viser seg over Jesus i form av en due, og det lyder en røst fra himmelen: "Dette er min Sønn, den elskede, i ham har jeg min glede" (Luk 3,17). Den avsluttende doksologien forkynner altså nattverden som de døptes fellesskap. Gjennom dåpen er den troende tatt inn i fellesskapet med Gud slik dette kommer til uttrykk i Gud som Fader, Sønn og Hellig ånd: "In other words, to share in the Spirit-bestowed grace given to Jesus in his baptism is to be drawn into the life of the Holy Trinity" (s 111).

Adgang til måltidet

De to siste kapitlene i *Eucharistic body* drøfter to systematisk teologiske spørsmål som tradisjonelt har skapt debatt og konflikt mellom ulike trosretninger. I kapitlet som omhandler selve måltidet, diskuterer Senn realpresensen. I det aller siste kapitlet utfordrer forfatteren en stadig mer vanlig posisjon som framholder at nattverdbordet skal være absolutt åpent, også for udøpte. Mens kapitlet om realpresensen mest blir en gjenvisitt til reformasjonstidens stridigheter

(Boken kom ut i reformasjonsåret 2017), etterlater det siste kapitlet med overskriften "Fencing the table" mer stoff til ettertanke i møte med dagens virkelighet. Er den radikale åpenheten til nattverdfellesskapet virkelig den eneste farbare veien? Senn utfordrer denne tilnærmingen. Senn fastholder den sterke teologiske enheten som finnes mellom de døptes fellesskap og nattverdfellesskapet, som begge deler er å forstå som et liv i Kristus. Paulus bud til menigheten i Korint om å prøve kroppen, *διακρίνων τὸ σῶμα* (1 Kor 11,29), betyr for Senn å slå ring om fellesskapet med den oppstandne, som nattverden representerer. Hvordan forbereder vi mennesker på hva deltakelsen i dette måltidet betyr, spør han:

"People come to Holy Communion with their needs and expectations. How well prepared are they for what they might experience in the intensity of the moment?" (s 165)

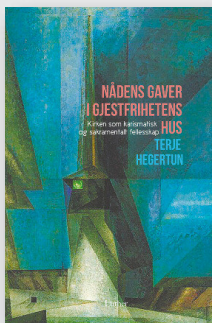
I stedet for å høvle ned alle terskler tar Frank Senn til orde for å arbeide med å styrke den forberedelseskulturen som det gamle skriftemålet en gang representerte.

Oppsummering

Kirkens nattverdpraksis er i endring. Enda større endringer har skjedd med selve ordningene. *Eucharistic body* gir mulighet til bedre å forstå de visjonene som denne fornyelsen av gudstjenestelivet er tuftet på. Frank Senn er i denne sammenhengen en klassisist som søker å forstå rasjonale bak kirkens overleverte normer. Samtidig løfter han fram sentrale anliggender som store deler av den liturgiske fornyelsesbevegelsen deler, og som også har fått gjennomslag hos oss. Hans mest originale bidrag er hvordan han kopler dette til det kroppslige, også erfaringer med sin egen kropp. Vi blir hva vi spiser, sa den tyske filosofen Ludwig Feuerbach. Det er teologien bak denne kroppslige nattverdforståelsen Frank Senn undersøker.

JAN TERJE CHRISTOFFERSEN

luther



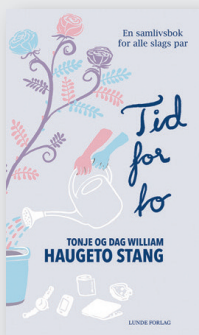
Terje Hegertun
**NÅDENS GAVER I
GJESTFRIHETENS HUS**

299,-

Er kirken alltid enten karismatisk eller sakramental? Hegertun argumenterer for at den har det privilegium å være begge deler. Kirkens store styrke at den er til på grunn av nådens gaver. Det gjør den til det gjestfrie fellesskapet den er ment å være. På en grunnleggende måte er kirken én, til tross for ulikhetene. Hva kan vi lære av hverandre?

www.lutherforlag.no

luther



Tonje og Dag W. Haugeto Stang
TID FOR TO

299,-

Med visdom, erfaring og en solid dose humor leder Tonje og Dag oss gjennom råd og prinsipper for hvordan parforholdet best kan ivaretas og styrkes. Ukentlige lesestykker og samtale spørsmål gjør boken til en sørvisstasjon for par som ønsker å skape en fast rytme på "vår kveld" i hverdagen, med tid og rom for fruktbare samtaler. Boken kan med fordel gis som gave, og er rikt illustrert av Lars Aurtande.

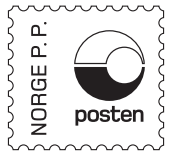
Tonje og Dag W. Haugeto Stang har holdt samlivskurs i en årrekke og har lang erfaring som foredragsholdere og samtalepartnere.

Boken er et glimrende redskap i parterapi eller en gave til brudeparet.

www.lutherforlag.no

Avsender:
Luthersk Kirketidende
Sinsenveien 25
0572 OSLO

PRIORITY



luther

lutherforlag.no

Tor Johan S. Grevbo

Sjelesorg i teori og praksis

En lærebok og håndbok med mange perspektiver

SJELESORG I TEORI OG PRAKSIS er en bok som er opptatt av sjelesorg som kirkens fremtid og samlende morsmål. Den er oppdatert innenfor bredden av norsk og internasjonal sjelesorg, er praksisorientert, tydelig teologisk og kirkelig forankret og engasjert i å knytte sjelesorg og diakoni tett sammen. Den tar opp i seg mange sjelesørgeriske perspektiver og er unik og fornyende på dagens sjelesorgfelt. Boken er skrevet for dem med sjelesorg som oppgave, men også for andre interesserte.

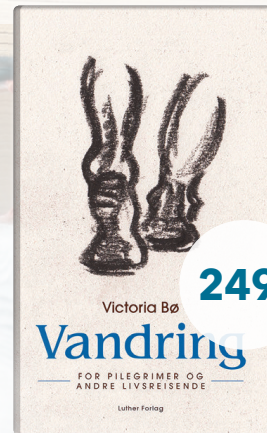


Victoria Bø

Vandring

For pilegrimer og andre livsreisende

Forfatter Victoria Bø søker å åpne opp for spørsmålene hun møter på veien til kjente pilegrimsmål som Santiago, Lindisfarne, Vadstena, Nidaros og Roma. I denne boken finner du ingen reiseruter eller veibeskrivelser. Vandring er et turfølge for deg som vil gjøre en indre pilegrimsreise. Boken passer både for deg som skal på en konkret tur og for deg som vil gjøre refleksjonsreisen fra lenestolen hjemme. Victoria Bøs bok er både et pusterom i hverdagen og et pausested underveis.



Bøkene bestilles på lutherforlag.no,
direkte fra forlaget – tlf 22 00 73 50 eller post@lundeforlag.no.