

Leder

Teologi i bevegelse

Da jeg en gang tidlig på 1970-tallet begynte å orientere meg i teologistudiet med omkringliggende herligheter, var faget "praktisk teologi" ingen steder å finne. "Praktikum" fantes selv sagt som et viktig interludium mellom det teologiske studium og en ventende prestedtjeneste. Men et selvstendig praktisk-teologisk fag med status og oppgaver på linje med de andre ("klassiske") teologiske disiplinene lette man forjeves etter.

I dag er bildet et annet. Dyptgripende endringer både i kirke og i samfunn har satt teologien i bevegelse. Det gjelder internasjonalt, og det gjelder i våre egne sammenhenger. En synlig frukt av de siste tiårenes bevegelser er framveksten av "praktisk teologi" som selvstendig teologisk disiplin. Og med det følger hele rekken av fagspesifikke tiltak som egne tidsskrifter, faglige nettverk, forskningsprosjekter og publikasjoner, undervisningsplaner, akademiske stillinger m.m. På hvilken måte har alt dette bidratt til å bevege og endre det teologiske arbeidet?

Spørsmålet er omfattende og kan selvsagt ikke drøftes i sin bredde her. Men når jeg leser bidragene i dette nummer av vårt tidsskrift, slår det meg at disse på en tydelig måte illustrerer noen sentrale momenter i de endringsprosessen som har funnet sted. Hva dreier det seg her om? Et egnet utgangspunkt for en kort refleksjon om dette kan være den systematisering av den praktiske teologiens forskjellige brukssammenhenger som den anerkjente amerikanske teologen *Bonnie J. Miller-McLemore* har presentert i et nylig utgitt oversiktsverk (*The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (2014)). Slik Miller-McLemore tilrettelegger språkbruken og faget, henviser "praktisk teologi" til fire ulike sammenhenger: For det første til en serie ulike aktiviteter eller *praksiser i kristne*

menigheter, for det andre til en rekke metoder som anvendes i studium av slike kirkelige praksiser, dernest til bestemte *fagområder* i teologisk-kirkelige utdanninger, og til sist til en *akademisk disiplin* der kvalifiserte forskere sikter mot å utvikle og understøtte det arbeidet som gjøres på de tre andre områdene. Holdt opp mot en slik systematisering avtegner dette nummerets bidrag noen sentrale trekk knyttet til den praktiske teologiens inntog. Jeg nøyer meg med å peke på tre momenter.

Kirkelig praksis: Det første som slår meg, er bidragenes sterke orientering mot det vi kan kalle den praktiske teologiens basisnivå, nemlig *kjernepraksiser i kristne menigheter*. I tur og orden rettes søkelyset mot gudstjeneste, forkynnelse, diakoni og pastoral ledelse. *Gudstjenestefeiringens* muligheter og utfordringer i lys av gudstjenestereformen i Den norske kirke tematiseres med ulike vinklinger i bidragene fra Jan Terje Christoffersen og Kjetil Aano. *Forkynnelse for unge* analyseres og drøftes i tekstene til Hans Austnaberg og Bård Eirik H. Norheim. Den *pastorale ledelse* gjøres til tema for undersøkelse og refleksjon i artiklene til Stephen Sirris og Nils Aage Aune, og Tormod Kleiven retter søkelyset mot en sentral tematikk i utformingen av *diakonien*.

Det alle disse har felles, er altså at søkelyset rettes mot levende, nåtidig menighetsliv. Dermed blir det også tydelig hvordan den praktiske teologi – både som akademisk fundert forskning og som kompetente praktikerer kritisk refleksjon – søker å understøtte vitale prosesser i praktisk menighetsliv. At denne typen faglig arbeid har satt teologien i bevegelse og tilført den nye og verdifulle innsikter, er etter mitt skjønn hevet over tvil. Horisonten for den teologiske refleksjon er løftet ut over "biblioteket og bøkene". Praksisfeltet har for alvor rykket inn i teologien og åpnet en rekke nye muligheter for

fruktbare samspill mellom academia og menighet.

Empiri: Dermed er også et annet løynefallende trekk i bildet introdusert, nemlig det som noen omtaler som "den empiriske vending" i teologien. For noen tiår siden fantes knapt empiriske studier som vesentlige innslag i den teologiske forskning. Samfunnsvitenskapelige metoder og teorier var et helt marginalt fenomen. Også her har vi sett en markert bevegelse. Den teologiske forskning søker en tettere, mer åpen og metodisk sikret dialog med menneskelig erfaring. Et betydelig antall teologiske doktoravhandlinger de senere årene har markerte innslag av metodisk sikret empirisk kunnskap. Det samme gjelder for et stort antall masteravhandlinger. Dette trekket er også tydelig i flere av bidragene i dette nummeret. For eksempel: Man nøyer seg ikke med å reflektere teoretisk og prinsipielt om forkynnelse for unge. Man analyserer faktiske prekener. Eller: Man avgrenser seg ikke til analyser av posisjoner i den pastoralteologiske teori når den pastorale ledelse skal undersøkes. Man går ut i felten for å observere pastoral ledelse der den skjer, og intervjuer dem som utøver slik ledelse.

Normativitet: Dette er på mange måter et gjennomgående trekk. Den teologiske forskeren settes ganske konkret og påtakelig i bevegelse. Forskningen får et interessant element av "opp-søkende tjeneste". Dermed styrkes igjen mulighetene for fruktbare samtaler mellom de ulike nivåer og brukssammenhenger som Miller-McLemore beskriver. Dette gir teologien tilgang til erfaringer og innsikter av stor verdi. Samtidig rommer åpningen mot empiri og erfaring også viktige utfordringer. Det gjelder bl.a. forståelsen

av teologiens basis og faglige egenart. Slik Kleivens artikkel viser, kommer en viktig side av dette til uttrykk i drøftinger av diakoniens/teologiens normativitet i samsillet med andre typer normativitet knyttet til empirisk etablert kunnskap. Det dreier seg i bunn og grunn om å avklare hvordan en empirisk orientert og metodisk selvbevisst teologi kan ivareta den grunnleggende normativitet som er knyttet til Evangeliet og kirkens gudstro. Denne tematikken er selvsagt ikke ny. Men mye tyder på at den melder seg med ny tyngde og nye utfordringer i møte med en empirisk bevisstgjort teologi. Det er ingen dristig profeti å spå at framtidige nummer av dette tidsskrift vil gjenspeile denne tematikken på mange ulike måter.

Til slutt en beklagelse og et lite hjertesukk: Alle bidrag i dette nummeret av vårt tidsskrift er skrevet av menn. Kjønnbalansen er altså i dramatisk ubalanse! Dette er beklagelig. Når redaksjonen planlegger bestemte temanummer av tidsskriftet og går ut med forespørslers til bestemte forfattere, legger vi betydelig vekt på å få fram en rimelig kjønnsbalanse. I nummer som det foreliggende, som ikke har et samlende tema, er vi avhengige av å trykke bidrag som blir sendt inn til redaksjonen for vurdering. Her er det ennå beklageligvis slik at menn er i stort flertall. Dette har utvilsomt mange og sammensatte grunner. Men det rommer i alle fall også en utfordring til skrivende kvinner ute i kirkelig praksis og i academia: Send inn aktuelle tekster og artikler for vurdering i TPT! Det vil hjelpe redaksjonen i arbeidet med å få fram en bedre kjønnsbalanse i de publiserte bidragene.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Dette nummeret av *Tidsskrift for Praktisk Teologi* er det siste med professor Leif Gunnar Engedal som ansvarlig redaktør. Engedal slutter i stillingen ved MF kommende høst og fratrer samtidig som medlem i redaksjonen. Redaktørvervet overtas av professor Lars Johan Danbolt. Luther forlag og tidsskriftets redaksjon takker Engedal hjerteligst for godt og pålitelig arbeid gjennom mange år.

AD FONTES

Gud "finnes" ikke. Jeg tror på ham.
Skulle han "finnes", så ville han være en fange i
språket og altså vår slave.
Skulle vi "finnes", ville vi være fanger i vårt språk.
Det er vi også.
Så fort jeg vender mitt dvergblick til Gud og
prøver å fikserer ham, forsvinner han,
for å bli tydelig overalt der han ikke er.
Hans fravær er forutsetningen for hans eksistens.
Slik kan man holde på, og det gjør jeg.

Og jeg avskyr dem som ikke tror på Gud.
Det er tilstrekkelig med tomhet i meg til at roser
kunne visne.
Tilstrekkelig med skrik i meg til at nettene skulle
briste.
Tilstrekkelig med lengsel til å la seg drepe i krig.
Men uten Gud må så mange ord dø: de som ikke
lenger finner noe feste.

Göran Tunström: Juleoratoriet (1983)

På hvert et sted

Inn til kjernen av gudstjenestereformen



UNIVERSITETSLEKTOR JAN TERJE CHRISTOFFERSEN

jan.t.christoffersen@mf.no

1. Innledning

1.1 Å miste stemmen

Åpningsgudstjenesten under Kirkemøtet 2013 skapte uro. Det var den liturgiske musikken som var utfordringen. Domkirkemenigheten i Kristiansand hadde tatt i bruk en av de 19 nye ordinarieseriene som i en ikke nærmere avgrenset utprøvningsperiode er stilt menighetene i Den norske kirke til rådighet. Her var det Trond Kvernos "Missa Santæ Agnetis" (2009) som var valgt, og kirkemøteforsamlingen var ikke med på notene. Sentralt i det hele sto tidligere leder for Nemnd for gudstjenesteliv, domprost Øystein Bjørdal. Forsamlingens nølende deltakelse i messesangen fikk Bjørdal til å innlede sitt innlegg på kirkemøtet om verdien av gjenkjennelse i gudstjenestelivet med følgende hjertesukk: "I gudstjenesten i dag mistet jeg stemmen." Den spontane applausen som fulgte, tyder på at Bjørdal ikke var den eneste som forstummet i gudstjenesten denne ettermiddagen.

Den norske kirke har arbeidet med fornyelse av ordningene for søndagens hovedgudstjeneste siden 2004. Reformen ble initiert på bakgrunn

av et vedtak på Ungdommens kirkemøte sommeren før (UKM 05/03). Uten rotfeste i ordinær kirkemøtebehandling vedtok Kirkerådet 12. september 2003 (KR 54/03) at det skulle settes i gang et arbeid med reform av høymessen. Kirkemøtet ble orientert i en åpen drøftingssak i november. Biskop Finn Wagle i Nidaros sto fremst blant pådriverne. Utålmodigheten fra de unge må "mottas slik at den kan bli en fruktbar impuls i arbeidet med å utforme et gudstjenesteliv for den tid som er vår", formante Wagle fra Kirkemøtets talerstol. Rammene for det videre arbeidet ble etablert ved Kirkerådets behandling i mars 2004 (KR 10/04). To måneder senere startet Nemnd for gudstjenesteliv (NFG) og fem underutvalg arbeidet som la grunnlaget for en reform som i omfang er den største Den norske kirkes ledelse har hatt til behandling.

Kirkeåret 2011–2012 markerte overgangen fra utprøving til innføring. Først nå høster kirkefelleskapet erfaringer i full skala. Gudstjenesten i Kristiansand domkirke 11. april 2013 var en vekker, men graden av kompleksitet i Trond Kvernos musikk er ikke hovedspørsmålet. Utfordringen går her heller ikke til domkirke-

menigheten i Kristiansand som gjennom en jul og en påske hadde gjort en del gode erfaringer med Kvernøs musikk. Snarere synes utfordringen å være *strukturelt betinget*, noe som blir særlig tydelig og merkbart når menighetene møtes på tvers. Hvor mange ulike musikalske uttegninger av de faste gudstjenesteledene kan vi ha innenfor samme kirke før vi taper mer enn vi vinner? For hvilke deler av gudstjenesten bør vi gi vide fullmakter til lokal tilpasning, og hvilke ledd er vi tjent med uttrykker større grad av fortrolighet og gjenkjennelse på tvers? Erfaringen fra fjorårets kirkemøte påkaller refleksjon rundt kjerneverdien ”stedegengjøring”.

1.2 Problemstilling

Ungdommens kirkemøte (UKM) og Nemnd for ungdomsspørsmål (NfUng) hadde gjennom flere år forut for vedtaket sommeren 2003 vært i dialog med Kirkerådet med tanke på fornyelse av hovedgudstjenesten i Den norske kirke. Til UKMs samling på Rødde folkehøgskole 25.–29. juni forelå et vedtak i NFG fra samme måned: *”NFG foreslår at det utarbeides et veiledningshefte for gudstjenestearbeid i menigheten. Dette må gi detaljert oversikt over alle valgmuligheter i høymesseordningen, samt over de forsøksordninger som er vedtatt. Videre må det gis veiledning i hvordan disse kan utnyttes for å oppnå en kontekstuell gudstjenestep praksis.”* (NFG 9/03 – mine understrekninger). For Ungdommens kirkemøte var dette noen skritt for kort. Praksis hadde allerede sprengt rammene for gjeldende ordning, framholdt UKM. Deres innsteg til metode og ramme for den foreslåtte reformen la føringer som ga retning for Den norske kirkes videre arbeid med saken: *”UKM ber Kirkerådet jobbe for en mer fleksibel høymesse- og gudstjenesteordning. Vi foreslår at man kan ta utgangspunkt i en grunnstruktur som skal være den samme i alle gudstjenester. I tillegg bør man tilstrebe et sett av kjerneverdier. Videre kan uttrykksformer for de ulike ledd tilpasses lokale behov og ressurser osv.”* (UKM 05/03). Grunnstruktur, kjerneverdier og uttrykksformer skulle representere golvet, veggene og taket i det nye huset UKM så for seg.

Ungdommens kirkemøte 2003 var det femte i rekken og den første samlingen hvor UKM hadde selvstendig forslagsrett overfor kirkeråd

og kirkemøte. Vedtakets første punkt om at *”tiden er moden for å igangsette arbeidet med en reform av gudstjenesteordningen i Den norske kirke,”* ble kirkehistorie. Nå har det gått et tiår. 26. september 2013 behandlet Kirkerådet dokumentet ”Status for gudstjenestereformen” (KR 32/13) hvor nettopp gudstjenestemusikken og balansen mellom gjenkjennelighet og frihet (fra sted til sted og fra gudstjeneste til gudstjeneste) ble tematisert. Dette essayet leses mest naturlig i forlengelse av dette. Det skal handle om stedegengjøring. Spørsmålet jeg vil forsøke å besvare, er: Hvordan forsto og forstår den kirkelige ledelsen selv dette begrepet, og i hvilken grad og på hvilken måte gir kirkes veiledning knyttet til stedegengjøringen tjenlige rammer for valg av tonefølge til ordinarielleddene i menighetens hovedgudstjeneste?

Veien inn i denne problemstillingen går gjennom en presentasjon av begrepet kontekstualitet i alminnelighet. Videre vil jeg løfte fram hvordan den såkalt kontekstuelle vendingen innenfor samfunnsvitenskap og humaniora er tatt opp og behandlet innenfor den liturgiske fornyelsesbevegelsen. Dette danner grunnlaget for en gjennomgang av hvordan kontekstualitetsspørsmålet mer spesifikt er blitt behandlet i gudstjenestereformen i Den norske kirke. Avslutningsvis vil jeg vende tilbake til spørsmålet om den liturgiske musikken og gjennom noen korte riss drøfte kjerneverdien stedegengjøring med særlig henblikk på den liturgiske musikken. I den grad disse faglige refleksjonene også kan bety noe *utover* rammene for det som har med gudstjenestemusikken i Den norske kirke å gjøre, anser jeg det som en bonus.

Kontekstuell teologi reiser viktige spørsmål. Særlig maktperspektivet hadde fortjent særskilt behandling, særlig når jeg lar en domprost, fungerende biskop og leder for ”Nemnd for gudstjenesteliv” i samme person målbære det anliggende jeg ønsker å belyse. Det gir ikke formatet for denne teksten rom for. Jeg fastholder likevel bildet av Øystein Bjørdal på kirkemøtets talerstol og reiser det retoriske spørsmålet: *Hva skal til for at de som nå sukker over at reformgudstjenestens musikalske anslag har tatt fra dem bønnenropet og lovsangen, kan få stemmen tilbake?*

Det er der dette essayet begynner og slutter.

2. Stedegengjøring

2.1 Den kontekstuelle vending

Begrepet kontekst har sitt opphav i latin. "Contextus" representerer sammenheng, omgivelse, miljø, og "contextere" betyr å veve eller føre sammen. Dette er langt på vei i samsvar med hvordan vi bruker begrepet i dagligtalen. Kontekst betegner rammen vi forstår en tekst, et utsagn, en handling eller et fenomen innenfor. Tekst og kontekst hører sammen. Konteksten påvirker fortolkningen.

Den romlige dimensjonen er imidlertid bare ett aspekt ved kontekstualiteten. Enhver menneskelig handling foregår innenfor en historisk og sosial setting. Dette gir kontekstualiteten i tillegg både en tidsakse og en relasjonell dimensjon. *Rom, tid og relasjon* er med andre ord tre grunnleggende aspekter vi både må holde sammen og sondre mellom når vi prøver å etablere en kontekstuell analyse av et fenomen (Afdal og Afdal, s 4f).

Kontekstualitet behandles faglig i en rekke sammenhenger; samfunnsvitenskapelig, filosofisk og lingvistisk. Også innenfor kunstfagene spiller kontekstualiteten en viktig rolle, både praktisk og akademisk. Det er et komplekst felt. Å avgrense og bestemme hvem og hva som inngår i den kontekst som utgjør rammene for handlingene eller ytringene søkelyset rettes mot, utgjør en av de mange krevende utfordringene utøvere og forskere her må hanske med. Å sondre mellom det diskursanalytikere kaller den overordnede kulturkonteksten og den mer konkrete situasjonskonteksten, har likevel vist seg å være en fruktbar tilnærming (Hitching, Nilsen, Veum 2011). *Kulturkonteksten* rommer spørsmål knyttet til historiske, ideologiske, politiske, økonomiske, sosiale, geografiske eller institusjonelle forhold. *Situasjonskonteksten* peker på den konkrete sammenhengen som ytringen, hendelsen eller fenomenet foregår innenfor. Å sammenholde (uten å sammenblande) det kulturelle og det situasjonsbestemte kan være én nøkkel til å gjøre kontekstbegrepet anvendbart når vi forsøker å forstå egenarten ved feltet vi skal undersøke.

Den kontekstuelle vendingen er et etterkrigsfenomen. Det knyttes særlig til den språkteo-

retiske tilnærmingen som kalles pragmatismen, hvor mening ikke lenger relaterer seg til absolutte og endegyldige sannheter, men til det foreløpige, historiske, relasjonelle og situasjonsbestemte. Det paradigmeskiftet som den kontekstuelle vendingen ved dette representerte, banet vei for empirisk nyorientering på en rekke felt. Heller ikke teologien forble upåvirket.

2.2 Den liturgiske bevegelse

Den liturgiske bevegelse er et sammensatt fenomen som strekker seg fra de mer konfesjonelt orienterte restaureringsbestrebelsene på 1800-tallet, framover mot etterkrigsårenes og vår egen tids økumenisk-orienterte reformbevegelse. I denne siste fasen kom den kontekstuelle vendingen til å spille en sentral rolle. I *Models of Contextual Theology* skildrer Stephen B. Bevans hvordan dette særlig fikk konsekvenser innenfor romersk-katolsk teologi. En reorientering knyttet til skolastikkens begrepsorienterte vektlegging av det essensielle og det objektive ble i etterkrigsårene kraftig utfordret av en teologi "nedenfra" med en ny og grunnleggende sett helt annen innrømmelse av det forsøksvise, det foreløpige, det subjektive og det kulturelt betingede. Ikke minst fikk teologien en sterkt pastoral-teologisk aksent. Teologiens oppgave var ikke lenger å meditere over verden, men å forandre den.

Gudstjenestefornyelse i denne perioden knyttes i særlig grad til Det annet Vatikankonsil (1962–65). På grunnleggende vis framsto konsilet som uttrykk for en ny tid. Inspirasjonen kom ikke minst fra Frankrike med skikkelser som Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar og Louis Bouyer og det miljøet som gikk under merkelappen "*la nouvelle théologie*". Her representerer Henri Godins bok *France, pays de mission* fra 1943 en sentral referanse (D'Ambrosio: 1991). I et sterkt klassedelt fransk samfunn beskrev Godin hvor langt sekulariseringen hadde kommet i det franske samfunnet på 1940-tallet. Med et engasjement ikke ulikt det vi her hjemme forbinder med Ronald Fangen, representerte "*la nouvelle théologie*" i forlengelse av Godins kall til handling en kraftfull visjon om å gjenetablere kristentroen som en eksistensiell og kulturelt formende faktor i

almannelige menneskers liv. Teologien skulle være både *autentisk* og *relevant*. Kirkens bidrag til gjenoppbyggingen av Europa etter krigen var en teologi som gikk til røttene.

Etter en sjeldent rask inkubasjonstid vant disse stemmene (som også lot seg høre i andre deler av det økumeniske kirkefelleskapet) gjenklang i romerkirken. Det annet Vatikankonsil skulle løfte kirken og troen inn i det 20. århundre: *"The ecumenical council will reach out and embrace under the widespread wings of the Catholic Church the entire heredity of Our Lord Jesus Christ. Its principal task will be concerned with the condition and modernization of the Church after 20 centuries of life."* (Pave Johannes XXIII: tale til Societas Sanctissimi Sacramenti, juni 1961) Strategien for denne fornyelsen var paradoksal. For å gå framover måtte kirken vende tilbake til opphavet. *Oppdatering* (aggiornamento) forutsatte fordypping i tradisjonen fra oldkirken, *til kildene* (ressourcement/ad fontes). Dette representerte både kontinuitet og diskontinuitet sammenlignet med tradisjonell teologi. Kontinuiteten var representert i vektleggingen av Skrift og tradisjon. Diskontinuiteten kom til uttrykk i et oppgjør med høy middelalderens og skolastikkens avspiritualisering av teologien og gudstjenestelivet, og en radikal nyorientering i forhold til verdien av erfaringen og det kontekstuelle. På sett og vis etablerte den kontekstuelle teologien, og den liturgiske fornyelsen som fulgte i kjølvannet, innføringen av en tredje kilde til erkjennelse og tro i klassisk teologi. Gud kommer oss ikke bare i møte *bakfra* gjennom Skrift og tradisjon. Gud møter oss også *her og nå* i dagens mennesker. *Aggiornamento* var ikke bare en strategi. For den liturgiske fornyelsesbevegelsen representerte det et uttrykk for teologiens, kristentroens og gudstjenestens sanne vesen.

2.3 Gudstjenestefornyelse i Norge

Dagens gudstjenestereform står i gjeld til fornyelsesbestrebelsene i generasjonene før oss. Den romantisk inspirerte restaureringsideologien ble adoptert, tilpasset og fornorsket av Wollert Konow Hesselberg og Gustav Jensen, og ga oss i 1889 en pietistisk temperert prosamess i restaureringsideologisk skikkelse. Ordningen

ble revidert i 1920, men også høymesseordningen fra 1977 representerer i struktur, innhold og mentalitet en betydelig grad av videreføring i forhold til det banebrytende arbeidet som høymessen av 1889 representerte. Gjennom 125 år har arven fra Hesselberg og Jensen dannet norm for hvordan gudstjeneste på norsk skal se ut og lyde.

Helt upåvirket av impulsene fra den mer økumenisk orienterte liturgiske fornyelsesbevegelsen var 1977-ordningen likevel ikke. Arbeidet med ny gudstjenesteordning begynte samme året som vatikankonsilet avsluttet sitt arbeid. Impulsene fra konsilet og reformbevegelsen lot seg avlese i nye kirkebygg, i plagg og tekstiler, i arbeidet med ny salmebok og i den nye ordinarie musikken. I tillegg ga også fornyelsesbevegelsen impulser direkte til selve høymesseordningen: fullstendig gloria, tre tekstlesninger, forbønn etter diakonalt forbilde, et tydeligere offertorium osv. Bestrebelsene var drevet fram av en ny generasjon prester og musikere som langt på vei delte den liturgiske teologiens hovedprogram: *ad fontes* og *aggiornamento*. "Nytt i Guds hus" (det kursprogrammet som favnet flest) skulle løfte fram og aktualisere gudstjenestearten for en ny tid.

Hva skjedde så? Ny salmebok i 1985 og nye gudstjenestebøker i 1992 representerte likevel ikke avslutningen på en lang reformprosess. I 1990 overtok kirken selv myndigheten over liturgiske spørsmål, og med etableringen av *"Retningslinjer for arbeidet med liturgisaker"* (KM 20/91) var liturgisk fornyelse ansett som et kontinuerlig engasjement innen kirken. Viktige milepæler på veien videre var salmebokstillegget "Salmer 1997" og "Familiemessen" i 1998. Samtidig pulserte endringstakten og endringsviljen rundt tusenårsskiftet stadig raskere. Bibelselskapet satte i gang arbeidet med ny bibeloversettelse, og med *NOU 2000:26* "... til et åpent liv i tro og tillit" ble grunnlaget lagt for reform av dåps- og trosopplæringen i Den norske kirke. Enda en gang ble oppmerksomheten rettet mot søndagens hovedgudstjeneste. Data-revolusjonen hadde muliggjort lokale utprøvinger i stor skala. Gudstjenestebokens ordninger og rammer syntes å være i utakt med holdninger og praksis som vokste fram. Dette lå til

grunn for vedtaket i Ungdommens kirkemøte sommeren 2003 om at "tiden er moden for å igangsette arbeidet med en reform av gudstjenestereordningen i Den norske kirke". Det handlet om å institusjonalisere en endring som allerede var i gang.

3. Gudstjenestereformen

3.1 Opptakten

Biskop Finn Wagles tale på Kirkemøtet 19. november 2003, under overskriften "Høymesse under endring", ga førende impulser inn mot arbeidet med gudstjenestereformen. Tusenårs-skiftets tidevervsmentalitet er tydelig, og vedtaket i Ungdommens kirkemøte fra juni samme år blir av biskopen tatt til inntekt for det kulturskiftet han mener har funnet sted siden forrige runde med gudstjenestefornyelse i Den norske kirke.

Helt nytt er budskapet fra biskopen (som selv skulle komme til å lede reformarbeidet) likevel ikke. Resepten er hentet fra den liturgiske bevegelsens fornyelsesprogram: "På den ene siden ta vare på det verdifulle i vår gudstjenestelige arv ... På den andre side må den iver og omsorg for kirkens gudstjeneste som kommer til uttrykk i utålmodigheten fra de unge – en utålmodighet som mange eldre også deler – mottas, slik at den kan bli en fruktbar impuls i arbeidet med å utforme et gudstjenesteliv for den tid som er vår." (mine understrekinger) Det er ad fontes og aggiornamento utmyntet på norsk.

3.2 Møtene i NFG

NFG hadde sitt første møte 7. mai 2004. Der behandlet nemnda som første ordinære sak Kirkerådets notat fra mars samme år (KR10/04), som i praksis var å anse som Kirkerådets bestilling overfor NFG. Notatet går langt på vei god for føringene fra Ungdommens kirkemøte. Det uttrykker tilslutning til begrepet kjerneverdier, og en samtidsanalyse med henvisning til det flerkulturelle holdes fram som en av reformens grunnleggende forutsetninger. Hovedsaken i dette første møtet var en åpen samtale rundt bordet hvor medlemmene selv kunne dele erfaringer og forventninger. Stedegjengjøringsaspektet blir eksplisitt kommentert slik: "Enhets-

kulturen er borte. Gudstjenesten må farges og preges av ulike mennesker på ulike steder. Da kan den ikke være lik overalt." (NFG: Protokoll 1, vedl. 1)

NFG hadde 21 møter i løpet av en fireårsperiode fram til de ga sin innstilling våren 2008. Kjerneverdiene og stedegjengjøringsaspektet ble behandlet i flere omganger. Det skulle vise seg krevende å etablere en felles forståelse, både av kjerneverdiene enkeltvis og av hvordan de forholdt seg til hverandre innbyrdes.

Hovedbehandlingen av kjerneverdiene og stedegjengjøringen fant sted i perioden 2006–2007. Nemndas arbeid på dette punktet ble innledet med en henstilling fra NFG til Kirkemøtet datert 25. januar 2006 om å etablere "en felles forståelse av verdiordene: fleksibilitet, involvering, stedegjøring, åpen erfaringbasert" (NFG 13/06). Kirkemøtet 2006 behandlet ikke saken. I stedet startet NFGs medlemmer selv et utredningsarbeid i fire etapper. Et notat fra musikkpedagog Annemarie Kjeldsø, som diskuterer gudstjenestereformen på bakgrunn av erfaringer fra samisk kirkeliv (NFG 21/06 "Når møtestedet er målet – stedegjøring og kulturmøter"), endte i et vedtak om nødvendigheten av "å utarbeide tydelige og faglig holdbare definisjoner av de tre verdiordene: fleksibilitet, involvering og stedegjøring". Ansvar for dette ble gitt til kirkerådssekretær Sindre Eide. Dette notatet ble lagt fram for NFG 30. august 2006 (NFG 40/06) sammen med et tilsvarende fra leder for Liturgisk senter, Jørund Midtun (Begge hadde senere en sentral rolle da "Høringsdokument 2008" skulle føres i pennen).

Sindre Eides framstilling er i stor grad i flukt med føringene fra Ungdommens kirkemøte. Mest plass bruker Eide på *involveringsaspektet* og på den relasjonelle som kommer til uttrykk ved å omtale gudstjenesten som "Møtestedet". Denne posisjonen preger også Eides tilretteleggelse av stedegjengjøringen: "Den lokale gudstjenesten er å betrakte som et sted- og tidfestet flerkulturelt møte, og det er derfor helt nødvendig at de forskjellige kulturer (både med hensyn til alder, kjønn, interesser, språk, etnisitet etc.) tas hensyn til når gudstjenester forberedes og gjennomføres. Derfor er en representativ deltakelse og involvering av folk som hører til på ethvert sted, helt nødvendig for å utforme den lokale gudstjeneste" (Kilde: Eide - "Fleksibilitet, involve-

ring, stedegengjøring). Jørund Midtuns tilsvare bærer overskriften "Grader og grøfter". Det er ikke urimelig å lese teksten som en antydning om at kirken, med Sindre Eides sterke betoning av delaktighet og lokal handlefrihet, risikerer nettopp å havne i en av grøftene Jørund Midtun advarer mot: "I denne reformen har det i alle fall så langt vært snakket lite om verdien av et felles gudstjenesteliv. Det har derimot vært lagt stor vekt på å understreke det lokale særpreg, slik at jeg enkelte ganger kan få inntrykk av at vi gjør de lokale variasjonene større enn de er ... I en kirke der spennin-gene har økt de senere årene kan høymesseordningen sies å være blant de tingene som holder kirken sammen". Samtalen i forlengelsen av det som tok mål av seg å være hovedbehandlingen av kjerneverdiene, oppsummeres i protokollen med kommentaren "godt så langt det rekker". Vedtaket på Sak 40/06 ble å nedsette en skrivegruppe som skulle bearbeide dokumentet videre.

Saken kom opp igjen i NFGs møte 8. februar 2007. Til møtet forelå et nytt notat ført i pennen av førsteamanuensis ved MF Jan Schumacher (medlem av NFG og PFGs fagråd for liturgikk).

Øvrige medlemmer av skrivegruppen var Sindre Eide, Erik Hillestad og Margit Lovise Holte.

Dokumentet framstår som et kreativt og selvstendig bidrag til samtalen om kjerneverdiene. Noe direkte svar på bestillingen om å videreutvikle grunnlagsdokumentet fra Sindre Eide kan det likevel neppe sies å være. Referatet fra behandlingen innledes da også slik: "Grepet med Fadervår er overraskende, men spennende, og har utviklingsmuligheter." Heller ikke denne gangen fant NFGs medlemmer sammen i forståelsen av kjerneverdiene og stedegengjøringen. Møteprotokollen refererer et ønske om sterkere forskningsmessig forankring. Samtidig blir det reist spørsmål om hvor godt kjernebegrepene kommuniserer: "Med utgangspunkt i begrepet stedegengjøring oppsto det en samtale om hvilken kommunikasjonsverdi kjernebegrepene har." (NFG 5/07)

NFGs siste særbehandling av kjerneverdiene, 23. mai 2007, knytter seg igjen til et framlegg av Annemarie Kjeldsø. Også denne gangen fokuserer Kjeldsø særlig på vilkårene for samisk kirkeliv: "Vi oppnår stedegengjøring ... ved at de betingelser samer som urfolk har for å utvikle

sitt gudstjenesteliv innenfra styrkes." (NFG 30/07)

Tilnærmingen er denne gangen mer prinsipielt betonet med særlig referanse til inkarnasjonsteologiens betydning for en kontekstuell orientert liturgisk teologi. Kjeldsøs dokument danner grunnlaget for Kirkerådets presentasjon av kjerneverdiene på nettstedet kirken.no. Vedtaket i sak 30/07 lyder: "NFGs leder utfordres til å følge opp dette dokumentet." En slik faglig oppfølging er ikke protokollert.

3.3 Oppsummering av arbeidet i NFG

Der endte behandlingen av kjerneverdiene i NFG. Behovet for å utarbeide "tydelige og faglig holdbare definisjoner" av kjerneverdiene endte hver gang i et "fortsettelse følger". Der er Den norske kirke kanskje ennå? Dette avsnittet fra skrivegruppen som Jan Schumacher ledet, bidro likevel sterkt til å forme Gudstjenestebokens presentasjon av kjerneverdiene "stedegengjøring". Det får stå som oppsummering og uttrykk for hvordan folkekirken har posisjonert seg i dette spørsmålet (Jfr. Gudstjenesteboken 6,7 og 7.6): "Med stedegengjøring forstår vi å ta på alvor inkarnasjonen i Kristus, at Gud ble gitt menneske i en gitt kontekst. Dette utfordrer kirken på ethvert sted til å la den lokale kontekst og kultur, uttrykt gjennom språk, symboler, musikk, billedspråk og samværsformer, komme til uttrykk i og sette sitt preg på gudstjenesten. Enhver gudstjeneste er en unik hendelse som skjer på et bestemt tidspunkt på et bestemt sted. Samtidig innebærer evangeliet også en dom over våre kulturuttrykk i den grad disse unnlater å bygge bro mellom mennesker men tvert imot bygger gjerder og ekskluderer i stedet for å føre sammen."

Det er naturlig å se nærmere på hvor dette idégodset kommet fra. Jeg vil starte med en drøfting av begrepet ordo.

4. Inn til kjernen — et liturgiteologisk riss

4.1 Ordo

Høringsdokument 2008 poengterer innledningsvis at gudstjenestereformen denne gangen først og fremst er å forstå som "en endring i hvordan det faktiske gudstjenestelivet lokalt skulle foregå" (s 7). Mens "stedet" i gudstjenesteord-

ningen fra 1977 i første rekke var å forstå som nasjonen, representerte økt følsomhet for det kulturelle mangfoldet ved inngangen til det 21. århundre at kirken fant det nødvendig tone ned dette nasjonale enhetsprinsippet som tidligere var lagt til grunn for gudstjenestelivet, og i større grad la gudstjenesten finne sin form i spennet mellom *det lokale* (forstått her primært som den gudstjenestefeirende menigheten) og *det globale* (forstått som den type universalitet som trosbekjennelsen representerer). Det som ifølge høringsdokumentet skulle holde størrelsene sammen var *ordo*.

Ordo betyr språklig sett ganske enkelt gudstjenestens ordning eller liturgi. Innenfor den liturgiske fornyelsesbevegelsen (især i luthersk tapning) har imidlertid begrepet blitt knyttet til gudstjenestens bærende mening. Det som det reformatoriske fortolkningsprinsippet "lov og evangelium" representerer for forkynnelsen, tenkes ordo å være for gudstjenesten som sådan. Den amerikanske liturgikeren Gordon Lathrop formulerer dette slik: *"The scheduling of the ordo, the setting of one liturgical thing next to another in the shape of the liturgy, evokes and replicates the deep structure of biblical language, the use of the old so say the new by means of juxtaposition."* (Lathrop 1993: s 33)

Gordon Lathrop bar med seg denne tilnærmingen inn i arbeidet med *"Worship and Culture in Dialogue"* (Det lutherske verdensforbund: 1994). Rapporten(e) representerte et viktig referansegrunnlag for NFG, og ordoteologien fikk en framskutt plass i høringsdokumentet (s.19ff). *"Worship and Culture in Dialogue"* er også nøkkelen til å forstå den kontekstualitetsforståelse som gudstjenestereformen synes å forutsette.

"Worship and Culture in Dialogue" sin utmynting av ordoteologien speiler en tilnærming til kontekstualitet, som i hovedsak beveger seg på makronivået. I arbeidsgruppen som Gordon Lathrop og Anita Stauffer ledet, satt også den romersk-katolske liturgikeren Anscar Chupungco. Med betegnelsene *dynamisk likeverdighet, kreativ assimilering og organisk progresjon* (Senn 2006: s 319ff) hadde filippineren Chupungco formulert strategier for kontekstuell teologi, som Lathrop og Stauffer la til grunn også i sitt

forskningsarbeid. Heller ikke Chupungcos tre-foldige tilnærming sier likevel alt.

I *"Models of Contextual Theology"* framholder Stephen B. Bevans denne tilretteleggelsen som den første av i alt 6 ulike innsteg til kontekstuell teologi. Bevans kaller denne etter hvert tradisjonelle tilnærmingen til kontekstuell teologi for *"The Translation Model"*. Tilnærmingen bygger på et fortolkningsprinsipp som sondrer ganske skarpt mellom det vi vanligvis omtaler som *form* og *innhold*. Det følger nemlig av denne oversettelsesmodellen at vi både analytisk og praktisk kan og bør holde form og innhold, aksidens og substans, fra hverandre. Det *substansielle* framstår med denne tilnærmingen som en beskrivelse av noe som er varig, tverrkontekstuellet gyldig og derfor ikke-forhandlingsbart. *Den kulturelle formen*, eller framtoningen dette har fått eller kan oversettes til, er altså i skolastisk terminologi mer *aksidensielt* å forstå. Utfordringen med denne tilnærmingen knytter seg likevel til akkurat *hva* som er essensielt og ikke-forhandlingsbart, til forskjell *hva* som er kulturelt betinget og grunnleggende utskiftbart. Der nest reiser oversettelsesmodellen spørsmål om *hvem* dette fortolkningsarbeidet skal betros til.

Chupungco kommenterer selv begge forhold i artikkelen *"Inculturation of worship"* (2003) hvor han reflekterer over samarbeidet med Lathrop og Stauffer i arbeidet med *"Worship and Culture in Dialogue"*. Uklarhetene knyttet til det innholdsmessige spørsmålet kommenterer han slik: *"By Ordo is meant a standard liturgical rite that contains the essential elements of Christian worship as handed down by tradition and accepted as such by the church ... Is the same true with the Lutheran churches? The absence of a fixed has a disadvantage."* (Chupungco 2003: s 227) Videre framstår spørsmålet om *hvem* som er subjekt for denne kontekstuelle oversettelsen heller ikke avklart. Chupungco speiler sin egen forståelse på følgende måte: *"The Bishops are given the task to 'carefully and prudently weigh' what elements from the people's culture may suitably be introduced into the Roman rite. I should add that all intended changes on the local level (bispedømmenivå) need the approval of the Vatican."* (Chupungco 2003: s 231) En tilsvarende hierarkisk fundamentert kontekstualiseringsstrategi lar seg vanskelig

tenke i luthersk sammenheng. Chupungcos kritiske spørsmål krever likevel et tilsvarende svar, ikke bare fra Gordon Lathrop, men fra vår egen kirkeledelse. Nøyaktig hva i gudstjenesten er essensielt, og hva er kulturelt betinget? Hvem foretar sonderingen, og hvem står for oversettelsesarbeidet? Og videre: Hva slags kontekstforståelse ligger til grunn for gudstjenestereformen i Den norske kirke?

Det er verd å merke seg at ordobetegnelsen ikke ble videreført da de endelige veiledningsartiklene til Gudstjenesteboken ble skrevet. Nå heter det "struktur". Både språklig og saklig er ordoteologien tonet ned. Dette kan henge sammen med tvilen som vokste fram allerede i NFG, knyttet til hvor godt dette begrepet kommuniserer (NFG 5/07). Trolig røper det også mer saklige spenninger innen NFG og Kirkerådet. Avhengigheten mellom ordoteologien og forståelsen av det kontekstuelle bidrar ved denne remoduleringen til at kjerneverdien "stedegengjøring" blir enda noe vanskeligere å kode. Uten en tydelig ordoteologi som reisverk, blir stedegengjøringen tilnærmet vilkårlig.

4.2 Kontekst som vev

Et miljø som arbeider grundig med kontekstbegrepet i kirkelig sammenheng, er doktorgradsprogrammet LETRA (learning trajectories) som ledes av professor Geir Afdal ved min egen utdanningsinstitusjon, MF. Den religionspedagogisk tilrettede kontekstforståelsen Afdal redegjør for i boken *"Religion som bevegelse"* (2013), gir etter mitt syn gode innspill til problemstillingen dette essayet reiser. I "Religion som bevegelse" redegjør Afdal for tre ulike tilnærminger til kontekst, som her kort skal presenteres.

1) Kontekst som omgivelse. Dette er den tradisjonelle, sosialantropologiske tilnærmingen som *"Worship and Culture in Dialogue"* og mye annen teologisk litteratur legger til grunn. Her forstås sammenhengen mellom tekst og kontekst, mellom innhold som essens og kontekst, som form i analogi med en bolle med suppe. Det *substansielle innholdet* tar form av sine omgivelser, men er etter sitt vesen det samme.

2) Kontekst som praksis. Her framstår tekst og kontekst som identiske størrelser i en *funksjonelt*

betont sosiokulturell beskrivelse av hvordan religiøs mening dannes gjennom handling. Det religiøse praksisfellesskapet skyves her i forgrunnen, ikke sjelden på bekostning av forståelsen av at mennesker kognitivt, emosjonelt og praktisk forholder seg til en rekke kontekster – samtidig. Lokalmenigheten som samhandlings- og forhandlingsarena isoleres. Kontekst som praksis synes å ha spilt en sentral rolle innenfor trosopplæringsreformen og gitt verdifulle impulser der. I møtet med gudstjenestelivet er denne kontekstualitetsforståelsen noe mer sårbar. Det påkaller en tredje tilnærming.

3) Kontekst som vev. Dette er den forståelsen Afdal selv promoterer. Her holdes det substansielle og det funksjonelle sammen i en vev med handlingsfellesskapet som det fortolkende subjekt: *"Religion har en funksjonell side i form av at religion forstås som prosess. Men religion har også en substansiell side ved at prosessen er betinget bestemte, historiske redskaper. ... Religion forandres ikke bare som er resultat av ytre påvirkning eller av indre idéer, men som en konsekvens av hvordan den brukes."* (Afdal: s 222) Kontekst som vev tar høyde for at vi alle inngår i, og sammenholder, en rekke ulike kontekster samtidig. Kontekst rommer både rom, tid og relasjon og har kognitive så vel som affektive aspekter. Gudstjenestens mening flettes sammen i hver enkelt av oss og framstår mer som *et potensial* ved de praksisene vi deltar i, enn noe som lar seg formulere forut for selve hendelsen. På den annen side skal ikke fortolkningen med en slik tilnærming forstås som noe fullstendig subjektivt og vilkårlig, men som noe som vokser fram i relasjon til de tekster, artefakter og *historisk overleverte redskaper* som gudstjenestemenigheten forholder seg til og samhandler med. Dette er *lex orandi, lex credendi* (bønnens lov er troens lov) i sin mest egentlige forstand, og det bidrar til å holde gudstjenesten som erfaring på et individ-, menighets- og kirkenivå sammen.

Denne tilnærmingen gir et faglig grunnlag til å se på spørsmålet om stedegengjøring, og ordinariemusikken i relasjon til denne, på ny.

5. Å få stemmen tilbake

5.1 Sang og musikk som stedegengjøring

Kjerneverdiene presenteres i Gudstjenesteboken under punkt 7.3: "Noen hovedbegreper i ordningen". Musikkens plass innenfor den kontekstuelle tilretteleggelsen presenteres slik: "Dette utfordrer kirken på hvert sted til å la lokal kontekst og kultur, uttrykt gjennom språk og samværsformer, musikk, billedspråk og andre kunst- og kulturuttrykk, sette sitt preg på gudstjenesten og selv bli preget av det kristne budskapet. Det må skapes et spenningsfylt og fruktbart møte mellom evangeliet og stedet."

Veiledningens hovedpoeng er her å uttrykke samhørigheten og spenningen mellom stedet og det kristne budskapet. Det denne paragrafen ikke i samme grad gir rom for, er veiledning innenfor selve ordningen til å sondre mellom de ulike kontekstuelle og strukturelle nivåene gudstjenesten forholder seg til. Med støtte i Geir Afdals prosessuelle forståelse knyttet til betegnelsen "kontekst som vev" anerkjenner jeg den fulle kompleksiteten i koplingen individ-, menighets- og kirkenivå, og mellom de diskursanalytiske kategoriene "kulturkontekst" og "situasjonskontekst". Det vi trenger hjelp til som kirke, er å gjenkjenne egenarten og betingelsene for hver av dem.

Den *situasjonskontekstuelle* tilnærmingen holder fast ved at en gudstjeneste alltid er en konkret, erfarbar størrelse der meningen flettes der og da gjennom det vell av sanselige uttrykk en gudstjeneste representerer. En *kulturkontekstuell* analyse bidrar videre til bli oppmerksom på erfaringene vi kroppslig bærer med oss, og som blant annet er formet av de mange kontekstuelle betingelsene som preger oss ellers: historisk, politisk, økonomisk, sosialt, geografisk og institusjonelt. Videre rommer delaktigheten i den gudstjenestelige praksisen et meningspotensial som vi følelsesmessig og kognitivt lærer oss å fortolke *teologisk*. Denne fortolkningen er altså ikke vilkårlig, men vokser fram i oss som en avleiring i kroppen gjennom gudstjenester og andre praksiser vi har deltatt i før, projisert mot det øyeblikket og punktet i livet vi akkurat nå befinner oss på. Gjenkjennelse er her særlig viktig. Det får konsekvens for hva vi tenker om

gudstjenestens faste ledd, ordinariene.

Den norske kirke har lagt føringer for *hvilken plass* ordinarielleddene skal ha i gudstjenesteforløpet. Det er også bestemt *hvilken språklig drakt* de skal ikles. Det religiøse minnet som interpretant genereres imidlertid aller sterkest gjennom følelsene. Musikken er viktig. Tonene som ledsager ordinarielleddene må derfor kvalifiseres av kirkefelleskapet i stort *på linje med ordene*. Musikken kan ikke overlates til de lokale forhandlingene knyttet til smak, personlige preferanser og makt alene. Her må Den norske kirke tenke annerledes enn i dag.

Kanskje ligger det en erkjennelse av dette i sondringen mellom *normalserier* og *valgserier* som fagseksjonen i Kirkerådet ser for seg muligheten av på lengre sikt (Dagens ordning og retningslinjer evalueres og legges fram for Kirkemøtet i 2017). Fagseksjonen i Kirkerådet fant det på sin plass å minne om en slik intensjon i desember 2013, da den på bakgrunn av Kirkerådets behandling av "Status for gudstjenestereformen" i september (KR 32/13) sendte ut et e-brev med "Veiledning til bruken av liturgisk musikk". Der presiserer kirkeledelsen også at "Hvis det ikke foreligger et klart behov for å fravike det man kjenner og er vant til, så behøver man heller ikke gjøre det – selv om det altså er mulig." (e-brev 04.12.13)

Signalene her er uklare. Den norske kirke har sendt ut til prøving 19 ulike uttegninger av ordinariemusikken, men hvor en *praktisk* realisering av denne bredden innrømmes å skape kaos. Innføring av normalserier vil kunne bøte på dette, men *når* og på *hvilken måte* en slik avgrensning skal virkeliggjøres, er Den norske kirke så langt taus om. Seks år er lang tid med utprøving av 19 serier dersom målsettingen er 3.

Den *faglige* utfordringen er størst knyttet til den *ideologiske* tilretteleggelsen av stedegengjøringen. Musikken er overlatt til lokalmenigheten. Å avgrense denne fullmakten uten at det samtidig etableres en annen og mer dynamisk forståelse av begrepet "stedegengjøring", er etter mitt syn vanskelig. Dette handler om forståelsen av det substansielle og essensielle. Kirken må komme til rette med at også gudstjenestens *estetiske uttrykk* er meningsbærende.

5.2 Gudstjenesten som estetisk praksis

”Kontekst som omgivelse” og oversettelsesmodellen sonderer nokså kraftig mellom innhold og form. I forlengelse av *”the linguistic turn”* opererer den liturgiteologiske forskningsfronten i dag i større grad med et utvidet tekstbegrep hvor innhold og form i større grad holdes sammen, og hvor også *det estetiske* slik regnes med når det er snakk om gudstjeneste og mening (Jfr. James K. A Smith: *”Imagining the Kingdom”*). Vi fortolker med hele sanseapparatet. Musikken er ikke en tilfeldig form som ordene ikles. Lydbølgenes svingninger erfares som Helligåndens vingeslag for den tro som har festet seg i kroppen.

Om estetikken innrømmes en slik substansialitet, må musikken pleies og forvaltes med den samme kjærlighetsfulle årvåkenhet som gudstjenesten forøvrig. Den må kvalifiseres både i lokalmenigheten og i storfellesskapet. Dette fordrer en nylesning av Confessio Augustana VII som Den norske kirke begrunner sin egen uttegning av ordoteologien med: *”Men kirken er samfunnet av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett.”* (Jfr. Høringsdokumentet 2008, s 19) Virkeliggjøringen av dette er i vår nye gudstjenesteordning utmyntet i en tekstbok med faste lesetekster samt sentralt vedtatte liturgier for dåp og nattverd, holdt sammen i en felles gudstjenestelig struktur. Dette er ikke tilstrekkelig for den erfarte enheten i kirken.

Denne koplingen mellom CAVII og ordoteologien underkommunerer nemlig *praksisenes* betydning for den kirkelige samfunnsdannelsen, noe jeg mener også Luther og reformatorene var seg bevisst. *”Sammen for Guds ansikt”* lyder overskriften for vår nye gudstjenesteordning. Dette er et fellesskap og en samstemthet som ikke kommer til uttrykk gjennom systematisk-teologiske prinsipper alene, men som må etablerer seg i kroppene våre på så vel individ-, menighets- og kirkenivå. Det er et fellesskap som skal kunne gjenkjennes der og da, og gjenfinnes på langs (diakront) og på tvers (synkront) menighetene mellom. Dette fordrer *en mer dynamisk uttegning* av det gudstjenestelige ordos tekst og tone enn dagens ordning synes å romme. Det må sondres tydeligere enn nå mellom de delene av ordningene hvor det er tjenlig med *betydelig*

frihet til lokal tilpasning (kanskje enda mer enn nå), og hvilke gudstjenestelige praksiser menighetene i større grad enn i dag må *eie sammen*. Felles praksis er kanskje mest maktpåliggende på de punktene i gudstjenesten hvor behovet for *samhørighet* og *samklang* er størst; ordinariemusikken. Uten dette henger ikke forsamlingen med på notene. Den delen av det gudstjenestelige ordo som skal samle menighetene mest, oppleves akkurat nå mest splittende.

La meg være konkret: I tråd med den tradisjonelle sondringen mellom *ordinarier* (faste ledd med fast tekst) og *proprier* (faste ledd med variabel tekst) vil jeg antyde hva en slik dynamisk tilnærming til ordo innebærer. Dette kan vi etter mitt syn gjøre ved hjelp av en analogi fra radiospråkets verden: *kortbølge, mellombølge og langbølge*.

Vi kan si at gudstjenesten svinger på kortbølgefrequenser i de delene av gudstjenesten hvor *det individuelle, det lokale og det aktuelle* på en særlig måte kommer til uttrykk. Både forbønn, preken, aktuelle innslag og eventuelle vitnesbyrd står fram som eksempler på dette.

Gudstjenesten beveger seg på mellomfrekvensen når ordene og tonene har et *bruksområde* også *utenfor denne isolerte anledningen*. Felles salmebok og tekstbok, kirkeårsrelaterte bønner og *”kanoniserte”* nattverdbønner hører inn under dette.

Gudstjenestens langbølgefrequens er de delene av gudstjenesten som på en særlig måte beveger seg på *langs og på tvers*, slik som trosbekjennelse og fadervår. Ut over disse kjerne tekstene står ordinarieleddene, hvor til og med oldkirkelig gresk utgjør en del av tekstgrunnlaget, i en særstilling. I ordinarieleddene kommer kirkenivået, med et erfart behov for stor grad av gjenkjennelse på langs og på tvers, tydeligere til uttrykk enn på de fleste andre steder i gudstjenesten.

Her er ikke rammene Kirkerådet har gitt, tilfredsstillende. For mye overlates til lokalmenigheten alene på et område hvor samstemthet, *funksjonelt* og *substansielt*, er avgjørende. Her framstår betingelsene ved å være *folkekirke*, med et kirkehus og en menighet bokstavelig talt på hvert et sted, som bestemmende for hvordan vi organiserer oss. Ordoteologien må utmyntes

annerledes i Norge enn i USA hvor de lutherske menighetene er lokalisert mer spredt og trolig kan leve godt med en mer differensiert uttegnning av de gudstjenestelige ordningene enn hos oss. Folkekirken med sine 3,8 millioner medlemmer må i større grad ha sine kjernepraksiser, som den liturgiske musikken, felles for å sikre maksimal deltakelse. Her er det ikke bare *vikarene* som sliter om dagen. En gudstjeneste hvor *menigheten* mister stemmen, er ingen god gudstjeneste.

5.3 En ny sang

En god gudstjeneste er en gudstjeneste som gir mening for dem som feirer den. En grunnleggende forutsetning for mening er *mestring* (Afdal: s 155). Det var altså her det knaket i sammenføyningene under Kirkemøtet 2013. Gudstjenestelige strukturer, samt lesninger og bønner godkjent på høyeste hold, er ikke tilstrekkelig for kirkelig fellesskap. En gudstjeneste er i første rekke en samling rituelle praksiser, og mening etableres gjennom fortlighet med disse. Her må menighetene i Den norske kirke stå sammen i en felles forpliktelse.

Akkurat nå er det ordinariemusikken som på en særlig måte utfordrer kirkefellesskapet. Det må etableres styringsverktøy som også på dette området gjør menighetene ansvarlige overfor hverandre. I dag vil et hvert sammenfall på dette området være vilkårlig, om enn kirkehusene, som f.eks. i Sandefjord sentrum, ligger 200 meter fra hverandre. Uroen ved åpningsgudstjenesten for Kirkemøtet 2013 avslørte at dette neppe var intensjonen fra kirkens ledelse. Kirkemøtet og kirkeledelsen er de nærmeste til å endre situasjonen.

Dette innebærer et nytt faglig blikk på kjerneverdien "stedegjengjøring", som jeg her har forsøkt å gi et bidrag til. Kjerneverdiene må reetableres tydelig innenfor ordoteologien, samtidig som også det ordoteologiske skjemaet nyanseres og utdypes. Det ligger ansatser til dette hos Gordon Lathrop selv i "Central things": "*local churches of one country, belonging to one jurisdiction, rightly try to order their own liturgical life using more than simply the "essentials" ... Many American Lutherans share a significant amount of common music. This is, on the whole, a*

good thing." (Lathrop 2005: s 76) Jeg ønsker imidlertid å gå ett skritt lenger. Musikken kan ikke holdes så skarpskåret fra *the essentials*, som Lathrop tenker seg det. De gudstjenestelige praksisene og den gudstjenestelige musikken er bærere av sin egen grunnleggende essensialisme. Estetikken transcenderer.

Ennå er situasjonen uklar. Domkirkemenigheten i Kristiansand anvender nå ordinariemusikken fra 1977 for de bærende liturgiske leddene *kyrie, gloria, sanctus og agnus dei*, slik også den radiooverførte høymessen i anledning Kirkemøtet 2014, 6. april, vitnet om. Selve åpningsgudstjenesten torsdag 3. april var lagt opp som en kveldsmesse med presentasjon av salmer fra den nye salmeboken. Ordinarieleddene var enkle og velkjente. Ut fra fjorårets erfaring framstår begge løsningene som forståelige. Kanskje er det likevel ikke slik vi ønsker det. Også den liturgiske musikken må rekontekstualiseres og på ny finne sin form i spennet mellom tradisjon og nyskaping. Det gudstjenestereformen på dette området så langt har vitnet om, er at dette er noe kirkefellesskapet i stort må holde hånd om, og at det krever gode prosesser og de rette styringsverktøyene. Dette må på plass. Jeg ønsker meg en rettvendt kirke også i spørsmål knyttet til den liturgiske musikken, med gudstjenester som ikke fratar oss stemmen, men gir oss ordene og tonene tilbake. Salme 40 rommer en bønn og en forjettelse for Den norske kirkes gudstjenesteliv: "*Han la en ny sang i min munn, en lovsang til vår Gud*" (Sal 40,4).

Litteratur

- Afdal, Geir (2013). Hva læres – religiøs kunnskap i bevegelse. I *Religion som bevegelse*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Afdal, Hilde W. og Geir (2010). The hidden context. The dilemma of context in sosial and educational research.
- Bevans, Stephen B. (2002). *Models of Contextual Theology. Revised and Expanded Edition*. Orbis Books. Maryknoll, New York.
- Chupungco, Anscar J (2003). *Inculturation of Worship. Forty Years of Progress and Tradition*. Hentet fra: http://scholar.valpo.edu/ils_papers/98/
- D'Ambrosio, Marcellion (1991). *Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition*. Hentet fra http://www.crossroadsinitiative.com/library_article/54/Ressourcement_Theology__Aggiornamento_and_the_Hermeneutics_of_Tradition.html.
- Hitching, T. R / Nilsen, A. B / Veum, A. (2011): Introduksjon. I *Diskursanalyse i praksis. Metode og analyse*. Høy-

- skoleforlaget, Kristiansand.
- Lathrop, Gordon (1993). Patterns – Secondary Liturgical Theology. I *Holy Things: A liturgical theology*. Augsburg Fortress. Minneapolis.
- Lathrop, Gordon (1994). A Contemporary Lutheran Approach to Worship and Culture: Sorting Out the Critical Principles. I LWF studies: *Worship and culture in dialogue. Reports of international consultations - Cartigny, Switzerland, 1993, Hong Kong 1994*. Departement for Theology and Studies. The Lutheran World Federation, Geneva.
- Lathrop, Gordon (2005). Central Things. Worship in Word and Sacrament. Augsburg Fortress, Minneapolis.
- Repstad, Pål (2013). Fra ordet alene til sanselig populærkultur. I *Fra forsakelse til feelgood. Musikk, sang og dans i religiøst liv*. Cappelen Damm, Oslo.
- Senn, Frank C. (2004). Four Liturgical Movement: Restoration, Renewal, Revival and Retrieval. I *Liturgy*. Hentet fra: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/.10.1080/04580630490490549?journalCode=ultg20#.UntfWuD4-zA>
- Senn, Frank C. (2006). Methods of Inculturation. I *The Peoples Work. A Social History of The Liturgy*. Fortress Press. Minneapolis.
- Smith, James K.A (2013). Imagining the Kingdom. How Worship Works. Volume 2 of Cultural iturgies. Baker Academic. Grand Rapids, Michigan.

Kilder:

- Gudstjeneste for Den norske kirke (2011). 6. Gudstjenesten: Hellig handling, hellig tid, hellig rom 7. Veiledning om ulike sider ved gudstjenester. Eide forlag, Stavanger.
- Høringsdokument (2008). Reform av kirkens gudstjenesteliv. Eide forlag, Bergen.
- Intervju: 20.11.13 – domprost i Molde, Øystein Bjørdal. / 04.04.14 – domkantor i Kristiansand, Andrew Wilder.
- Kirkemøtet. Vedtak og saksdokumenter. Hentet fra: <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8462>.
- Kirkerådet. Saksdokumenter og vedtak. Hentet fra: <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8465>
- Kirkerådet. Veiledning knyttet til bruken av liturgisk musikk (brev_liturgisk_musikk_desember_2013_5). Hentet fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=178213>.
- Nemnd for gudstjenesteliv / Kirkerådet. Møteprotokoller fra NFG. Hentet fra: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=9309>.
- Nemnd for gudstjenesteliv. Vedlegg til protokoller ved Annet Marie Kjeldsø, Sindre Eide, Jørund Midtun, Jan Schumacher. Tilsendt fra artikkelskrIVERne.
- Telefonintervju 04.04.14: domkantor i Kristiansand domkirke, Andrew Wilder.
- Ungdommens kirkemøte. Vedtak og saksdokumenter. Hentet fra: <http://www.kirken.no/?event=showMeetingPlan&famID=8468>
- Åpningsgudstjeneste Kirkemøtet, Kristiansand domkirke 11. april 2013: gudstjenesteprogram.
- Åpningsgudstjeneste Kirkemøtet, Kristiansand domkirke 3. april 2014: gudstjenesteprogram.

Sammendrag

Åpningsgudstjenesten under Kirkemøtet 2013 skapte uro. Det var ny gudstjenestemusikk, og forsamlingen hang ikke med på notene. Etter gudstjenesten gikk tidligere leder av Nemnd for gudstjenesteliv, Øystein Bjørdal, på talerstolen og innledet med følgende hjertesukk: "I gudstjenesten i dag mistet jeg stemmen." Applausen etterpå tyder på at Bjørdal ikke var alene om opplevelsen. Denne erfaringen danner optakten til essayet "På hvert et sted". Det handler om "stedegengjøring". For hvilke deler av gudstjenesten bør Den norske kirke gi vide fullmakter til lokal tilpasning, og for hvilke ledd er det tjenlig med større grad av gjenkjennelse på tvers? Christoffersen viser hvordan kontekstualitetsbegrepet er blitt forstått under arbeidet med den nye gudstjenesteordningen i Den norske kirke. Essayet rommer en særlig utfordring til ordoteologiens kontekstualitet hvor gudstjenesten som praksis kommer i bakgrunnen. En prosessuell kontekstualitetsforståelse, "Kontekst som vev", peker på den mening og teologi som knytter seg til gudstjenesten slik den leves. En god gudstjeneste er en gudstjeneste som gir mening, og mening forutsetter mestring. Artikkelen kan leses som et svar på Bjørdals utfordring til kirkemøtet. Det handler om å få stemmen tilbake.

Kva skal dagens unge med ein ”venn som har gitt sitt liv”?

Evangelieformidling til unge i lys av Jesu vennskap som asymmetrisk og autentisk¹



BÅRD EIRIK HALLESBY NORHEIM, FØRSTEAMAUENSIS I PRAKTISK TEOLOGI, NLA HØGSKOLEN, BERGEN

bard.norheim@nla.no

Innleiing

At dagens unge er opptatt av vennskap og relasjonar, verkar å vera ei sanning utan modifikasjonar,² og det er vel neppe heller noko nytt. At ”vennskap” som tema skårar høgt når ein spør konfirmantar kva konfirmanttida skal handla om, er verken ei utviklingspsykologisk bombe eller ei stor overrasking for dei som forskar på ungdom og ungdomskultur. I ei ny undersøking av kva metaforar unge menneske vel for å skildra sitt forhold til Gud, var det nettopp ”venn” som var den mest populære metaforen: Unge menneske såg Gud som den perfekte vennen – ein som alltid er der, ein som kjenner deira inste tankar og draumar, og som alltid er i stand til å tilgi dei, endå om dei sjølve avviser Gud. Med andre ord, ein venn som aldri sviktar.³

Steve Emery-Wright som stod bak denne undersøkinga, meiner å finna fire særlege styrker med det å forstå og formidla Gud som venn:

1. Det er ein gudsmetafor som tek menneskeleg erfaring på alvor, og som vitnar om ein Gud som identifiserer seg med

(unge) menneske.

2. Det er ein tydeleg antroposentrisk metafor for Gud, som byr på eit kjønnsinkluderande språk.
3. Det er ein metafor som ikkje einsidig fokuserer forholdet mellom Gud og menneske som hierarkisk eller asymmetrisk.
4. Det er ein fellesskapsorientert gudsmetafor som ikkje minst understrekar at Jesus søkte vennskap med dei som fell utanfor; sjå t.d. Matt 11,19 og Luk 15,1.

Å fokusera på Jesus som venn verkar difor ved første augnekast å vera eit godt innsteg for å formidla evangeliet om Jesus Kristus til dagens unge. Men korleis skal vi forstå – og formidla – (metaforen) Jesus som venn i møte med dagens unge? At Jesus vil vera vår og alle sin venn, og at Jesus særleg søker vennskap med dei som fell utanfor vanlege sosiale strukturar, er det god bibelsk dekning for å formidla. Problemet er at den Jesus Bibelen vitnar om, ikkje er heilt som andre vennar. I ein valkultur der vi skapar oss sjølve gjennom det vi vel, er (også) vennar og vennskap noko vi vel, og noko som oftast

vert til gjennom eit gjensidig val.⁴ Det er med andre ord noko grunnleggjande symmetrisk ved det seinmoderne vennskapsidealet. Vennskapen med Jesus derimot, særleg slik han vert framstilt i Johannes-evangeliet, vert ikkje først og fremst konstituert symmetrisk, men gjennom forsoning (Jesu offer) og (einsidig) utveljing. Dette er særleg tydeleg om ein les Joh 15,13–16: "Ingen har større kjærleik enn den som gjev livet sitt for venene sine. De er venene mine så sant de gjer det eg byd dykk. Eg kallar dykk ikkje tenarar lenger, for tenaren veit ikkje kva herren hans gjer. Eg kallar dykk vener, for eg har fortalt dykk alt eg har høyrte av Far min. De har ikkje valt ut meg, men eg har valt ut dykk."⁵ Den første utfordringa med Jesus som venn er altså at eit eventuelt vennskap med Jesus er konstituert som noko *asymmetrisk*, i det at den eine parten har valt ut den andre, ja endåtil gitt sitt liv for den andre.

Den andre utfordringa med Jesus som venn er at Jesus er ein venn som ikkje er heilt lik alle andre vennar. Å forkynna Jesus som venn gjennom bruk av ulike analogiar møter på openberre utfordringar, også knytt til menneskeleg erfaring: For kva type venn liknar eigentleg Jesus på? Er han som barndommens Skybert, Albert Åbergs imaginære leikevenn som forsvinn når dei store gutane kjem?⁶ Eller er han meir lik ein hest, ein kjærast eller ein storebror? Ja, kva er det eigentleg som gjer Jesus til ein ekte venn, ein *autentisk* venn, ein som også er tilgjengeleg for menneskeleg erfaring? Med andre ord: På kva måte kan vi forstå Jesus som ein *nærverande* venn?

Med dette er to problem med det å formidla Jesus som venn sirkla inn, nemleg korleis det kan vera mogeleg å fortolka og formidla Jesus som ein *autentisk*, her forstått som *nærverande*, venn, og korleis ein skal forstå og formidla ein vennskap som framstår grunnleggjande *asymmetrisk*. Med utgangspunkt i desse to problema forsøker denne artikkelen å svara på følgjande problemstilling: *Korleis bør vi fortolka og formidla Jesus som venn for dagens unge, med særleg vekt på dette vennskapet sin karakter av asymmetri og autentisitet?*

Materialet artikkelen arbeider med, er eit (avgrensa) utval kristne lovsongar og preiker retta

mot ungdom og unge vaksne, som på litt ulikt vis fokuserer på Jesus som venn, og der Jesu vennskap som asymmetrisk og autentisk vert tematisert. Med utgangspunkt i denne analysen drøftar artikkelen, i ramma av ei systematisk-teologisk sakanalyse, på kva måte Jesus som ein asymmetrisk og autentisk venn kan fortolkast som eit evangelium for dagens unge. Denne drøftinga skjer i dialog med korleis dagens unge og populærkultur forstår vennskap. Artikkelen sluttar med eit kort homiletisk utblikk. Det er ei forsøksvis skisse til ein visjon for evangeliefremdling som analysen og drøftinga inviterer til å utforska vidare.

Analyse

Den følgjande analysedelen er ein analyse av tre (lov)songar og tre preiker som fokuserer på Jesus som venn, og som har eit eksplisitt eller implisitt fokus på ungdom/unge vaksne. Analysen av dette utvalet er medvite selektivt: Eg er særleg interessert i korleis songane og preikene fortolkar og formidlar vennskapen med Jesus som asymmetrisk, og korleis dei forstår Jesu nærvær i dag, særleg i lys av Jesus som venn. Med utgangspunkt i den særlege tematikken knytt til Jesus vennskap forstått som asymmetrisk og autentisk, har eg her valt å analysere tre ulike preiker som tek utgangspunkt i Joh 15,(12/13–17, og som meir eller mindre eksplisitt har ungdom/unge vaksne som tydeleg målgruppe. Sidan preikenanalysen her fokuserer spesifikt og selektivt på den systematisk-teologiske tilrettelegginga av Jesu vennskap som asymmetrisk og autentisk, er det preikene i skriven form som vert analysert, slik dei er publisert på ulike nettsider. Dette gjer sjølvstakt at ikkje alle motiv og moment i desse preikene vert fanga inn av den følgjande analysen. Det same gjeld for lovsongstekstane: Det er naturleg nok motiv i tekstane som ikkje vert tematiserte i denne analysen.

Om vi no ser på lovsongane først, kan det verka som det har funne stad ei tydeleg perspektivforskyving i forståinga og formidlinga av Jesus som venn i kristne lovsongar dei siste tiåra: Songen *Jeg har en venn som har gitt sitt liv* frå 1971 (tekst: Vidar Kristensen) skildrar Jesu vennskap med menneske gjennom bruken av

forensisk rettsalsterminologi i ramma av eit klassisk lov-evangelium-skjema: Første vers teiknar opp korleis Guds lov avslører mennesket sin avstand til Gud:

*Fordi jeg lever så milevidt
i fra Guds vilje med livet mitt,
fikk jeg dommen, slik lød den:
Du skal dømmes til døden!*

Neste vers fokuserer på at Jesus lid i staden for den dømte og tek på seg dommen som mennesket er skuldig i, slik at menneskets dødsdom vert ugyldig:

*Til jorden sender Han Jesus som
tar på seg både min skyld og dom,
og når han drepes uskyldig,
blir min dødsdom ugyldig.*

Det siste verset understrekar igjen at Jesus gjennom dette forsonar mennesket med Gud og friir det frå døden, til eit liv der ein tilhøyrar Jesus og tener Jesus:

*Tenk jeg skal ikke dø fordi
Jesus døde i stedet!
All min dødsangst er nå forbi,
den er byttet med glede.
Ja, Jesus hjelp meg å klart forstå
at det livet jeg lever nå,
det er ditt liv alene,
det er deg jeg skal tjene.⁷*

Kontrasten til moderne lovsongar, slik dei vaks fram frå starten av 1990-talet, er påfallande. Her er aksentueringa oftast ein heilt annan: Ein av slagarane til Oslo Gospel Choir på 1990-talet var songen *A better friend* (frå albumet *Get Together* i 1991). I denne songen vert Jesus skildra som ein venn som kvalitativt overgår andre vennar fordi Jesus som venn kan leia mennesket trygt på livets meir eller mindre krokete stigar:

*I never had a better friend than Jesus,
He is the master of my life and guide me on the way⁸*

Forsoningsmotivet er fråverande eller heilt i bakgrunnen i denne songen, sjølv om Jesus også her vert skildra som "the only way," noko som truleg er ein referanse til Apg 4,12. I denne teksten er Jesus først og fremst ein kvalitativt annleis venn, fordi han er ein som ein alltid kan

stola på at er trufast. Dette motivet vert utdjupa og vidareført av den kristne gruppa Delirious i deira lovsongsslager, *What a friend I've found* frå 1996. Her vert også vennskapet med Jesus skildra som noko som er kvalitativt sterkare enn andre vennskap og relasjonar. Men her er det ikkje berre det at Jesus er trufast som vert framheva. Det som kvalifiserer det spesielle vennskapet med Jesus som annleis, er at det byd på eit intimt nærvær som overgår alle andre vennskap, endåtil relasjonen til familien og til ein elskar:

*What a friend I've found
Closer than a brother
I have felt your touch
More intimate than lovers
Jesus, Jesus, Jesus, friend forever
What a hope I've found
More faithful than a mother
It would break my heart
To ever lose each other
Jesus, Jesus, Jesus, friend forever⁹*

Skildringa av Jesu nærvær i denne teksten har mange fellestrekk med skildringa av (erfaringa av) einskapen med Jesus innanfor mystikken. Det er også interessant å merka seg at der *Jeg har en venn som har gitt sitt liv* skildrar korleis Jesus handling endrar relasjonen mellom den enkelte og Jesus, så startar Delirious-songen med å vektleggje nettopp at dette er ein venn som den lovsyngande har funne sjølv.

I dette (avgrensa) materialutvalet ser det ut til å vera ei tydeleg forskyving frå ei fokusering av det asymmetriske i vennsapsrelasjonen med Jesus som noko som kjem til gjennom Jesu sonofferdød, til eit fokus på erfaringa av vennskapet med Jesus som eit intimt nærvær av ein som alltid er trufast. Det er også ein annan viktig skilnad: Der *Jeg har en venn* har hovudfokus på hendingar i fortida, så fokuserer dei to siste lovsongane, og særleg *What a friend I've Found*, på erfaringa av Jesu autentiske og intime nærvær i notida. Dette funnet ser ut til å samsvara godt med den endringa Pete Ward peikar på i si analyse av utviklinga av kristne lovsongar frå 1970-talet og fram til starten på 2000-talet i boka *Selling worship* (2005). Her hevdar han at det har vore ei utvikling frå objektive lovsongar til refleksive lovsongar: Objektive lovsongar er

lovsongar som gjer greie for ei bibelsk hending eller eit teologisk tema, og refleksive lovsongar fokuserer på sjølve lovsongsakten som ein måte å erfare Jesu nærvær på. Dette heng tydeleg saman med at karismatisk lovsong primært forstår seg som eit guddommeleg møte, ei erfaring av intimitet med det guddommelege, ikkje som eit verkemiddel for å formidla kristen lære eller doktrine, understrekar Ward. Utvalet av lovsongar her er sjølvstøtt avgrensa og selektivt, men at Gud vert tolka som ein intimt nærverande majestet i moderne lovsongar, er framheva også i andre analyser av kristne lovsongar.¹⁰

Korleis vert så Jesus som venn forstått og formidla i forkynning til ungdom? Den første preika eg har valt å analysere, er frå 2007 i Stavanger Baptistmenighet og har overskrifta "Menigheten – et sted med et annerledes vennskap".¹¹ Preika startar med å utleggja kva ulike menneske, og særleg ungdom, legg i og forventar av vennskap. Preika ender opp med å spørja tilhøyrarane om kva som skil vennskap i kyrkjelyden frå andre vennskap. Svaret frå predikanten er at alle i ein kyrkjelyd har Jesus som venn. Resten av preika går med til å utleggja korleis denne vennskapet viser veg til kva det er å vera venn for andre menneske. Her brukar predikanten vennskapet Jesus modellerte i disippelflokken, som føredøme for korleis ein skal leva vennskap i kyrkjelyden i dag. I vennskapet i Jesu disippelflokk vart det ifølgje predikanten rom for både tillit, tryggleik, tabbekvote, tilgjeving, tru og det trufaste. Underteksten her verkar å vera, utan at det blir nemnt eksplisitt, at kyrkjelyden som Kristi kropp, der dette særlege vennskapsfellesskapet vinn form, er staden ein kan erfare Jesu nærvær i dag. Det er gjennom å erfare og dela desse vennskapskvalitetane som Jesus modellerte, at kyrkjelyden og andre kan oppleve Jesus autentiske nærvær i dag. Det asymmetriske ved Jesu vennskap vert i svært liten grad tematisert, sjølv om preiketeksten er Joh 15,12–17. Forsoninga er t.d. ikkje nemnt i preika. Rett nok vert det asymmetriske i utveljingsmotivet antyda ved å visa til at Jesus ønskjer vennskap med alle menneske. Preika avsluttar med eit slags misjonalt utblikk ved å oppmoda til følgjande: "Gjennom ditt vennskap

med Jesus kan du være med og være en venn for andre. Slik kan flere bli Jesu venner."

Den neste preika over Joh 15,12–17 vart halde til (unge vaksne) studentar på semesteropningsgudstenesta til praktisk-teologisk seminar ved teologisk fakultet i Oslo i august 2013.¹² Denne preika skil seg frå den førre preika ved at preika i større grad brukar motiv frå sjølve evangelieteksten i preika. Preika er også meir korthugd og assosiativ i forma. Innleiingsvis gjer preika eit stort poeng av at Jesus i denne teksten ved å kalla disiplane vennar og ikkje slavar/tenarar går frå å tiltala dei med eit asymmetrisk makt-språk til eit meir symmetrisk kjærleiksspråk. Predikanten endar med å fastslå at "Jesus ikke ville ha slaver," og koplar så dette motivet til korleis Jesu modellering av vennskap kan vera autentisk, nærverande i dag: Med utgangspunkt i Jesu vennskapsideal frå denne teksten framhevar nemleg predikanten at Jesu vennskapsideal i dag vinn form der ein bryt med slavespråket, der det ikkje er barnesoldatar eller ofre for menneskehandel, prostitusjon eller uverdige arbeidsvilkår. Det andre måten ein kan erfare Jesus nærvær i dag, finn ein i preikas avsluttande oppmoding: "Jesus sier: Dere er mine venner. Elsk hverandre." Denne oppmodinga vert ramma inn av understrekinga av at "vår Gud har prøvd seg som menneske da Jesus delte hverdag med disiplene". I dette avsnittet vert også kort forsoninga tematisert gjennom stadfestinga av at Jesus gjekk "ned i dødens mørke for å redde kjærligheten".

Det asymmetriske vert også framheva i andre delar av preika. I eit kort mellomspel i preika vert det også understreka at Jesu offer er eit offer som overgår antikken sitt vennskapsideal om at frie menn skulle gi sitt liv for sine vennar. Jesus gav nemleg livet sitt også for sine fiendar, for heile verda. Det asymmetriske i det same utveljingsmotivet vert også heilt kort tematisert i det at Gud er ein som alltid har tid for menneska og deira liv.

Den tredje preika er ei preike som vart halden i Vestre Frikirke, også frå august 2013.¹³ Denne preika brukar ein del plass på leggja ut korleis kjærleik vert forstått i Johannes-evangeliet. Predikanten understrekar at denne kjærleiken ikkje er romantisk, men at han er knytt til lydighet og

til det å gi seg sjølv for andre. Samstundes vert det understreka at Jesu asymmetriske offer treff noko djupt menneskeleg. Preika tematiserer også det asymmetriske i at Jesus vel menneska før menneska kan velja Jesus: "Jesu kjærlighet har etablert en ny relasjon og situasjon (...) Initiativet ligger hele tiden hos Jesus." I den grad denne preika fokuserer på Jesu nærvær, er det gjennom å understreka at "Jesu kjærlighet er forbildet til all påfølgende kristen kjærlighet." Predikanten tematiserer samstundes tydeleg at Jesu kjærleik kjem sterkast til uttrykk i Jesu død for oss. Men denne døden vert her ikkje utfalda som ein sonande død for menneska synd og skuld. I staden tener kjærleiken som føredøme for korleis menneska skal elska kvarandre. Sjølv om det asymmetriske motivet vert vektlagt ganske annleis enn i førre preika, så endar preika på tilsvarande vis som den førre ved å slutta seg til Jesu oppmoding: Elsk kvarandre!

Om vi no ser på dei tre preikene samla ut frå korleis dei fortolkar og formidlar Jesu vennskap som asymmetrisk og autentisk (nærverande), ser vi at preikene i svært liten grad tematiserer på kva måte ein skal forstå Jesus som ein nærverande (autentisk) venn. Det er stort sett nyare lovsongar, som *What a Friend I've Found*, som fokuserer på Jesu nærvær, og då som erfaringa av eit nærvær som er intimt, trufast og majestetisk på same tid. I preikene er Jesu nærvær først og fremst teikna ut gjennom det at menneske kan følgja Jesu kjærleik som føredøme, og at dette (implisitt) kan gi ei erfaring av Jesu nærvær i dag gjennom å erfare Jesu nærvær i (venn- skaps-)relasjonar eller gjennom handlingar der den rettferd Jesu kjærleik og vennskap vitnar om, bryt fram. Det interessante her er at ingen av preikene koplar Jesu vennskap som nærvær til sakramentalteologi. Særleg kunne ein sett for seg at det kunne vore eit mogeleg motiv å kopla preikene om Joh 15,12–17 til nattverden.

Når det gjeld det asymmetriske motivet i Jesu vennskap, vert dette oftast tematisert gjennom utveljingsmotivet – at Jesus vel menneske som sine vennar uavhengig av menneskas bidrag. Det asymmetriske vert også i noko grad understreka, som i lovsongane, i det at Jesu kjærleik overgår menneskeleg kjærleik. I noko grad vert også det asymmetriske motivet tematisert i høve

til Jesu død, som ein død for kjærleiken, og særleg fiendekjærleiken. Men det er ingen av preikene som tematiserer vennskap slik det vert gjort i *Jeg har en venn som har gitt sitt liv*, der Jesu død som grunnlag for vennskap vert utteikna som ein sonofferdød ved hjelp av forensisk rettsalsterterminologi.

Om vi no ser på preikene saman med lovsongane, ser vi at vennskapen med Jesus ofte vert sett opp som ein modell for menneskeleg kjærleik. I preikene er denne kjærleiken noko menneska kan imitera gjennom gode gjerningar, gjennom å elska kvarandre. Samstundes som Jesu vennskap og kjærleik er ein modell for menneskeleg kjærleik og vennskap, er det likevel noko som overgår menneskeleg vennskap og kjærleik. Måten Jesus modellerer vennskap og kjærleik på, er altså eit føredøme både for menneskeleg kjærleik, for livet i kyrkjelyden og for korleis rettferd skal vinna form i verda.

I dei utvalde lovsongane og preikene er det mange forsøk på å fortolka og formidla det asymmetriske ved Jesu vennskap, men *Jeg har en venn som har gitt sitt liv* står ganske aleine, både blant preikene og lovsongane, med si fokusering av Jesu vennskap ved hjelp av forensisk rettsalsterterminologi. Det gjennomgåande er at det asymmetriske vert understreka gjennom utveljingsmotivet og i det at Jesu kjærleik overgår all menneskeleg kjærleik og set ein ny standard for menneskeleg kjærleik. Det verkar som det er vanskelegare å tematisera på kva måte det er mogeleg å forstå Jesu vennskap som eit autentisk nærvær i dag. Der det tydelegast vert tematisert er i *What a Friend I've found* der det vert nytta motiv frå mystikken. I den komande drøftingsdelen vert det difor særleg viktig å sjå på korleis det kan vera mogeleg å fortolka og formidla Jesus nærvær som autentisk i dag, og korleis dette evt. heng saman med Jesu vennskap sin asymmetriske karakter.

Drøfting: *Hvilken venn har vi egentlig i Jesus?*

Korleis bør vi så forstå – og formidla – evangeliet om Jesus som venn, med særleg vekt på dette vennskapen som både asymmetrisk og autentisk? Forskarane som har arbeida med funna frå den store tiårlege undersøkinga av

norsk ungdom, Ungdata, hevdar at dagens ungdom på mange vis har det "sykt bra". Men sjølv om dagens unge er både flinkare, flittigare, fredelegare og meir framtidsretta enn tidlegare ungdomsgenerasjonar, så er det samstundes grunn til uro for dei same ungdommane si psykiske helse. Ironisk nok, verkar det som dei, i alle fall nokre av dei, vert sjuke av å streva så hardt for å få det "sykt bra".¹⁴ Det kan hengja saman med at den store frykta for dagens ungdom er ikkje å ha vennar. Det å ha (mange) vennar dekkjer på mange måtar behovet for å verna seg mot det usikre. Men i ein stadig ekspanderande kontekst for sosial medialitet har det vakse fram nye vennskspraksisar som utfordrar dette vernet: Du kan bli både lagt til og fjerna som venn. Alle desse praksisane bidrar til å styrka den ambivalente sida ved det at ein vennskap vert konstituert gjennom val: Ein seinmoderne vennskap er difor både eit vern mot frykta for å bli utestengt i ei elles usikker verd, og samstundes noko som i seg sjølv er skjørt og usikkert, fordi det som alle andre ting kan veljast bort. Då er det ikkje så rart at ein vel seg bestevennar som ein veit ikkje kan svikta, t.d. hestar. Det som gjer hestar unike som vennar, ifølgje unge menneske (les: jenter) som bloggar om hestar på nettet, er nettopp at dei ikkje kan svikta. Difor er hestar, og andre kjæledyr, for mange av desse bloggarane betre vennar enn menneske.¹⁵ I boka *Emerging Adulthood* (2004), peikar psykologen Jeffrey Jensen Arnett på at den noverande unge vaksengenerasjonen ofte lar vennskap vera utgangspunktet også for utviklinga av eit romantisk kjærleiksforhold. Vennskap er eit slags forspel for utvikling av djupare kjærleik, hevdar Arnett. Vennskap er første steg i utviklinga av intimitet, endåtil for unge menn. Ein avgjerande viktig del av vennskap er med andre ord nærværet, og særleg det fysiske nærværet.¹⁶

Men korleis er det mogeleg å fortolka vennskapen med Jesus som ein autentisk vennskap, så lenge det ikkje verkar å vera fysisk nærværande på same måten som ein kan oppleve med andre vennar? Og korleis heng dette evt. saman med det å fortolka denne vennskapen som ein asymmetrisk vennskap, endåtil i lys av forsoninga? Ei nytolking av det kristne venn-

skapen, som tangerer dette spørsmålet, og som også forsøker å gi eit svar på kva det vil seia å ha ein venn som har gitt sitt liv, finn vi i boka *Practicing Passion* (2004) av den amerikanske "youth ministry"-teologen Kenda Creasy Dean. Ho fortolkar Jesu vennskap som noko kvalitativt annleis i kraft av *lidenskapen* som ligg gøymt i denne vennskapen. Her viser ho m.a. til The Columbine High Shooting (1999) og hevdar at gjennom denne hendinga og andre tilsvarende hendingar har den vestlege kyrkja fått kristne tenåringsmartyrar, vennar som gir livet sitt for andre og for trua. Dean sitt tilsvaret til problemet med å formidla på autentisk vis den asymmetriske vennen som har gitt sitt liv, er difor å vektleggje at Jesus gjennom si lidande forsoningsgjerning byr på ein lidenskap som ungdom lengtar etter. Dei første teikna på ungdommeleg martyrium i ein vestleg kontekst er dømer på dette.¹⁷ Problemet for Dean er at dei aller fleste av dagens unge (amerikanarar) *ikkje* søkjer ein lidenskapleg Gud, men tvert om er tilfreds med det som vert omtala som "moral therapeutic deism."¹⁸

Er det i det heile mogeleg å kombinera forståinga av Jesu asymmetriske (son-)offerdød for menneska med tale om vennskap, som ofte er symmetrisk orientert på ein eller annan måte? Ein som radikalt nytolkar Jesu asymmetriske vennskap og legg erfaringa av Jesu nærvær nettopp til notidige, og ofte symmetrisk orienterte, vennsksrelasjonar er ein annan amerikansk "youth ministry"-teolog, Andrew Root. Han tar i boka *Revisiting Relational Youth Ministry* (2007) eit fundamentaloppdrag med vennskspevangelisering og det å bruka relasjonar og relasjonelt ungdomsarbeid som eit middel for å vinna andre for Jesu. Root argumenter sterkt for at ein ikkje skal tenkja instrumentelt om (vennsks-)relasjonar. Dette gjer han ved hjelp av Dietrich Bonhoeffers teologi og ei kreativ omtolking av hans forståing av forsoningsteologien, særleg omgrepet *Stellvertretung*. Dette handlar for Root om å dela *stad* eller *plass* med andre menneske slik Jesus døydde *i staden* for menneska på krossen. Root kallar dette for "*place-sharing*" og argumenterer for at Kristus er heilt og fullt til stades i møtet mellom menneske, i relasjonen. Med andre ord omtolkar

Root, i alle fall delvis, ein asymmetrisk konstituert "Stellvertretung" som noko som vert levd ut symmetrisk, der ein som menneske møter Kristus i den andre.¹⁹ Roots kreative nytolking har mange styrker. Problemet med Roots framlegg er at han ikkje i tilstrekkeleg grad tematiserer det asymmetriske som mogeleggjør slik tale om relasjonar og vennskap, nemleg evangeliet som gåve. Denne skjelninga kunne vere mogeleg om Root også hadde kopla inn sakramentalteologi og tydeleggjort korleis Kristi nærver som gåve vert tilgjengeleg for menneske.

For å koma denne utfordringa i møte er det mykje å henta ved å sjå på korleis Martin Luther arbeider med forståinga av Jesu Kristi nærver, særleg i dei sakramentalteologiske kontroversane med reformasjonen si venstreside på slutten av 1520-talet, og då særleg med Zwingli. I skriftet *Vom Abendmahl Christi (Om Kristi Nattverd)* frå 1528 argumenterer Luther for at Guds Son er nærverande for menneska på tre ulike vis, slik det vert vitna om gjennom det bibelske openberringa. Andre nærveremåtar (modus) kan vera mogelege – Gud er fri, understrekar Luther, men det er desse som er kjende for oss: For det første er det den *circumscriptive* nærveremåten som er den måten Kristus er nærverande på frå fødsel til død. Her opptar Kristus plass i høve til sin fysiske storleik. Det neste nærveremåten, den *diffinitive* nærveremåten, er slik Kristus er nærverande frå oppstode til himmelfart. Her beveger Kristus seg til og gjennom det skapte slik Han vil. Det er også denne nærveremåten Luther forstår nattverdunderet og Kristi realpresentiske nærver i nattverden utifrå. Den tredje nærveremåten er den *repletive* nærveremåten. Dette er den opphøgde Kristus, etter himmelfarten, ved Faderens høgre hand. I denne nærveremåten kan ikkje det skapte gi mål til eller omgi Kristus, men tvert i mot er det skapte nærverande for Kristus slik at Han fyller og omgir det skapte. Avgjerande for forståinga av denne nærveremåten er Luther si forståing av at Guds høgre hand er overalt, sidan det er Gud som med sin hand og Ande held verda oppe.²⁰

Sidan det ikkje er vanleg å sjå for seg ein venn som har gitt sitt liv, som eit realpresentisk fenomen, kan skjelninga mellom desse ulike nær-

verekategoriane gi hjelp til formidling av Jesu vennskap som noko autentisk og nærverande. Men i første omgang verkar nok ein Jesus som berre er plassert ein stad i himmelen eller ein stad i fortida, meir logisk enn Luthers Jesus som både kan vera nærverande på særskilt vis i tid og rom, i ord og sakrament og nærverande under, bak og i all menneskeleg erfaring og i skapinga.²¹ Men likevel, ein slik person som er plassert i fortida eller på ein stad i himmelen, grip ikkje inn i livet ditt slik ein god venn kan. Han er i beste fall eit minne eller eit godt føredøme. Ein Jesus plassert i denne posisjonen vert difor lett ein "venn" som sit fast i himmelen eller i fortida. Difor kan nettopp skjelninga mellom desse nærverekategoriane vera viktige hermeneutiske nøklar for å fortolka og formidla korleis Jesus som venn kan vera nærverande for menneske i dag: Jesus er ein venn som kan vera nærverande på særskilt vis som ei asymmetrisk gåve gjennom Ordet og sakramenta, men Jesus kan også vera autentisk nærverande i, under og bak all menneskeleg erfaring – i symmetriske vennsapsrelasjonar. Med utgangspunkt i desse nærverekategoriane er det difor mogeleg å forkynna breitt og mangslunge om på kva måte Jesu nærver kan bli forstått som eit autentisk nærver, mellom anna gjennom å skjelna mellom det sakramentale og frelsande nærveret og det nærveret som fyller og mogeleggjør menneskeleg kjærleik og vennskap.

Korleis skal vi så fortolka og formidla Jesus som venn for dagens unge? Eg har i drøftinga, særleg gjennom utfoldinga av Luthers tale om Jesu Kristi ulike nærveremåtar, prøvd å peika på korleis Jesu asymmetriske nærver som gåve i Ord og sakrament fyller og mogeleggjør symmetriske, kjærleiksfulle vennsapsrelasjonar mellom menneske. Med andre ord: Det Jesus gjer gjennom inkarnasjon og forsoning *modellerer* rammene for menneskeleg liv og vennskap, slik at menneska kan ha Jesu vennskap som *modell*.²² Dette er eit tilsvar til Steve Emery-Wrights understreking i innleiinga av denne artikkelen, der han peikar på at Jesus som venn er ein metafor som tek menneskeleg erfaring på alvor, og som vitnar om ein Gud som identifiserer seg med (unge) menneske. Det er difor også ein metafor som ikkje einsidig fokuserer

forholdet mellom Gud og menneske som hierarkisk eller asymmetrisk. Ein hermeneutisk nøkkel til det å utvikla evangeliefordring til unge knytt til Jesu vennskap som både asymmetrisk og autentisk nærverande ligg difor i understrekinga av at ein ofte oppdagar evangeliets person, Jesus Kristus, gjennom evangeliets gåver.²³ Med andre ord: Det er gjennom å fokusera kva som er evangeliets gåve(r), at ein kan gjenoppdaga Jesus som venn som eit evangelium. Kva gåve er det så vennen som har gitt sitt liv, gir til dagens unge? Ifølgje Ungdata-undersøkinga lever dagens unge med ein sterk ambivalens: Dei er både flinke og ambisiøse, og usikre og slitne. I Matteus 11,28–30 forkynner Jesus: "Kom til meg, alle de som slit og har tungt å bera; eg vil gje dykk kvile! Ta mitt åk på dykk og lær av meg, for eg er mild og mjuk i hjartet; så skal de finna kvile for dykkar sjel. For mitt åk er godt, og mi bær er lett." Det at Jesus er vennen som gir kvile, kvile frå forventningar og krav, er eit potensielt evangelium til ein generasjon som har det nettopp "sykt bra" fordi dei heile tida må manøvrera mellom så mange forventningar og krav. Samstundes mogeleggjør denne talen om Jesu asymmetriske gåve – *kvile* frå krav om å skapa seg sjølv og å gjera seg fortent til vennskap – talen om Jesu nærvær i, bak og under menneskeleg erfaring, også i det som er *bra*, t.d. i erfaringa av gode, symmetriske vennskap, med menneske eller hestar.

Det kan difor vera gode grunnar til å forkynna Jesus som vennen som gir kvile – og som difor *modellerer* og dinest tener som *modell* for kjærleiksfulle vennskap menneske mellom: Evangeliet kan slå rot der unge vert møtt av ein som gjer at ein slepp stadig å skapa seg sjølv. Det skjer når ein kan koma til seg sjølv og innsjå at i Jesus så skapar og nyskar Gud. Denne kvila vert gitt nettopp gjennom forsoninga. I forsoninga er menneske (perfekt) passiv mottakar, ifølgje luthersk lære. Det er Gud, i Kristus, som forsonar oss med seg gjennom si stedfortrende lidning for vår skuld – og gir kvile. Ei slik evangelieforkynning skjer i ei dialektisk spenning mellom det å ta menneskeleg erfaring på alvor og ta på alvor evangeliet som (asymmetrisk) gåve. Forkynninga av eit slikt evangelium vinn kropp gjennom å gjenoppdaga to fundamentale

kristne praksisar – *kvila* framfor Gud og tenesta for nesten.²⁴

Kva meiner eg med det? Å fokusera evangeliet om frelsa som kvile frå det å skulle prestera eller produsera seg sjølv byd også på eit evangelium: Dagens unge vert ofte omtala som den lojale generasjonen. Å vera lojal handlar, bokstaveleg forstått, om å vera tru mot lovar og forventningar. På kva måte er så dette evangeliet om kvile til dei lojale, dei lovtru, gode nyhende? Ifølgje Det nye testamente er Jesus både oppfylginga av lova og den som sprengjer lova. Det er han som bringer den nye lova (Gal 6,2), Kristi lov. Det er i dette ein tale om ein venn som har gitt sitt liv, må finna feste: Det er "for at jeg skal få leve" – og det under ei ny lov, Kristi lov, som er kvile og fridom, eller fridom i kvila. Evangeliet om Jesu vennskap til den lojale generasjonen er at Jesus er den som både oppfyllar lova, slik eg ikkje kan i meg sjølv, om eg aldri så mykje prøvar – difor kan eg nytta å kvila i nåden framfor Kristus. Jesus er også den som mengjer seg med dei lovause (Jfr Matt 11,19 og Luk 15,1). Og sidan eg lever i Kristi lov, i Kristus, og Gud ikkje (lengre) treng mine gode gjerningar, eksisterer eg gjennom Kristus i min neste til teneste i kjærleik.²⁵

Homiletisk utblikk: Å p(r)eika med seg sjølv, bort frå seg sjølv

Formidlinga av Jesus som venn har noko samansett ved seg og kallar difor på heile forrådet av former for evangelieforkynning og evangeliefordring. Freistinga er å formidla vennskapen med Jesus som ein maksimalisert variant av menneskeleg vennskap. Vennskapen med Jesus startar med ei asymmetrisk hending som innleier ein prosess, slik det også er tilfelle i ein del vennskap menneske i mellom. Tyder det også at ein menneskeleg vennsapsrelasjon er den beste staden, den homiletiske grunnposisjonen, for å forkynna evangeliet om Jesus som vennen som har gitt sitt liv? Eg vil argumentera for *ikkje* å kopla Jesus som venn og Jesus som forsonar for tydeleg og for tett i første omgang. I staden kan ein starta evangeliefordringa med å framheva kor viktig asymmetriske relasjonar er for menneske, også for unge. Det kan gjera det mogeleg å forkynna om den asymmetriske

relasjonen til Jesus. Formidlingsutfordringa er knytt til korleis ein kan gjera dette på ein autentisk måte. For ungdom er autentiske vitnesbyrd om evangeliet ofte knytt til tru som vert delt gjennom livsførsel og gjennom relasjonar.²⁶ Det utfordrar både måten ein forkynnar på, kva ein forkynner, og sjølv forkynnaren som person. Ein som gir eit tydeleg svar på denne utfordringa, er amerikanaren Doug Pagitt. Han arbeidde tidlegare som ungdomspastor i ei megakyrkje, men er no ein av leiarane for den såkalla *emerging church-rørsla* (oftast omtala som *Emergent* i USA) som arbeider for å utvikla nye måtar å vera kyrkje på i ei tid i endring. Dei søker å vera trusfellesskap meir i pakt med korleis dei første kristne prøvde å leva som Jesu etterføljarar. Pagitt er ein av leiarane i ei slik *emerging church-gruppe*, Solomon's Porch (Salomos boegang, etter forteljinga i Apostelgjerningane 3,11) i St Paul/Minneapolis, Minnesota, USA. Gruppa forstår seg sjølv som eit intensjonelt, kristent fellesskap. Dei samlast i ei gamal kyrkje som er ominnreia, m.a. med sofa-grupper og ein barkrakk som preikestol midt i rommet.²⁷

Med utgangspunkt i sine erfaringar som forkynnar argumenterer Doug Pagitt i boka *Preaching Re-imagined* (2005) og *Preaching in the Inventive Age* (2011) for å tenkja nytt om autenticitet i forkynninga.²⁸ Han tar her eit oppgjær med det han vaks opp med som ungdomsleiar og seinare ungdomspastor, nemleg ei instrumentell tilnærming til kristent ungdomsarbeid og forkynning til ungdom. På tiltalebenken set han seg sjølv som ungdomspredikant som visste akkurat kva han skulle gjera for å påverka ungdom til å venda om til Jesus. I dag tenkjer Pagitt radikalt annleis om forkynning. Han understrekar at det å preika ikkje er ei normal samtaleform. Han vil difor bort frå at det er presten eller pastoren som er den profesjonelle truande. Han tar til orde for å bruka grupper som førebur preika, slik dei gjer det i Solomon's Porch. Det å forkynna ("speaching") fungerer ikkje; det er det å lytta som er det grunnleggjande. Det å forkynna skal byggjast på tre grunnleggjande dygder eller verdjar: Integritet, autenticitet og fellesskap.²⁹

Det er noko litt einauga ved denne kritikken

frå Pagitt. Ein som utfordrar Pagitt sin argumentasjon for måten ein skal forstå preika som dialogisk og autentisk, er homiletikaren Stephen I. Wright. Med referanse til Marshall McLuhans kjende aksiom at "the medium is the message", hevdar Wright at forkynninga har sitt eiga medium, eller media. Frå det perspektivet er det sjølv sagt at preika, som "live communication", også er ei relasjonell hending.³⁰ Samstundes framhevar han også at det er farleg dersom ei form for preikekommunikasjon, eit medium, skal bera heile "børa" med å formidla evangeliet. Wright argumenterer med dette for at autentisk forkynning handlar om å utvikla ei breidde i forkynningsformer. Difor føreslår Wright tre andre dygder for forkynninga – ærlegdom, kreativitet og merksemd.³¹ I lys av Wrights argumentasjon her er det grunn til å spørja om det er slik at forkynning om det asymmetriske i forsoninga nødvendigvis må føra til ei monologisk preike. Ein slik påstand er berre gyldig om ein tenkjer seg at det *må* det vera eit 1:1 forhold mellom form og innhald. Det er sjølv sagt at det er "fatalt" å skilja skarpt mellom form og innhald i homiletikken fordi det er teologi implisitt (også) i kommunikasjonsmetoden,³² men det er ikkje det same som å seia at forma på forkynninga heilt ut definerer innhaldet.

Det kan difor vera at ein nokre gonger i forkynninga skal halda desse tema – asymmetri og autenticitet – frå kvarandre. Det er ikkje sikkert at ein gjer rett verken mot det eine eller andre, anten ved å forkynna at Jesu forsoning konstituerer kva vennskap er (symmetrisk forstått), eller at vennskap definerer kva forsoning er (asymmetrisk forstått). Det er også noko av problemet med *Jeg har en venn som har gitt sitt liv*. Songen presser vennskapsmetaforikk frå mystikken (nærleik) saman med rettsalsmetaforikk (avstand). Slik sett er kanskje *What a Friend I've Found* tettare på: Jesu vennskap er ikkje først og fremst ein modell vi er sett til å imitera, men det er noko som modellerer menneskeleg kjærleik.³³

I lys av spørsmålet om korleis ein skal forkynna autentisk om det asymmetriske vennskapsforholdet som Jesus innbyr til gjennom forsoninga (Jfr. Joh 15), kan vi ana konturane av

ein visjon for evangelieformidling som søker å vera i tråd med slik døyparen Johannes forkynte. Det er eit ideal for evangelieformidling til unge, og gamle, som er både diakonalt og profetisk innretta. Det handlar om å *p(r)eika med seg sjølv, bort frå seg sjølv*, slik døyparen Johannes t.d. gjer i Joh 1,19–29 og seinare i evangeliet. Det handlar om å førebu og invitera til den gleda som evangeliet er, slik døyparen Johannes gjer det i Joh 3,25–30. Det handlar om at gode vennskap føder glede. Å forkynna evangeliet er å læra glede, og å førebu evangelieforkynning er å førebu glede ved å la seg sjølv og andre trekkja inn i gleda.³⁴ Men dette forkynningsidealet er ikkje eit individuelt ideal, men det handlar om den evangelieformidlande fellesskapen, for det er nettopp fellesskapen som artikulterer og inviterer til glede. Å forkynna autentisk om det asymmetriske vennsforholdet som Jesus innbyr til gjennom forsoninga, og som mogelegger og fyller symmetrisk innretta vennsforhold, handlar difor om på alle moegele visa å proklamera og formidla gleda i kvila hos Jesus, og gleda i tenesta for nesten.

Litteratur

- Arnett, Jeffrey Jensen, *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens through the Twenties*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Asmussen, Jan Sievert, *Ord virker: Retorisk homiletikk*. Fredriksberg: Forlaget ANIS, 2010.
- Austnaberg, Hans og Mæland, Bård (red.), *Grenseprengende: Forkynnelse for ungdom 15–18 år*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 2009.
- Austnaberg, Hans, "Når forkynner vi? Fra ordforkynnelse til totalformidling", i Austnaberg, Hans og Mæland, Bård (red.), *Grenseprengende: Forkynnelse for ungdom 15–18 år*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 2009.
- Austnaberg, Hans, "Hvordan tenker ungdommene å nå dem som ikke tilhører et kristent fellesskap?", i Austnaberg, Hans og Mæland, Bård (red.), *Grenseprengende: Forkynnelse for ungdom 15–18 år*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 2009.
- Dean, Kenda Creasy, *Practicing Passion. Youth and the Search for a Passionate Church*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing, 2004.
- Emery-Wright, Steven, *Now That Was Worship: Hearing the Voices of Young People*. Calver, Hope Valley: Cliff College Publishing, 2012.
- Holmqvist, Morten (red.), *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*. Oslo: Kloster forlag, 2007.
- Kaufman, Tone S., "Bærekraftig lovsang? Om lovsangen i den kristne ungdomskulturen som et uttrykk for kristen spiritualitet," i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi 2/2008*. Oslo, Luther forlag.
- Mackendrick, Kenneth G. 2012, "We Have an Imaginary Friend in Jesus: What Can Imaginary Companions Teach Us About Religion?" i *Implicit Religion 15 no 1* March 2012, 61–79, 2012.

- Norheim, Bård Eirik Hallesby, *Practicing Baptism: Christian Practices and the Presence of Christ*. Eugene, OR: Pickwick Imprint, Wipf&Stock Publishers, 2014.
- Pagitt, Doug, *Preaching in the inventive age*. Minneapolis: Sparkhouse Press, 2011.
- Root, Andrew, *Revisiting Relational Youth Ministry: From a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007.
- Skjæveland, Tore og Mosdøl, Hallvard Olavson, "Jakta på den raude tråden – og knaggar i preika," i *Tidsskrift for Praktisk Teologi 2/2013*, Oslo: Luther forlag.
- Smith, Christian og Snell, Patricia 2009. *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Christian og Denton, Melinda Lundquist 2005. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Volf, Miroslav, *Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. The Archbishop's Official 2006 Lent Book*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- Ward, Pete, *Selling Worship: How What We Sing Has Changed the Church*. Milton Keynes: Paternoster Press, 2005.
- Wright, Stephen I., *Alive to the Word: A Practical Theology of Preaching for the Whole Church*. London: SCM Press, 2010.

Noter

- Artikkelen er ein sterkt omarbeida versjon av eit føredrag som først vart halde på Bjørgvin bispedøme sine stiftsdagar i Ulvik i august 2013. Tema for ungdomsåret 2013 i Bjørgvin bispedøme var "Venner for livet" med utgangspunkt i Joh 15, 13–17.
- Sjå t.d. Holmqvist, *Jeg tror jeg er lykkelig*, 115–116.
- Ein dygd som korresponderer bra med unge menneskes fremste vennsdygd, nemleg det å aldri svik(t)a (ein venn), sjå Holmqvist, *Jeg tror jeg er lykkelig*, 115.
- Til dette, sjå t.d. Charles Taylor som hevdar at vi lever i ein kultur som sterkt verdset det å vera sann og ekte i høve til seg sjølv og sin eigen originalitet, og som samstundes framhever den fridomen som ligg i nettopp det at eg vel sjølv, Taylor, *The Ethics of Authenticity*, 26–29.
- Både dette og andre bibelsitat er henta frå Bibelen 2011, Det norske bibelselskap.
- For ein gjennomgang av samanhengen mellom det å ha imaginære venner (i barndommen) og utviklinga av tru og religion, sjå t.d. Mackendrick, "We Have an Imaginary Friend in Jesus."
- Sjå t.d. *Rop det ut*. Oslo, Lunde forlag, 1982, 158.
- På albumet *Get Together* (1991) med Oslo Gospel Choir.
- Tekstutdrag frå lovsongen "What a friend I've found," skriven av Martin James Smith og framført av gruppa Delirious.
- Ward, *Selling Worship*, 195, 198, 206–210. Til dette sjå også Kaufman, "Bærekraftig lovsong?"
- Heile preika finnast her: <http://www.baptistkirken.net/projects/prekener/tale280107.pdf>.
- Heile preika finnast her: <http://www.praktikum-pts.no/aktuelt/2013/prekensemaapning2013mbkartzow.pdf>
- Heile preika finnast her: http://vestrefrikirke.no/attachments/File/Preken_18_aug_13_s_undag_i_treemighetstiden_Joh_15_13-17.pdf.
- Til dette sjå www.nova.no, www.ungdata.no og kronikken i Aftenposten 10.oktober 2013: "Sykt" bra ungdom!, skriven av Lars Roar Frøyland, Kristinn Hegna, Christer Hyggen, Mira Aaboen Sletten.
- Sjå t.d. <http://www.hest.no/blog/?bid=99510&blid=1151083> der det vert understreka at "jeg synes at den

- bestevennen i hele verden er en hest. Jeg knytter meg veldig fort til de hestene jeg holder på med. Jeg kan fortelle dem alt uten at de sier det videre:) Det er en trofast venn som aldri svikter deg eller sårer deg!<3 Hest er best:)".
- 16 Arnett, *Emerging Adulthood*, 78–79, 233–234.
- 17 Dean, *Practicing Passion*, 30–31.
- 18 Smith, *Soul Searching*: Ifølgje Smith og hans kollegaer så vedkjenner om lag 70 % av det amerikanske folk til dei omtalar som *Moral Therapeutic Deism*. Ifølgje Smith vert dette kjenneteikna av 5 trussetningar: "1. A god exists who created and ordered the world and watches over human life on earth. 2. God wants people to be good, nice, and fair to each other, as taught in the Bible and by most world religions. 3. The central goal of life is to be happy and to feel good about oneself. 4. God does not need to be particularly involved in one's life except when God is needed to resolve a problem. 5. Good people go to heaven when they die."
- 19 Root, *Revisiting Relational Youth Ministry*, 83, og særleg s 140: "God in Christ is concretely present in the church and the world, where persons meet persons in being with and for each other in the construct of I and you."
- 20 For ein lengre presentasjon og drøfting av desse nærverkategoriane, sjå Norheim, *Practicing Baptism*, særleg s 71–75.
- 21 For ei drøfting av dette, sjå Norheim, *Practicing Baptism*, særleg s 90–94.
- 22 For ei drøfting av dette, sjå Norheim, *Practicing Baptism*, særleg s 160–161.
- 23 For ei god utlegging av evangeliet som gåve, sjå t.d. Volf, *Free of Charge*.
- 24 For ei drøfting av dette, sjå Norheim, *Practicing Baptism*, 203–212.
- 25 Til dette, sjå også Om Kristen Frihet (1520) Luther.
- 26 Sjø t.d. Austnaberg, *Når forkynner vi*, 39 og Austnaberg, Hans, *Hvordan tenker ungdommer å nå dem som ikke tilhører et kristent fellesskap*, 59.
- 27 For informasjon om Solomon's Porch, sjå <http://www.solomonsporch.com>. Eg har også vitja forsamlinga på ei kveldsgudstenste i mars 2009.
- 28 Til kor viktig det er at autentisitet er preikas interne ethos, sjå også Asmussen, *Ord Virker*, 47.
- 29 Pagitt, *Preaching in the Inventive Age*.
- 30 Wright, *Alive to the Word*, 40.
- 31 Wright, *Alive to the Word*, 50–60. Sjø særleg s 55: "It is dangerous to assume that any particular form of preaching can carry the mantle of being the "true" medium that alone can adequately bear the message."
- 32 Til dette sjå Skjæveland og Mosdøl, *Jakta på den raude tråden*, 38.
- 33 For meir om skjelninga mellom Jesu vennskap, kjærleik og nærvær som det som modellerer og som modell, sjå Norheim, *Practicing Baptism*, 160–162.
- 34 Asmussen, *Ord virker*, 17. Til dette sjå også Emery-Wright, *Now That Was Worship*, 137–138, der han utmeislar ei trintarisk forståing av glede.

Samandrag

Denne artikkelen tek for seg Jesus som venn (Jfr. Joh 15,12–17) for dagens unge, med særleg vekt på korleis det kan vera mogeleg å fortolka og formidla Jesus som ein *autentisk*, her forstått som *nærverande*, venn, og korleis ein kan forstå og formidla eit vennskap som framstår grunnleggjande *asymmetrisk*. Artikkelen startar med å analysere eit utval kristne lovsongar og preiker retta mot ungdom og unge vaksne, der Jesu vennskap som asymmetrisk og autentisk vert tematisert. Med utgangspunkt i denne analysen drøftar artikkelen på kva måte Jesus som ein asymmetrisk og autentisk venn kan fortolkast som eit evangelium for dagens unge. Her argumenterer artikkelforfattaren ved hjelp av ein luthersk teologi for Kristi nærvær at Jesus er ein venn som kan vera nærverande både som ei asymmetrisk gåve gjennom Ordet og sakramenta, og som autentisk nærverande i, under og bak all menneskeleg erfaring, som i symmetriske vennsapsrelasjonar, nettopp som nærveret som fyller og mogeleggjir menneskeleg kjærleik og vennskap. Artikkelen avsluttar med eit kort homiletisk utblikk mot ei evangeliefordling som er både diakonalt og profetisk innretta, ved å *p(r)eika med seg sjølv, bort frå seg sjølv*, slik døyparen Johannes gjorde (Jfr. Joh 1,19–29).

Tre preiker for ungdom

Analyse basert på innspel frå Ungdommens Kirkemøte



HANS AUSTNABERG, PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI, MISJONSHØGSKOLEN

hans.austnaberg@mhs.no

Innleiing

Ungdommens kirkemøte (UKM) 2012 hadde ei eiga sak om temaet: "Preken og forkynning" (sak 08/12),¹ og ungdommane understreka at forkynninga er viktig for at kyrkja skal stå fram som livsnær og relevant for aldersgruppa 18–30 år.² Eg ønskjer i denne artikkelen å la innspel frå UKM 08/12 bli brukte som kriterier til å evaluera tre preiker for ungdom.

I samband med boka *Grensesprenge: om forkynning for ungdom 15–18 år* (Austnaberg og Mæland 2009) gjennomførte eg ei mindre empirisk undersøking (Austnaberg 2009), og då gjorde eg opptak av – og transkriberte – tre preiker. Det er desse preikene som representerer empirien i artikkelen. Tre ungdomsprestar i tre forskjellige kyrkjelydar i Stavanger bispedømme blei i samband med prosjektet utfordra til å invitere meg på ei samling der preika hadde eit utover-preg, det å utvida grensene, misjon. Preikene er altså éin måte dei tenkjer at dette kan gjerast på, og må lesast på denne bakgrunnen. Éi preike er sjølvstøtt alt for lite til å evaluera ungdomsprestane si forkynning.³ Målsettinga er heller ikkje korrkje å gi eit tverrsnitt av forkynning for ungdom eller av desse ungdomsprestane si forkynning, men heller ein smakebit på korleis forkynning for ungdom kan

gå føre seg, som blir ein stikkprøve på ein omfattande og pågåande preikepraksis.

Analysekriterier frå UKM-saka

UKM-innspela er systematisert i fire underpunkt. Det første punktet, *arbeidsmetode*, er ei utfordring til samarbeid med ungdom i førebuing og evaluering av forkynning og å lytta seg inn på kva som er ungdommar sin åndelege lengt. Dette er gode råd, men dei kan ikkje fungera som kriterier. Det kan derimot det som går på *tematikk og innhald*, presenterast som viktige trekk ved ei god preike: klåre og uttalte poeng, utfordring og ærlige svar, aktualisering til dagleglivet og deling av egne erfaringar. Viktige innspel til *formidlingsform* er korleis preika tek til, variasjon, visualisering, humor og kyrkje-rommet som ressurs. Den siste gruppa av innspel er omtala som tips til *formidlaren*: bruk av enkelt språk, å gi innsikt i nye ting og visa at ein trur på det ein forkynner.⁴

Etter ein empiridel der eg presenterer utdrag frå dei tre preikene i samanheng, går eg over til drøfting av preikene ut frå kriterier i UKM-saka. Eg strukturerer dette etter hovudgruppene tematikk og innhald, formidlingsform og formidlaren. Under oppsummerande refleksjonar vil eg kort drøfta kor tenlege kriterier har vore i

praksis, samstundes som eg kritisk etterlyser kriterier som gir hjelp til å evaluera det teologiske innhaldet i preikene. Undervegs trekkjer eg inn relevant homiletisk litteratur.

Del 1: Empiri – tre ungdomspreiker

Innanfor ramma av artikkelen er det ikkje plass til å gjengi preikene i fulltekst. Dermed er eg nøydd til å parafrasera dei, noko som legg vekt på kva element preika er bygd opp av, og i liten grad fangar opp *måten* ting blei sagt på. Eg presenterer alle preikene på nynorsk. Seinare i artikkelen vil eg sitera utdrag frå preikene. Alder på tilhøyrarane var 14–20 år, med ein gjennomsnittsalder på ca. 16. Mange av desse kan ein rekna med er aktive deltakarar i kyrkjelyden sitt ungdomsarbeid, men òg ungdommar med eit mindre bevisst forhold til kristen tru var til stades.⁵ To av predikantane var ca. 30 år, den tredje ca. 40 (preike 3), ei kvinne og to menn. Eg startar kvar gjennomgang med å gi ei kort skildring av konteksten preika gjekk føre seg i.

Preike 1 med tema "Disipler er nysgjerrige"

Preika var ein del av ei kveldsgudsteneste, med song, syndevedkjenning, preike, opning for spørsmål og velsigning. Resten av kvelden var det leikar/aktivitetar og mat. Dette var ei open ungdomssamling i kyrkjelyden, og vel 20 jenter samla seg fremst i kyrkjerommet.⁶ Alterlysa var tende; lyset var dempa, og ungdomspresten brukte eit lite bord til projektor, pianospeling medan ungdommane kom inn. Preika varte i 7 minutt.

Preika starta med eit bilete av ein ekstrem bodybuildar på skjermen før presten gjekk over til å fundera over nysgjerrigheit og om det er negativt eller positivt. Ho syntest sjølv det ikkje alltid var lett å møta andre med ei god nysgjerrigheit, slik Jesus gjorde då han møtte Sakkeus i bibelhistoria. Ho funderte vidare på kvifor me skal visa kvarandre ei god nysgjerrigheit, og sa at Jesus har skapt oss slik for at me skal gi vidare noko me sjølve har fått, slik som omsorgsevna vår. Det er på denne måten Jesus har sendt oss ut i verda, sa ho, og ho lurte på om nokon av ungdommane hadde tenkt å bli misjonær. Ho fortalde at ho sjølv som 15-åring syntest misjonærar var merkelege, men at det nå var ganske

annleis å vera misjonær. Ho trudde at alle ungdommane hadde eit misjonskall og konkretiserte dette med å vera ærleg interessert i andre menneske eller å gå på besøk til bestemor og bestefar, og at *det* var ein måte å vera sendt av Jesus på. Sjølv syntest ho det var ufatteleg at Gud hadde sendt henne til denne kyrkjelyden, og hennar ønskje for ungdommane var at dei skulle ta tid til å vera stille og spørja Gud kva dei skulle gjera med livet sitt. Ei kort bøn avslutta preika.

Preike 2 med tema "Å følge Jesus ved å gi han vidare til andre"

Preika var ein del av eit ungdomsmøte, med dramatisering av temaet, bøn, musikkvideo frå YouTube, lovsong, preike, moglegheit for forbøn og meir lovsong. Resten av kvelden var det opning for å samtala med ein leiar eller å vera i kaféen. Dette var ei open ungdomssamling i ungdomsrommet i kyrkjelyden og ca. 35 ungdommar var samla. Lyset var dempa og det var mange levande lys. Preika varte i ca. 25 minutt.

Presten opna talen med å snakka litt om dei forskjellige sinnsstemningane ungdommane kanskje hadde då dei kom til samlinga, og bad ei takkebøn fordi Jesus tar imot oss slik vi er. Så spurte han om ungdommane i det siste hadde vore med på å føra nokon nærare Jesus. Sjølv syntest han det spørsmålet var ubehageleg, men likevel viktig fordi det handlar om kjernen i trua vår: At Jesus har sendt oss for å fortelja resten av verda at Gud sende Jesus som døydde ufortent for oss, slik at me kan få vera Guds barn. Å gløyma dette er å bomma på det viktigaste, hevda han.

Han sa han rekna med at mange av ungdommane hadde dårleg samvit for dette med evangelisering, slik han sjølv hadde, og fortalde om ein ven som stadig kom opp i situasjonar der han fekk dela trua si med andre. Sjølv hadde han vore både imponert og litt misunneleg, men venen hadde ingen triks. Presten hadde lurt på korleis det kunne henga saman, og han ønskte å visa ein måte å gjera dette på, som ikkje skulle bli stress.

To bibelavsnitt blei trekte fram. Efesarbrevet 2 om at me er skapte til gode gjerningar som ligg ferdige for oss, og Lukas 10 der Jesus seier at

disiplane skal bli verande der folk tar imot dei. Presten var sjølv blitt oppmuntra av biletet om å bruka tid med dei som tar imot oss, og han spurde ungdommane kven som hadde lyst å vera saman med dei, på skolen og i fritida. Å fokusera på kven Jesus sende til han, og ikkje om *han fekk til* å dela Jesus med andre, hadde vore til stor hjelp for presten. Han sa vidare at det ofte var slik at menneske berre dukka opp, og at me då kunne velja om me ville sjå dei eller ikkje. Som konkrete døme nemnde han hjelp til naboen eller å snakka med den som gjerne ville prata på bussen. For eigen del hadde presten opplevd at det å tenkja annleis om dette hadde ført til mindre stress, og samstundes hadde han fått dela trua med mange fleire enn tidlegare, men føresetnaden var at han hadde rydda plass i livet sitt til å bruka tid på menneska Gud sende til han.

Presten avslutta preika med to utfordringar til ungdommane: 1) å spørja Gud kven han sender meg til i dag, og 2) å tenkja etter om eg har plass i livet mitt til dei Gud sender til meg. Han oppsummerte med å seia at å fylgja Jesus handlar utruleg mykje om å dela han med andre, før han bad ei kort bøn.

Preike 3 med tema "Gud vil at du skal velge"

Preika var ein del av ei kveldsgudsteneste i ein idrettshall, med ein stor trekross, lesepult, eit bord der det stod eit fat med vatn til bønepapp, døypefont med vatn i til teikning av krossmerke i panna, eit bord med lappar og pennar til å skriva bøneme og ein stor lysglobe. Gudstenesta bestod av nådehelsing, song, preike, bønevandring til stasjonane, syndevedkjenningsong, tilgjevingssong, bøn og velsigning. Resten av kvelden var hallen open. Dette var ei open ungdomssamling i kyrkjelyden og ein del av konfirmasjonstida. Ca. 25 personar var til stades, og mange av desse var konfirmantar. Det var musikk frå store høgtalarar då ungdommane kom inn, og musikk under bønnevandringa. Preika varte i ca. 15 minutt.

Presten starta med temasetninga "Gud vil at du skal velja", ei setning som blei gjentatt i identisk form gjennom preika. Han heldt fram med døme på val fleire av ungdommane hadde tatt sjølv om dei var for unge til dette: sex, alkohol,

bilkøyring, og oppmoda dei til å gjera rette val. Han gav døme på lette val, som å gå på skulen, og val der ein ikkje ser konsekvensane på førehand, til dømes bilete av seg sjølve på internett. Abraham som ofra sonen sin, blei trekt fram frå Bibelen som eit vanskeleg val, men Abraham valde å gjera det Gud bad han om, og sonen blei spart. Presten understreka at me er nøydde til å velja, for til og med ved ikkje å velja har ein alt gjort eit val. Han sa vidare at ungdommane tenkjer at dei ikkje har bruk for Jesus, men Gud blir ikkje borte av den grunn. Det er som med sola. Den som vel Jesus kan risikera å få det svært bra, sa han; trass i vanskelege ytre omstende har ein håp og tryggleik.

Presten gav så tre døme på menneske som gjorde narr av Gud: Han som bygde Titanic, sa at ikkje eingong Gud kunne senka båten.⁷ Marilyn Monroe sa til predikanten Billy Graham at ho ikkje trong hans Gud, og ei veke seinare døydde ho av ein overdose. Det tredje dømet var ungdommar i Brasil som køyrde bil påverka av alkohol, der ei mor var redd for dottera og sa at Gud måtte vera med dei. Dottera svara at han då måtte sitja i bagasjerommet fordi det var fullt inni bilen. Dei kolliderte og alle blei drepne, men politiet kunne ikkje forstå kva som hadde hendt fordi bagasjerommet var like heilt. Utan meir forklaring gjekk presten vidare og sa at Jesus ønska at ungdommane skulle velja å bli kjende med han som døydde for dei og elska dei. Bibelen lærer at livet har to utgangar, å leva saman med Jesus eller fortaping, og den som vel Jesus blir ny, sa han, og viste til 2. Korintarbr. Til slutt gjentok han at denne kvelden var like god som annan til å ta eit val; han viste til bønestasjonane som var gjort i stand, og at det går an å ta eit val inni seg, som ingen ser.

Del 2: Drøfting

Dei tre preikene er forskjellige i lengd, opplegg, innhald og framføringsmåte, noko som viser korleis forkynnaren sin individualitet og personlege dømmekraft kjem til syne i forkynninga. Dette kan gi forkynnalarar frimod til å bevara eigenart og vera forskjellige, samstundes som ein må vera open for endring når det er nødvendig. Eit viktig spørsmål i UKM-saka er i kor stor grad forkynninga bidrar til at kyrkja blir

opplevd livsnær og relevant for tilhøyrarane.⁸ Ut frå mi empiriske undersøking har eg ikkje materiale til å svara på korleis tilhøyrarane oppfattar preikene, men må basera drøftinga på ein analyse av sjølve preikene.

Tematikk og innhald

UKM-ungdommane avgrensar seg frå å laga ei liste over relevante og livsnære tema til forkynninga fordi dei unge har ulike behov og ulik teologisk ståstad. Heller fokuserer dei på viktige trekk ved ei god preike, noko som må tolkast som vesentlege trekk, uavhengig av kva preika handlar om.

Klare og uttalte poeng

Alle tre preikene har eit klart og uttalt hovudtema, og alle prestane maktar å fylgja dette temaet frå start til slutt. Hovudtemaet blir utfalda ut frå deira logikk, og ingen av dei har punktvis oppsett av undertema. Særleg preike 2 og 3 nyttar i stor grad gjentakning som verkemiddel, preike 2 gjentakning av innhaldet på forskjellige måtar, preike 3 gjentakning av setninga "Gud vil du skal velge". Den hyppige gjentakninga av same setninga i preike 3 gir eit noko masete inntrykk, men det er ingen tvil om at forkynnaren får "banka inn" setninga. Innhaldet i setninga kan likevel skapa ein viss usikkerheit på kva han eigentleg vil seia. Er det berre det å *gjera eit val* Gud ønskjer, eller brukar predikanten denne setninga for å få fram at dei må velja *nå*, denne kvelden? Først i siste delen av preika får denne spenninga si løysing: "Gud vil at du skal velge å gjøere som han ønsker. Det vil si: bli kjent med Guds vilje, hva han har gjort for deg. Gud vil ta du skal velge å bli et av hans barn, [...]"

Gjentakinga i preike 2 gir meir ei kjensle av at eit poeng får setja seg før forkynnaren går over til neste. Eit kort avsnitt frå preike 2 kan òg tena som døme på eit *klart* poeng: "Med andre ord, Jesus sier: Hvis de dere møter tar imot dere, så bli der. Viss ikke, er det greit. Dere kan gå videre til neste sted, hus, by." Gjentakinga skjer "med andre ord", på ein annan måte enn slik det først var sagt, noko som klargjer poenget. Nå må det leggjast til at preike 2 er den lengste av alle, slik at presten hadde større rammer for å formidla

eit innhald på fleire forskjellige måtar.

Eit hovudmål med klare og uttalte poeng må vera at det skal vera lett å få med seg det predikanten ønskjer å formidla. Preika må ikkje vera lik ein ulldott etter at katten har leika med han (Day 2004, s 88). Ein måte å skapa struktur på er gjennom klare poeng, men desse må ikkje vera så korte at dei ikkje får gjera sin verknad.⁹ Homiletikaren Thomas G. Long t.d. snakkar om at preika bør ha eit avgrensa tal komponentar eller steg ("steps"), og at det er avgjerande, på bakgrunn av forkynnaren si vurdering av tilhøyrarane, å finna kva som er den beste rekkefølge på desse (Long 2005, s 138–140).

Gi utfordringar

Det er inga tvil om at alle tre preikene legg opp til å utfordra ungdommane. Preike 1 gjer det ofte i indirekte spørsmålsform, gjerne ispedd litt undring ("kanskje"): "Hvorfor i alle dager skal vi være så innmari nysgjerrige på hverandre?" "Kanskje det er noen her som har tenkt å bli misjonærer?" Utfordringa kan òg bli uttrykt som eit ønske, der forkynnaren på ein måte tar ungdommane sitt perspektiv og talar i "eg"-form:

Jeg håper at dere av og til tar dere tid til å være litt stille, at dere kanskje ber en liten bønn til Jesus om – hjelp meg litt på veien, Jesus! Jeg lurer så fælt på hva jeg skal bli, hva jeg skal gjøre med livet mitt.

Preike 2 brukar òg spørsmålsform for å utfordra, men har ganske direkte spørsmål: "Har du i den siste tida vært med på å føre noen nærmere Jesus?" "Tenk over det: hvem er det på skolen, i nabolaget, i vennekretsen som ofte har lyst å være sammen med deg?" Eller:

To enkle utfordringer i kveld: Til å spørre Gud – hvem sender du til meg i dag, og i lang tid framover? [...] Og det andre spørsmålet: vi kan la oss utfordre til å spørre oss sjøl: har jeg plass i livet mitt til de Gud sender meg?

I preike 3 finn me òg spørsmålsforma, men nokre av utfordringane blir gitt i form av konstateringar eller oppmodingar: "Har han [Gud] noe å tilby som er interessant for deg? Jeg vil si ja", eller "Gjør de riktige valgene!" eller "Du blir

nødt til å velge". Andre gonger er utfordringa meir open: "I kveld er en like god kveld som en annen kveld til å ta et valg."

Det som kjenneteiknar ei god utfordring, er at ho er klart uttalt, og at ho er open, slik at det er mulig å ta henne eller la vera. Eg er ikkje sikker på at ungdommane oppfattar oppmodingane i preike 3 som gode utfordringar; dei kan snarare bli tolka som ei ferdig pakke som blir dytta på dei. Det er fare for at denne type utfordringar vil skapa motstand i tilhøyrarane.

Aktualisering til dagleglivet/aktualisering av bibelteksten

Preike 3 tar opp flest daglegdagse emne frå ungdom sin kvardag: ønskje om å vera eldre, gå på byen, fest, bilkøyning, sex, alkohol, skole, venner, internett osv. Teknikken synest å vera å nemna mange forskjellige ting; det aukar sjansane for at ungdommar skal kjenna seg igjen i noko av dette. Faren er at preika fell frå kvarandre, men forkynnaren har klart å knyta emna til hovudtemaet for preika: å velja. Predikanten klarer òg å relatera bibelteksten om Abraham til det å velja, men knytter ikkje denne meir direkte til ungdommane sine liv. Referansane til Jesus i preika går særleg på at det er mogleg å velja han bort, men òg konsekvensane viss dei vel å følgja Jesus. Omtalen av Jesus sin død skjer i generelle vendingar, men ispedd tiltale:

Jesus levde, han døde på et kors for vår skyld. Jesus døde fordi Gud elsker deg. Når opplevde du at et menneske gjorde noe for deg? Guds kjærlighet til deg er at han lot sin sønn, Jesus Kristus, dø på korset og stå opp igjen for at du skal leve med Gud.

Preike 1 knytter aktualiseringa til det å vera nysgjerrig: på venner, skolekameratar eller dei heime. Utfaldinga av temaet viser at presten prøver å relatera til dei tankane ungdommane måtte ha om dette. Når det gjeld Jesus sitt møte med Sakkeus, blir det mest om Jesus sin nysgjerrighet, og det blir ikkje gitt nokon direkte peik til korleis denne bibelhistoria kan brukast i ungdommane sine liv. Det er særleg i koplinga mellom nysgjerrighet og å gi vidare det ein har fått, at ein kan stilla spørsmål ved relasjonen til

dagleglivet:

Derfor tror jeg Jesus også har skapt nysgjerrighet i alle mennesker. Dere har lyst til å gi det videre. Sånn at når dere ser et nytt menneske, så har dere lyst til å bli litt kjent med det mennesket og gi videre noe av det dere har fått.

Stemmer dette med tilhøyrarane si eiga oppfatning av korleis ting skjer? Fører vår gudskapte nysgjerrighet til at me har lyst å gi vidare det me har fått, eller er det heller slik at me helst tenkjer på oss sjølve? Overgangen frå nysgjerrighet til at alle har eit eller anna misjonskall, er òg vanskeleg å fylgja, men predikanten har prøvd å gi konkrete døme på kva det vil seia "å være sendt av Jesus", t.d. å spørja litt ekstra etter korleis vennene har det, eller å gå på besøk til beste-foreldre.

Preike 2 har eit sterkt fokus på ungdommane sitt forhold til Gud. Det startar med at forskjellige kjensler ungdommane kan sitja med, blir adresserte, om dei er urolige, glade eller stressa, og forkynnaren held fram med at Gud vil ta imot dei og møta dei uansett. Når forkynnaren snakkar om dårleg samvit, som nok ungdommar kan kjenna seg igjen i, går det på om dei har vore flinke nok til å evangelisera. Presten nemner i løpet av talen skole, venner, sitja på bussen, hjelpa ei dame over veggen, og fokuset er heile tida å visa kven Jesus er. Dette er i samsvar med hovudtema for preika, men det kan konstaterast at det samla sett er lite vekt på den delen av ungdommane sitt daglegliv som ikkje dreier seg om å føra nokon nærare Jesus.

"Jesus som vår far", Jesus som var "tro mot oppdraget han fikk," er brukt som grunngeving for at me får vera Guds barn. Dei to bibelske tekstane som blir eksplisitt nemnde, Ef 2 og Luk 10, blir nytta for å visa at som kristne får me gå i gjerningar lagt ferdige for oss, og me kan få bruka tid på dei menneske som ønskjer å ha noko med oss å gjera. Altså er fokuset gjennomgåande på korleis ungdommane i dagleglivet kan visa kven Jesus er. Dette er nok eit bevisst val, men ein kan spørja om ei slik vektlegging implisitt kommuniserer at andre delar av livet er mindre verd.

Ingen av preikene tar direkte utgangspunkt i

ein bibeltekst. Dette er tematiske preiker, men likevel inkluderer dei både bibelske tekstar og forteljingar. Kanskje er det aktualisering av sjølve bibeltekstane til ungdommane sin kvardag, som er minst framtreddande i preikene. Bibeltekstane er meir brukte til å kasta lys over eit poeng i preika enn å bli brukte til å seia noko direkte inn i det ungdommar er opptekne av. Mon det ikkje her ligg eit potensiale som kunne ha vore utnytta betre?

Eit hovudfunn i mi eiga empiriske undersøking om ungdom går på forkynninga sitt forhold til det livet ungdommane lever, og eg samanfattar budskapet frå ungdommane på følgjande måte:

Bunnlinjen og hovedbudskapet i det informantene opplever som betydningsfull forkynning, kan kanskje oppsummeres i følgende sitat: "Det må angå oss." Kravet om relevans for livet de lever, er et avgjørende trekk ved alle sider av forkynnelsen (Austnaberg 2009, s 94).

Ei generell forkynning maktar rett og slett ikkje å nå heilt fram til dei. Måtane å gjera dette på kan vera mange og varierte, men eit klart tilhøyrarfokus er avgjerande i all god forkynning.

Deling av egne erfaringar

I preike 1 og 2 er det svært mange referansar til forkynnararens erfaringar, i preike 1 mest livserfaringar, i preike 2 mest truserfaringar. I preike 3 glimrar slike erfaringar med sitt fråvær.

Preike 1 startar med å seia at "det er én ting akkurat nå som jeg tenker mye på," og går vidare med å seia "[...] så vet jeg at det ikke alltid er så veldig lett å møte andre mennesker med en sånn god nysgjerrighet," og "jeg er den første til å innrømme det [...]". Me får òg del i kva presten tenkte som 15-åring om det å bli misjonær, og "jeg synes det er ufattelig at Gud har sendt meg hit til [...] for å være ungdomsprest [...]". Dei fleste av stadene der "eg"-forma blir brukt, gjeld situasjonar der forkynnaren ikkje står fram som helten, men snarare ein som ikkje heilt får det til. Undring over Guds leiing i eige liv blir òg delt med ungdommane.

Forkynnaren i preike 2 står heller ikkje fram som helt. Han synest spørsmålet om han i det siste har ført menneske nærare Jesus, er både

vanskeleg og ubehageleg å få. Han opplever mykje bra som kristen og prest, men vedgår at han kan bomma på det viktigaste. Han tar tilhøyrarane med i forsøket på å svara på kvifor nokre ofte får moglegheit til å visa Jesus for andre, mens han sjølv ikkje klarer det. Han er endåtil misunneleg på kameraten som synest å få dette så godt til. Han seier at han blir oppmuntra av si tolking av bibelversa han nemner, og at han på dette grunnlag har slutta å stressa med å *få til* evangelisering. Nå har han fått augo opp for alle som dukkar opp rett framfor nasen på seg, som han kan føra nærare Jesus. Det er ikkje mange avsnitt i denne preiken, som ikkje viser til egne erfaringar.

Når forkynnarane deler av sitt eige liv på denne måten, blir tilhøyrarane betre kjende med dei, og kanskje klarer dei lettare å relatera det som blir sagt til eigen situasjon? Det går føre seg ein viktig samtale i homiletisk litteratur om det å dela frå eige liv i preika. I si lærebok om preika har Halvor Nordhaug eit heilt kapittel om predikanten (Nordhaug 2000, s 49–78) og han viser til forskjellige oppfatningar av dette temaet. Nordhaug hevdar at predikanten er ein integrert del av budskapet (s 53) og han omtalar eit sveitsisk forskingsprosjekt som konkluderer med at predikanten må visa ansikt og vera tydeleg; budskapet må vitna om kontakt med eige liv og eigen sårbarheit (s 59). Å dela forteljingar frå eige liv gir preika ein "eksistensiell relevans", men det er alltid ein fare for at predikanten blir eit forstyrrende element mellom budskap og tilhøyrar, hevdar Nordhaug. Han viser til den vanskelege og ofte omtalte kunsten å vera personleg utan å bli privat (s 146).

Gi ærlege, gjerne ubehagelege svar

Kva spørsmål ungdommane som hørde dei tre preikene sat med, er ukjent for meg. Det eg kan seia noko om, er kva spørsmål som synest å liggja implisitt i det dei forskjellige predikantane tar opp.

Preike 3 ser ut til å leggja eit hovudspørsmål i munnen på ungdommane: Har Gud noko som er interessant for meg? Har eg bruk for Jesus? Predikanten synest å ta for gitt at tilhøyrarane ikkje er interesserte i Gud og Jesus, og det han prøver, er å visa at dei ikkje kan vera likegyldige

til dette; dei er nøydde til å velja. Om predikanten svarer ærlege på dei spørsmåla han ser for seg at ungdommane har, er vanskeleg å bedømme. Han teiknar eit positivt bilete av å vera kristen, men samstundes underslår han ikkje at sjukdom og noko trist kan oppstå. Bibelteksten om Abraham som ofra Isak viser òg at det kan vera nødvendig å ta vanskelege val, sjølv om forkynnaren ikkje utbroderer dette.

Det spørsmålet preike 2 tek mål av seg til å svara på, er om ungdommane i det siste har ført nokon nærare Jesus. Dette spørsmålet gir forkynnaren ærlege svar på, ved å erkjenne at det er vanskeleg for han sjølv, ved å snakka om å kjenna på dårleg samvit og ved å presentera eit "svar" på spørsmålet som han meiner vil gi ungdommane senka skuldre. Han prøver ikkje å gi dei eit ubehageleg svar på dette tenkte spørsmålet, men heller hjelpa dei til å finna eit svar som dei lettare kan leva med.

Bak preike 1 synest å liggja ei oppfatning av at ungdommane tenkjer at nysgjerrighet er noko negativt. Det blir ikkje presentert som eit spørsmål ungdommane måtte ha, men heller som eit sakforhold forkynnaren prøver å redefinera. Svaret synest å vera at nysgjerrighet er noko gudskapt, positivt og godt, men det blir likevel antyda at det finst ein nysgjerrighet som ikkje er god.

Er dette viktige spørsmål for ungdommane? Er dette spørsmål som dei stiller? Me må gå ut frå at sidan ungdomsprestane tar opp dette, har dei ein grunn til å gjera det. Ungdommar er forskjellige, og det er avgjerande å vera kontekstbevisst, sjølv om det er ein del tema som ein må gå ut frå er meir relevante enn andre.¹⁰ Eit godt råd er å ha så god kontakt med ungdommar der ein bur og jobbar, at ein kjenner til kva som rører seg mellom dei. Det gir eit godt utgangspunkt for å ta opp deira viktige tema, sjølv om ærlege svar på desse kan bli ubehagelege.

Eg understrekar gjerne viktigheita av ærlege svar på vanskelege saker. Ungdommane i mitt intervjumateriale la ikkje skjul på at mykje i Bibelen var vanskeleg å forstå, og det var avgjerande for dei at forkynnarene tok dei unge sine spørsmål på alvor og ikkje feia dei bort med dårlege forklaringsar. Dei forventa at leiarane var

ærlege på at dei heller ikkje forstod alt i Bibelen, og at dei heller prøvde å leita etter svar enn å koma med lettvinde løysingar (Austnaberg 2009, s 75–76).¹¹

Formidlingsform

Variasjon er eit stikkord i UKM-saka. Det trengst ulike former for preiker og eit vidt spekter av formidlingsmetodar.

Starten av preika set tonen

Preike 1 startar med eit bilete på skjermen: ein ekstrem bodybuildar. Det skaper ein viss usikkerheit hos tilhøyrarane, og dei lurer nok på kor forkynnaren vil hen. Etter litt stille kjem forkynnaren med forsiktige spørsmål til biletet: "Æsj, tenker [...]. Er det noen andre som tenker noe spesielt? Er det noen som drømmer om å?" Klarer forkynnaren på denne måten å skapa nysgjerrighet? Nettopp *det* er tema for preika, og kanskje valde presten dette biletet nettopp for å prøva å skapa ei kjensle av nysgjerrighet hos ungdommane? Etter ei stund set ho ord på temaet, som noko ho akkurat nå tenkjer mykje på. Meir kritisk kan ein spørja om biletet heller er ei avsporing som ikkje peikar på det preika skal handla om?

Preike 2 startar med orda: "Før jeg begynner å tale". Forkynnaren ønskjer å adressera dei forskjellige sinnstilstandane tilhøyrarane kan sitja med, slik at ungdommane kan finna ro før han begynner på sjølve temaet for talen. Han ber òg ei lengre bøn, som relaterer seg direkte til tilhøyrarane sine mulige sinnstilstandar. Deretter går han laus på temaet: "Har du i den siste tida vært med på å føre noen nærmere Jesus?" Kva tone set ein slik start? Kanskje at forkynnaren har omsorg for dei som høyrer på? Kanskje vurderte presten det nødvendig å visa ei sjelesørgjande side før han leverte ei så sterk utfordring? Det kan i alle fall konstaterast at innleiinga ikkje direkte går på hovudtemaet for preika, men er ein slags parentes før sjølve preika.

I preike 3 er temaet slått an alt i første setning: "Gud vil at du skal velge." Dette er direkte tale og lett forståeleg, men så held forkynnaren fram med ei blanding av kva han tenkjer ungdommane meiner, og sine egne kort svar på dette:

Gud vil at du skal velge. Og denne kvelden handler om at du skal velge. Og så lurar du kanskje på hva du skal velge. Kanskje du tenker: Har Gud noe som du kan velge? Har han noe å tilby som er interessant for deg? Jeg vil si ja. Og jeg vil også si hvordan du kan tenke at han ikke har noe å gi deg? Hvordan kan du tenke at Gud bare skulle tenke på seg selv? Gud vil gi noe til deg som er bare ditt, og han gir fra seg selv til deg.

Dette opplever eg rotete, og det er fare for at mange av tilhøyrarane blei hekta av heilt frå starten. Kva om dei var komne med ei positiv innstilling, for å læra meir om kristen tru? Kva om dei var usamde i presten sine påstandar? Forstod dei meininga med uttrykket ”han gir fra seg selv til deg”?

At starten og avslutninga på ei preike er avgjerande viktige er dei fleste samde om, men det er usemje om korleis dette bør gjerast. Bør preika starta i tilhøyrarane si verd eller i Bibelens? Bør preika ta utgangspunkt i at tilhøyrarane er uinteresserte eller at dei sit forventningsfulle? Kva element bør starten av preika innehalda for at det skal vera ei god innleiing? Long meiner at innleiinga til preika m.a. skal 1) gi eit hint om kva resten av preika vil innehalda, 2) forsikra tilhøyrarane om at det som kjem, har betydning for deira liv (Long 2005, s 177–184). Nordhaug er samd med Long i at preikeopninga si teologiske oppgave er å gi ei forventning om at preika kjem til å handla om tilhøyraren sitt liv, gjerne ved å introdusera den sentrale førestillinga i preika. Denne kan vera eit bilete eller ei forteljing, men kravet er at ho appellerer til heile mennesket, mest til kjenslene. Opninga si retoriske oppgave samanliknar han med ein spanande forrett, men denne må ikkje lova meir enn kva hovudretten kan innfri (Nordhaug 2000, s 219–221).

Visualisering

Det er berre preike 1 som brukar eit bilete som visualisering: bodybuildaren på skjerm. Eg har ovanfor nemnt korleis dette biletet kan ha fungert som ei god innleiing til temaet nysgjerrighet, men det er òg mulig å fundera over kva ”bagasje” biletet hadde: Gjekk tankane til eit treningsstudio? Tenkte ungdommane på spesi-

elle personar? Hekta dei seg opp i at bodybuildaren berre hadde ei bitte lita truse på seg?

Bilete kan skapast ved hjelp av ord, og det blir til dels gjort i dei andre to preikene. Preike 2 er gjennomgåande ordrik og lite biletskapande. Eigentleg er det berre éi historie som blir brukt: forkynnaren sin ven som stadig fekk høve til å dela trua si med andre, sjølv om han ikkje gjorde noko for å få til dette. Historia er såpass detaljert fortalt at det er mulig å leva seg inn i henne. Ho blir òg vist til seinare i talen og står slik som ein integrert del. Historia blir eit døme på hovudfokuset i preika, nemleg det å ikkje stressa for å *få til* å dela trua, men berre vera til stades og bruka dei situasjonane som gir seg sjølve.

Preike 3 bruker fleire forteljingar som teiknar opp sterke visuelle bilete. Bibelteksten om Abraham som vel å ofra Isak, er ei av desse. Det same er Titanic som sokk i havet, Marilyn Monroe som utbasunerte at ho ikkje hadde behov for Billy Graham sin Gud, og ungdommane i Brasil, som kolliderte og blei drepne. Ein annan type visualisering er sola som ikkje blir borte sjølv om me ikkje kan sjå henne, på same måten som Gud heller ikkje er borte sjølv om ein seier at ein ikkje har bruk for han. Det er ingen tvil om at preike 3 visualiserer ved hjelp av ordbilete. Spørsmålet er kva desse bileta formidlar til tilhøyrarane. Særleg dei tre døma skaper mange nye spørsmål som lett leier bort frå hovudtema, og det blir heller ikkje gitt noko hjelp til forståing. Lat meg berre nemna eit par mulige spørsmål i tilhøyrarane: Er overdose-dødsfallet ei straff fordi Monroe ikkje hadde bruk for Gud, og kvifor verna ikkje Gud dottera då mora bad for henne?

Halvor Nordhaug har gjort seg til talsmann for at forkynninga må skapa bilete i tilhøyrarane dersom ho skal makta å nå heilt fram til dei. Han legg likevel ikkje skjul på at bilete må brukast med varsemnd, både fordi dei formidlar ein så sterk bodskap, og fordi dei kan bera med seg ein annan bagasje enn forkynnaren såg føre seg (Nordhaug 2000, s 107–139).

Humor

Her var det ikkje mykje å spora. Det næraste måtte vera preike 1 og biletet av bodybuildaren,

men snarare såg det ut for at det skapte ein viss avsky, enn at det blei oppfatta humoristisk. Kanskje òg den noko overlessa gjentakninga av same setninga i preike 3 kunne oppfattast som komisk, men då kanskje som uintendert humor?¹²

Kyrkjerommet som ressurs

Rommet ei preike går føre seg i, påverkar alltid det som blir sagt. Plassering av tilhøyrarane, dempa lys, musikk o.l. legg til rette for stemning og oppleving.¹³ Den som mest medvite utnyttar rommet som ressurs, er forkynnaren i idretts-hallen (preike 3). Han lar preika munna ut i ei bønnevandring med mange forskjellige stasjonar. Slik får ungdommane høve til å velja å gå inn i det "rommet" som blir skapt av preike og bønnevandring til saman, eller dei kan velja å gå ut. Dei kan velja å ta del i noko, eller dei kan velja å ta del i alt. Gjennom bønnevandringa får dei høve til å gi individuell respons på preika sine utfordringar.¹⁴ Det er sannsynleg at presten i preike 1 òg ønska å utnytta kyrkjerommet, ved å ha preika framme i kyrkja med alterlysa tende. Ho gjorde derimot ikkje noko forsøk på å knyta dette saman med preika. Ikkje å bruka rommet og konkrete ting gjer preikene fattigare, og det kroppslege og materielle kan umedvite bli underkommunisert.

Formidlaren

Forkynninga blir prega av personen som framfører henne. Slik vil det alltid vera. Gud har skapt oss forskjellige, og dette er ein styrke for forkynninga. Samstundes treng me utvikling, stadfesting og impulsar til endring. Dette kan skje gjennom konstruktiv tilbakemelding. UKM-ungdommane kjem med tips til formidlareren.

Bruk av enkelt språk

Kva språk kommuniserer med målgruppa? For å vita dette må ein kjenna tilhøyrarane. Ungdomsprestane bruker gjennomgåande lett forståelege ord, men innimellom er det likevel nokre teologiske omgrep som blir nemnde vel kortfatta, slik som "evangelisering", "nådegavetenkning", "fredsmennesker" (preike 2). Det er grunn til å tvila på at alle tilhøyrarane kjende innhaldet av

desse. Òg nokre uttrykk som er litt interne i kyrkjespråk, blir brukte: "[...] du kan ikke tjene både Gud og mammon," (preike 3) eller "Har du delt Jesus med noen?" og "[...] villig til å krysse mange grenser" (preike 2). Ofte blir likevel slike uttrykk forklarte gjennom setningane som følger.¹⁵

Olav Skjevesland kallar preikearbeidet ein språkleg skapingsprosess. Han hevdar at ein predikant som tar arbeidet sitt seriøst, "vil bestrebe seg på å oppøve, kultivere og intensivere sin språkkraft" (Skjevesland 1995, s 133).

Gi innsikt i nye ting

Lærer ungdommane noko nytt gjennom desse tre preikene? Ungdommane sin kunnskapsbase er i utgangspunktet forskjellig, og læring inneber mykje meir enn å høyra noko nytt. Me kan likevel spørja: Kva ny innsikt prøver forkynnaren å gi ungdommane del i?

Preike 1 tar utgangspunkt i nysgjerrighet som ein positiv eigenskap og knyter dette saman med eit nytt syn på kva ein misjonær er. Å ha eit misjonerskall, noko forkynnaren hevdar alle har, kan bety å bruka nysgjerrigheita ein har på ein positiv måte, det å bety noko godt for andre menneske. Kanskje blir denne koplinga for søkt til at ungdommane oppfattar henne? Kunne presten ha utnyttat temaet nysgjerrighet betre ved å setja det inn i ei større ramme, nysgjerrighet på livet, på trua, på Bibelen, og dermed opna opp for heile menneskelivet? Preike 2 vil gi innsikt i kva som er ein god måte å føra menneske nærare Jesus på. Det er ikkje ved å stressa og ha dårleg samvit eller å prøva å få til dette, men det er å sjå etter dei personane Gud sender til oss, og ta oss tid til å bety noko for desse. Dersom ungdommane verkeleg har kjent på dårleg samvit i møte med utfordringa til å dela trua med andre, gir denne preika ny innsikt i eit mulig handlingsmønster. Det er meir uklart kva nytt preike 3 ønskjer at ungdommane skal læra, bortsett frå at dei er nøydd til å gjera eit val. Det synest å vera eit hovudpoeng at sjølv om dei vel Jesus bort, vil han ikkje bli borte.

I ei stor amerikansk intervjuundersøking av korleis lyttarar oppfattar preiker, er det eit klart ønske at forkynnaren tar opp alle slags tema. Folk treng hjelp til å tenkja teologisk om viktige

saker, og dei treng utfordringar; dei treng innsikt i nye ting. Ein lyttar hevdar at dersom presten ikkje trør nokon på tærne, gjer han ikkje ein god jobb. Kontroversielle tema bør tas opp på ein ikkje-eksplisiv måte, og forskjellige syn på ei sak må presenterast ærleg (Mulligan og Allen 2005, s 73–81). Eit viktig spørsmål til ungdomsprestane sine preiker over tid er om dei utvidar ungdommane sin kunnskapsbase.

Visa at ein trur på det ein forkynner

Ei skriven preike gir for spinkelt grunnlag til å evaluera dette punktet. Det inntrykket tilhøyrarane får av forkynnaren under preika (etos), er avgjerande, og her spelar framføring, kroppsspråk, haldningar og ikkje minst graden av engasjement ei avgjerande rolle. Finst det likevel noko i sjølve preika som viser at bodskapen er viktig for forkynnaren?

Det er berre preike 2 som gir direkte uttrykk for dette, og det skjer gjennom uttrykk som "det er et kjempeviktig spørsmål", "tilbake til kjernen", "bomme på det viktigste". Når forkynnaren bruker slike ord, er vegen kort til å tenkja at han sjølv trur på dette. Viss ikkje forkynnaren deler livs- og truserfaringar i preika, er det vanskeleg å visa at ein trur på det ein forkynner.¹⁶ Derfor kan uttrykk som "utrolig oppmuntrende for meg", "til utrolig hjelp" (preike 2) òg peika i retning av betydning for forkynnaren. Når presten i preike 1 seier at det ikkje alltid er lett å møta menneske med ein god nysgjerrighet, viser òg dette at ein god nysgjerrighet er viktig for ho.

Ungdommane i mi intervjuundersøking la stor vekt på samanhengen mellom forkynnarane sine liv og orda deira. Med Jesus som førebilete til dette punktet vurderte dei forkynnarane ut frå fylgjande kriterier: 1) om dei kan stå for det dei seier, og meina det, 2) om dei er ærlege og sanne, 3) om dei bruker det dei snakkar om, i eige liv. Det siste viser seg m.a. i at dei bruker sine eigne ord når dei preiker; det blir tolka slik at då har dei gjort stoffet til sitt eige (Austnaberg 2009, s 81). For å kunna vurdere det siste punktet er det nødvendig at ungdommane kjenner forkynnaren òg utanom preikesituasjonen, noko som er tilfellet med ungdomsprestane bak dei tre preikene eg har

analysert.

Oppsummerande refleksjonar

Hovudspørsmålet eg har sett meg føre å svara på i artikkelen, er korleis tre preiker for ungdom kan vurderast dersom innspela frå UKM 08/12 blir brukte som kriterier til å evaluera dei.¹⁷ Samanfattande kan det seiast at eg finn eit rimeleg bra samsvar mellom preikene og kriteria, unnateke bruk av humor, dersom me ser preikene under eitt. Særleg framtrudande er aktualisering til ungdommane sitt daglegliv og deling av egne erfaringar, unnateke i preike 3. Prestane legg vinn på å utfordra, men eg har stilt spørsmål ved måten dette blir gjort på i den eine av preikene. Eit enkelt og forståeleg språk pregar preikene, men nokre ord er internkyrkjelege utan å bli forklarte. Eg finn lite som går på aktualisering av bibelteksten inn i tilhøyrarane sine liv; berre éi preike utnyttar klart kyrkjerommet som ressurs, og berre i éi av preikene blir det formidla direkte at forkynnaren trur på det han seier. Prestane som deler frå eige liv, klarer å visa at dei sjølve kjenner på utfordringar, medan det er vanskeleg å vurdere ærlighetsnivået i preike 3 som ikkje deler egne erfaringar. Visualisering skjer mest i form av verbale bilete.

Drøftinga av preikene ut frå kriteria baserte på innspela i UKM-saka har vist seg å vera nyttige i praksis. Eg trur forkynnarar vil ha nytte av å analysere egne preiker ut frå desse kriteria: om poenga er klare og uttalte, om preika utfordrar og gir ærlege svar, og om det skjer aktualisering til dagleglivet. Viktige moment å vurdere er òg i kva grad deling av egne erfaringar skal med, korleis preika tek til, om det er variasjon, visualisering, humor, korleis kyrkjerommet som ressurs blir brukt, om dei brukar enkelt språk, gir innsikt i nye ting og viser at dei trur på det dei forkynner. Kriteria som blir nemnde i UKM-saka er gode og nyttige; utfordringa ligg heller i det som er utelate.

Egil Morland held fram at det saklege innhaldet eller teologien i preika i alle fall må leggjast under lupa (Morland 2012, s 443), og opplegget me finn i boka *Prekenbeskrivelse*, inkluderer òg teologi og bibelbruk som éin av tre hovuddelar som bør skildrast i ei preike (Jakob-

sen and Øierud 2009).¹⁸ Ungdommens kirke-møte har avgrensa seg frå å laga ei liste over relevante og livsnære tema fordi kyrkjemedlemmene har ulik teologisk ståstad og ulike behov. Etter mitt syn bør ei preike òg evaluerast på bakgrunn av teologi og sakleg innhald. Forkynnaren må ha ein budskap som er viktig. Det må vera ein grunn til at denne preika blir halden. Forkynnaren må villa tilhøyrarane noko. Ei preike er ikkje livsnær og relevant dersom ho ikkje òg formidlar ein teologisk budskap som peikar på Kristus, set fri og gir håp, trass i høg score på klare poeng, formidlingsform og engasjert forkynnar.

Ei framstilling av forkynninga sin teologi, som samstundes kan brukast som evalueringskriterier, er Halvor Nordhaug sitt trinitariske oppsett. Preika skal vitna om og peika på Far, Son og Ande. Det tyder at skapingsteologiske tema har sin rettmessige plass i forkynninga. Sentrum i forkynninga er evangeliet om Jesus Kristus, og all forkynning må vera boren av trua på at Den heilage ande kan skapa tru, mot og håp (Nordhaug 2000, s 19–48). Sjølv sagt kan ikkje kvar preike ha eit innhald balansert ut frå trinitariske omsyn, men forkynning over tid bør leggja vinn på dette. Det som alltid bør vera ein del av innhaldet i ei kristen preike, er Bibelen, anten i form av eit tekstavsnitt eller som det underliggjande strukturerande rammeverket. Bibelen sin plass var udiskutabel i informantane mine si tenking om kristen formidling, og som ei av dei uttrykte seg: "[Den bør spille] en veldig stor rolle, for det er jo den som er grunnlaget for kristendommen." (Austnaberg 2009, s 75)

Sidan artikkelen sitt fokus er evaluering av preiker basert på innspel frå UKM-saka, vil eg her berre kortfatta vurdere dei tre preikene på bakgrunn av eitt teologisk kriterium, nemleg spørsmålet om kva som er evangeliet i preikene (Jakobsen and Øierud 2009, s 118). Korleis blir Kristus forkynt? Er gåveaspektet klart framme, eller dreier det seg mest om lov og gjerningar?

I preike 1 møter me evangeliet særleg i samband med bibelteksten om Sakkeus. I gjenforteljing av denne seier presten at Sakkeus gøymer seg fordi han har levd eit liv som Jesus kanskje ikkje sette så mykje pris på, men at Jesus ikkje var interessert i å sjå på Sakkeus som

ein som hadde svikta mange menneske. Dette visste Jesus om likevel, han som hadde skapt Sakkeus. Presten inkluderer seg sjølv mellom dei som sviktar og ikkje alltid møter menneske med ein god nysgjerrighet. Den teologiske utfordringa med denne preika er at ho berre antyder; evangeliet om Jesu død og oppstode blir ikkje tilsagt den som har svikta, inkludert henne sjølv. For å få tak i evangeliet i preika måtte ungdommane hatt ganske inngåande kristen kunnskap og evne til å forstå antydningane. At Jesus ikkje var opptatt av Sakkeus sitt svik, blir utfalda vidare ved at "Jesus ble kjempenygjerrig på hvem Sakkeus var som menneske".

Preike 2 startar med det utfordrande spørsmålet om "du" har ført nokon nærare Jesus i det siste, men etter å ha snakka om alle dei kristne aktivitetane blir det klart sagt at Jesus er kjernen i trua vår. Han døydde ufortent for å nå oss, for at me kunne få høyra til hos Gud. Det blir understreka at utgangspunktet er å få vera Guds barn. Dette temaet blir gjentatt i den avsluttande bøna, gjennom takk for at Jesus døydde og stod opp "for vår skyld". Hovuddelen av preika derimot fokuserer sterkt på å vera vitne for Jesus og gjera folk til disiplar. Dette oppdraget blir presentert som "kjernen i livet som kristen". Og i dette sterke fokuset på oppgåva kristne har, understrekar presten at dette ikkje er noko me skal *få til*; det avgjerande er å ta imot dei menneska Gud sender til oss. Det er ikkje snakk om å "ta [seg] sammen". Preika maktar altså på ein tydeleg måte både å understreka at ungdommane er Guds barn på grunn av Jesus sin død og oppstode, og å formidla oppgåva kristne har fått om å gjera alle menneske til disiplar som eit privilegium og ikkje eit krav. I kva grad tilhøyrarane oppfatta dette som evangelium, kunne berre vidare intervju med lyttarane ha svara på.

Det er preike 3 som er mest problematisk, vurdert ut frå kriteriet om kva som er evangeliet i preika. Heilt frå starten av er ungdommane sitt val vektlagt, svært sterkt og på mange forskjellige måtar. Bibelforteljinga om Abraham som ofra Isak, understrekar òg Abraham sitt val og lydnad, sjølv om det blir nemnt at sonen blei spart. Preika spelar på frykt, særleg gjennom dei tre ukommenterte forteljingane om korleis det

kan gå dei som gjer narr av Gud, men òg ved å visa til fortaping for den som gjer feil val. I preika blir det rett nok nemnt at Jesus døydde på krossen for vår skuld, og at den som vel Jesus, har håp, tryggleik og fred, men desse korte innskota blir ikkje tilstrekkeleg understreka til å koma tydeleg fram. Det ligg nært å oppfatta preike 3 slik at det er ungdommane sine eigne handlingar som er avgjerande; i teologisk språkbruk kan ein seia at vekta ligg på lova og ikkje på nåden og evangeliet.

Desse korte refleksjonane over det teologiske kriteriet om kva som er evangeliet i preika, har vist at kriteria baserte på innspel frå UKM-saka bør utvidast og kompletterast noko. Fokus på korleis ein bør forkynna må fylgjast av kva teologisk innhald ei preike bør ha.

Ungdommens Kirkemøte har utfordra alle som driv med forkynning i Dnk, til å arbeida vidare med forkynning for unge menneske, på bakgrunn av dokumentet "Preken og forkynnelse" (sak 08/12). Denne artikkelen er éin måte å arbeida vidare med dette på. Eit av mine ønskje har vore å gi inspirasjon til vidare refleksjon over preikeoppgåva, slik at me som forkynnarnar stadi kan utvikla oss.

Litteratur

- Austnaberg, Hans. 2009. "Om betydningsfull forkynnelse og endringserfaringer." I *Grensesprengende. Forkynnelse for ungdom 15–18 år*, red. H. Austnaberg og B. Mæland, s 73–95. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2009.
- Austnaberg, Hans. 2009. "Presentasjon av undersøkelsen." I *Grensesprengende. Forkynnelse for ungdom 15–18 år*, red. H. Austnaberg og B. Mæland, s 21–32. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Austnaberg, Hans, og Bård Mæland (red). 2009. *Grensesprengende: om forkynnelse for ungdom 15–18 år*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Barsnes, Hilde, og Andreas Hegertun, et.al. 2004. *Vil du meg noe? Forkynnelse for ungdom*. Oslo: IKO-forlaget.
- Buttrick, David. 1987. *Homiletic: Moves and Structures*. London: SCM Press.
- Day, David. 2004. *A Preaching Workbook*. London: Lynx.
- Gylver, Synniva. 2013. "Bill.mrk. 'Prekeninteressert.'" *Luthersk Kirketidende* 148 (3):42–43.
- Jakobsen, Rolv Nøtvik, and Gunnfrid Ljones Øierud. 2009. *Prekenbeskrivelse: forstå, formidle, forbedre, forkynne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Long, Thomas G. 2005. *The Witness of Preaching*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Morland, Egil. 2012. "Bispeord til vigsling og velsigning." *Luthersk Kirketidende* 147 (18):443–448.
- Mulligan, Mary Alice, and Ronald J. Allen. 2005. *Make the Word come Alive. Lessons from Laity*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

Nordhaug, Halvor. 2000. *...så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*. Oslo: Luther Forlag.

Skjevesland, Olav. 1995. *Det skapende ordet. En prekenlære*. Oslo: Universitetsforlaget.

Noter

- 1 <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=239>, vitja 7. mars 2013.
- 2 Fleire innlegg om temaet viser at forkynninga er kome høgare opp på den kyrkjelege dagsorden: Avisa Vårt Land tok tak i dette både redaksjonelt og gjennom lesarbrev (Jfr. t.d. 3. oktober 2012, s 16). Luthersk Kirketidende trykte i 2011 og 2012 ordinasjonspreiker frå kvar av biskopane i Den norske kyrkja, og i nr. 18/2012 kommenterer førstelektor ved NLA Høgskolen, Egil Morland, desse ("Bispeord til vigsling og velsigning", s 443–448). Luthersk Kirketidende nr. 3/2013 hadde temaet "Prekenen", der både leiar og eit par kortnotat med utgangspunkt i Facebook-responnar handla om dette. I tillegg presenterte leiar i homiletisk fagråd i Presteforeninga eit kurs i regi av Kompetansrådet med overskrifta "Snekre preiker med nye verktøy" (s 45–48). Alt dette vitnar om auka interesse for forkynninga. Jf. elles førre nummer av Tidsskrift for Praktisk Teologi, der dei fleste artiklane handla om forkynning (nr. 2/2013).
- 3 Ungdomsprestane har eit opplegg for forkynning for ungdommane over tid og eg har berre fått med meg éi preike. "Bestillinga" mi styrer òg preika i ein bestemt retning. Likevel vil det vera slik at sjølv om eg kom umeld, ville det ha vore tilfeldig kva tema som blei tatt opp.
- 4 Ein del av innspela i underpunktta går på sjølve framføringa og det ser eg bort frå her, sidan det ikkje er mogleg å vurdere dette ut frå ei skreven preike.
- 5 Uro og snakking under preikene kan kanskje tyda på det?
- 6 Ungdomspresten sa det var uvanleg at det berre var jenter til stades.
- 7 Presten må ha meint han som hadde ansvaret for bygginga?
- 8 Jfr. målet for arbeidet med Kyrkje 18–30, referert til i UKM-saka.
- 9 Preikelæraren David Buttrick meiner at forkynnaren treng tre til fire minutt for å etablere og utvikla kvart poeng ("move") i preika, men har heller ikkje meir tid til rådvalde pga folks oppmerksomheitsspenn (Buttrick 1987, s 26).
- 10 Boka *Vil du meg noe? Forkynnelse for ungdom* frå 2004 har eit eige kapittel som heiter "Hva forkynner vi?" I tillegg til meir generelle råd gir boka innspel på seks aktuelle tema som kan brukast i forkynning for ungdom (Barsnes og Hegertun 2004, s 51–87).
- 11 Jfr. S. Gylvers råd om aldri å hoppa over dei vanskelege sidene ved ein bibeltekst (Gylver 2013, s 43).
- 12 At tilhøyrarane set pris på humor hos formidlaren, blir stadfesta i mi intervjuundersøking, men det må ikkje bli noko stand-up show (Austnaberg 2009, s 83). Sjå elles Skjevesland 1995, s 197–198, som viser til Jesus sin sans for avslørande humor og korleis humor kan fungera avvæpnande og frigjerande.
- 13 Jf. gudstenesta som arena i Nordhaug 2000, s 86.
- 14 For ein observator var det spanande å merka at dei fleste av ungdommane gjekk stille og konsentrerte frå stasjon til stasjon. Til og med ei lita gruppe av ungdommar som reiste seg og gjekk ut av rommet straks preika var ferdig, kom attende og tok del i bønnevandringa.
- 15 I preike 3 er det spor av eit spanande og spenstig språk når presten seier at "hvis du velger å følge det som Gud

vil gi, så kan du risikere å få det veldig bra". Vanlegvis blir "risikere" brukt når det kan ventast noko negativt, men ved å bruka ordet "risikere" saman med eit positivt utfall får forkynnaren fram ei fruktbar spenning.

16 Jfr. Nordhaug 2000, s.63, som viser til ei undersøking av sveitsaren Hans van der Geest.

17 Eg kan ikkje vita kva dei tre ungdomspreikane la til grunn som kriterier for preikene dei laga og slik sett gjer eg dei kanskje urett ved å vurdera preikene ut frå

kriterier andre har sett opp i etterkant. Likevel er det vel slik at lyttarane alltid sit med eit sett av kriterier for ei god preike, oftast umedvite, og desse vil sjeldan vera identiske med forkynnaren sine.

18 Dei to andre delane er tekst og materiale og kontekst og framføring. Opplegget er utarbeida og utprøvd ved Praktisk Teologisk Seminar ved Universitetet i Oslo, og er blitt brukt i etterutdanningskurs for prestar (Skjæveland 2013, s 45).

Samandrag

Artikkelen ønskjer å gi inspirasjon til refleksjon over preikeoppgåva og er eit svar på utfordringane i saka om "Preken og forkynnelse" på Ungdommens Kirkemøte (UKM) 2012. Innspela frå UKM blir brukte som kriterier til å evaluera tre preiker for ungdom, haldne i Stavanger bispedømme. Målet er å visa korleis det empiriske materialet kan vurderast dersom det UKM-saka kallar "viktige trekk ved en god preken" blir brukte som evalueringskriterier, samstundes som perspektivet blir utvida gjennom referansar til homiletisk litteratur. Det kritiske innspelet til UKM-saka er at kriteria må utfyllast for å kunna vurdera det teologiske innhaldet, t.d. ved å spørja kva evangeliet er i preikene.

Empirisk diakoniforskning og normativitet

En refleksjon over metodologi innen diakonivitenenskap sett i lys av "phronesis"-begrepet og maktforståelse



TORMOD KLEIVEN, FORSKNINGSSJEF VED DIAKONOVA

tok@diakonova.no

Forholdet mellom empirisk diakoniforskning og normativitet forutsetter en avklaring av hva diakoniforskning er, og hvilke perspektiver ved normativitet som har aktualitet i så henseende. Erfaringsmessig – fra egen forskning og fra veiledning av masterstudenter i diakoni – er forståelsen av normativitet i empirisk diakoniforskning i stor grad implisitt. Det uuttalte står i fare for å prege uten at forskeren er bevisst på hvilke måter dette skjer. Derfor er det god grunn til å drøfte dette forholdet i seg selv.

Mitt mål med denne artikkelen er å behandle spørsmålet om, og hvordan den metodologiske forståelsen av sosialvitenskapelig forskning som Bent Flyvbjerg representerer gjennom "Phronetic Social Science" (PSS), kan anvendes i empirisk diakoniforskning. Flyvbjergs tilnærming er forankret i Aristoteles sitt kunnskapsbegrep phronesis og i en forståelse av relasjonell maktutøvelse basert på Michel Foucault sin maktanalyse. Denne metodologiske tilnærmingen har et grunnleggende normativt preg – noe som i seg selv utfordrer en tradisjonell sosialvitenskapelig tenkning. Både "phronesis" og maktforståelse som tilnærming var viktige bærebjelker i mitt eget doktorgradsprosjekt. Begeistring over å møte disse to elementene igjen i PSS skapte et behov for å reflektere over om

denne metodologien er en relevant tilnærming også i empirisk diakoniforskning.

Denne artikkelen tar sikte på å besvare noen perspektiver ved spørsmålet: *Hvilken relevans har PSS som en metodologisk tilnærming i diakonivitenskapelig arbeid?*

Innledningsvis presenterer jeg kort PSS som konsept. Problemstillingen forutsetter videre en refleksjon over hva som menes med empirisk diakoniforskning og normativitet i denne sammenhengen. Svar på dette vil være premissgiver til å besvare problemstillingen. Følgende to spørsmål vil dernest danne utgangspunkt for videre refleksjon:

- Hvilken forståelse av *phronesis* kan ha relevans innen vitenskapelig arbeid?
- Hvilken forståelse av makt ligger til grunn i Michel Foucault sin maktanalyse?

Avslutningsvis har jeg valgt å anvende spørsmålsstillinger som ligger til grunn i PSS til å oppsummere og konkludere i forhold til artikkelens hovedspørsmål.

Metodisk er tilnærmingen i denne artikkelen basert på litteraturstudier. Utprøving av PSS i empirisk diakoniforskning vil være et naturlig neste skritt for å bedømme metodologiens relevans.

“Phronetic Social Science”¹ – en presentasjon

Det metodologiske konseptet er utviklet i Bengt Flyvbjerg sin bok fra 2001, ”Making Social Science Matter”. I 2012 ble det utgitt en artikkel-samling hvor Flyvbjerg er en av tre redaktører. Her presenteres ulike måter som denne metodologien er anvendt og utviklet i praktisk forskning og innenfor ulike kontekster.

Når Flyvbjerg presenterer sitt teoretiske grunnlag for metodologien, så argumenterer han for at Foucault i sin maktforståelse er orientert mot det innholdsmessig i phronesis-begrepet (selv om Foucault aldri selv har identifisert sin tilknytning til denne kunnskapsforståelsen):

For Foucault praxis and freedom are derived not from universals or theories. Freedom is a practice, and its ideal is not a utopian absence of power. Resistance, struggle, and conflict, in contrast to consensus, are for Foucault the most solid basis for the practice of freedom”.² (2001:102)

Flyvbjerg anvender den såkalte Dreyfus-modellen for å argumentere for den integrerte og internaliserte ”tause” kunnskapen som den ypperste, og dermed også den kunnskapsforståelse som står nærmest et *phronetisk* kunnskapsnivå.³ Dreyfus-modellen tydeliggjør at analytisk rasjonalitet er en begrenset og begrensende form for rasjonalitet, og har størst relevans på de lavere nivåene av kunnskapsdannelse.⁴ Kompleksiteten i en phronetisk rasjonalitet kan beskrives som en forhandlingsposisjon mellom ulike normerende kilder (som bibeltekst, tradisjon, erfaring og vitenskap), og hvor spenningen mellom intuitiv dømmekraft og kognitiv rasjonalitet bør synliggjøres i form av handlingskompetanse, samtidig som en fortsetter å lytte til de ulike kildenes kritikk av posisjonsvalget i handlingen.⁵

Den klassiske ”phronetiske” verdirasjonelle tilnærmingen til et felt kan bli oppsummert ifølgende tre spørsmål:

- (1) “Where are we going?”
- (2) Is this desirable?
- (3) What should be done?”⁶

Men om disse spørsmålene også skal ta hensyn

til det maktanalytiske perspektivet, er de avhengig av å bli supplert med følgende spørsmålsstillinger:⁷

- Hvem vinner og hvem taper?
- Hvilket innhold har den relasjonelle maktutøvelsen?
- Hvilke muligheter er tilgjengelig for å endre eksisterende maktrelasjoner?
- Er dette ønskelig?
- Hvilke maktrelasjonelle forhold er den som stiller disse spørsmålene, selv en del av?

Sanford Schram peker på fire grunner til å foretrekke phronetisk sosialvitenskap og beskriver dermed også sentrale kjennetegn ved metodologien.⁸

1. Fokus er på en kritisk refleksjon over verdier, normer og strukturer i maktutøvelse og dominansuttrykk.
2. Forskningen er dialogisk og praksisnær – noe som også innebærer at forskeren lar seg involvere.
3. Forståelsen av sannhet skal og bør i mange henseender oppfattes som kontekstuell, og på samme tid mangesidig og kulturavhengig.
4. Fortolkningsarbeid er i seg selv å utøve makt.

PSS knyttet til empirisk arbeid har ifølge Schram ingen preferanser når det gjelder metodevalg. Metodevalget skal prøves på hva som gir best grunnlag for å besvare de fire spørsmålene som PSS baserer seg på:

1. Hvor går vi?
2. Hvem vinner og hvem taper sett ut fra hvilke maktmekanismer?
3. Er dette ønskelig?
4. Hva burde bli gjort?⁹

Disse spørsmålene vil i den siste delen av artikkelen bli anvendt til å reflektere over hvilken relevans PSS kan ha som en metodologisk tilnærming i diakonivitenskapelig arbeid.

Diakoniforskning og empiri

Betegnelsen ”diakoniforskning” er et forholdsvis nytt og fortsatt lite anvendt begrep i norsk forskningstradisjon.¹⁰ Diakonien felt og innhold har imidlertid på ulikt vis vært gjenstand for empirisk forskning. Men hva som kvalifiserer for betegnelsen ”empirisk diakoniforsk-

ning”, er ikke uten videre selvsagt. Diakoniforskning kan bety generell forskning innenfor det diakonale feltet. Dette kan gjøres på grunnlag av ulike faglige disipliner. Men diakoniforskning kan også bety forskning på grunnlag av en diakonifaglig forståelse og med basis i teologien. Begge forståelser av diakoniforskning er legitime. Mitt utgangspunkt for drøftingen er den sistnevnte.¹¹

Diakoni er faglig forankret i teologien som vitenskap og tradisjonelt knyttet til det praktisk-teologiske feltet. Når diakoniforskning begrunnes og forankres i et diakonifaglig perspektiv, kan dette betegnes som et perspektiv ”from within” hvor normativitet ikke kan ses på uavhengig av kirkens selvforståelse av diakoniens innhold.¹² Dette innebærer at diakoniforskning i seg selv er bærer av en normativitet som er begrunnet i en teologisk forståelse av diakoniens innhold og vesen. Samtidig er det et kjennetegn ved diakoni som fagfelt og utdanning at den har en flerfaglig tilnærming. Øivind Foss gir en beskrivelse av ”diakonivitenskapens status” hvor han plasserer vitenskapstradisjoner som psykologi, sosiologi, historie og samfunnsfag som en nødvendig del av diakonivitenskapens faglige rammeområde.¹³ Harald Hegstad karakteriserer dette som et møte med samfunnsvitenskapene hvor teologien må ”forholde seg til ’erfaring’ i en ny utgave, nemlig som metodisk sikret ’empiri’”¹⁴ Hegstad utdyper samtidig et normativt anliggende ved forståelsen av det han etter modell av van der Ven karakteriserer som en ”intradisiplinær” tilnærming. Dette innebærer en prosess

der man integrerer konsepter, metoder og teknikker fra én vitenskap i en annen vitenskaps sammenheng. Intradisiplinærhet betyr altså at teologien ikke bare nøyer seg med å samarbeide med andre empiriske disipliner, men også selv blir empirisk.¹⁵

Innenfor det praktisk-teologiske fagfeltet generelt har Johannes van der Ven stått sentralt i å utvikle metodikk og metodologi for en empirisk tilnærming hvor empiriens verdiladethet har vært et viktig premiss. Han knytter an til det aristoteliske utsagnet ”hard facts do not exist” når han skriver følgende:

Science does not proceed from facts that exist independently of human beings, but from appearances (phenomena) that present themselves to people as data in which the facts ”appear” to them (experiences). Because these data are associated with opinions (beliefs) about which people may differ, they pose problems of perception and interpretation (puzzles).¹⁶

Det er etter hvert en allmenn erkjennelse at innsikt, oppfatning og fortolkning alltid veves inn i det faktiske og preger forståelsen av og perspektivalget i det empiriske materiale. ”There is no theory-free ‘facts’, only theory-laden data,” konstaterer van der Ven.¹⁷

Diakonien karakteriseres av Hans Raun Iversen som ”den tjeneste mennesket er sat i, når det har vendt sig mod Guds rige. *Diakoni er kort sagt efterfølgelsens praksis*”.¹⁸ Diakoniens innhold betegner han som ”*livshjælp, hvor livet er truet*”.¹⁹ Dette understreker to sentrale forhold som angår diakoniforskningens teologiske normativitet: Diakoniens innhold forutsetter en stor grad av praksisnærhet. Etterfølgelse er i seg selv en erfaringsbasert bevegelse. Praksisnærhet er igjen knyttet til forhold som aktualiserer at livets verdi og verdighet trues. ”Den truedes posisjon” og ”den svake part” er blitt brukt som en statisk og stereotypisert beskrivelse av enkeltmennesker og grupper. Dette er i seg selv krenkende. Hvem som er den svake part, er knyttet til en analyse av maktposisjon i kontekst og forankret i maktutøvelse og ikke maktutøver.²⁰ Et diakonifaglig perspektiv kan oppsummerende beskrives som forskningsarbeid basert på at en

- stiller seg solidarisk med den svake part,
- avdekker og kritiserer urett og undertrykkelse,
- bidrar til innsikt i maktanvendelse og maktmisbruk av relasjonell, kulturell og strukturell art,
- forankrer analysene i de normene som gjelder for kirken.²¹

Det er en åpenbar sammenheng i perspektivvalg innen diakoniforskning og forskning ut fra et frigjøringssteologisk eller feministteologisk perspektiv. Både frigjøringssteologien og feministteologien representerer et oppgjør med undertrykkelse og krenkelser. Teologisk arbeid hentet

fra disse perspektivene representerer viktige forankringspunkter og metodologiske perspektiver og er av den grunn sentrale dialogpartnere i et diakonifaglig forskningsarbeid. Det er likevel en vesensforskjell: Mens feminist- og frigjøringssteologien representerer et valgt perspektiv for forståelse av det undertrykkende, er diakonien forankret i kirkenes vesen. Diakoniforskning har dermed både ansvar for og myndighet til å behandle spørsmålet om den svake parts utsatthet uten å være avhengig av å knytte analysen til avgrensede teologiske perspektivvalg.²²

Normativitet og empiri

Normativ betyr det "som utgjør en norm; som gjelder eller innebærer vurdering".²³ Ut fra en samfunnsvitenskapelig kontekst beskrives det å stille vurderende spørsmål som samsvarende med å spørre om "hvilken verdi en sosial realitet har. – Å besvare et vurderende spørsmål krever normativ argumentasjon".²⁴ Henriksen peker på spenningen mellom teologi hvor normativitet blir tatt som en selvfølge mens religiøse studier ut fra et samfunnsfaglig perspektiv har forstått seg selv "without any traits of normative grounding".²⁵ Normativitetsbegrepet må knyttes til de ulike dimensjonene ved forskningsarbeid, både formelle, strukturelle og materielle valg av innhold og perspektiv.²⁶ Hans-Georg Ziebert knytter teologiens normativitet til to hovedfelt, "material spheres" og "the process of research".²⁷ Dette innebærer at der hvor forskningen forankres i et materielt normativt sikte (eksempelvis det å stille seg solidarisk med den svake part), så vil selve prosessen fram mot et forskningsresultat måtte prøves på om en besvarer forskningsspørsmålene basert på kunnskap om den svake parts perspektiv, og hvilke konsekvenser innholdet kan ha for vedkommendes livssituasjon.

Empiribegrepet er knyttet til praksis i den forstand at den språklig betyr "erfaringslære". Det brukes først og fremst i forskningssammenheng som et uttrykk for "data skaffet ved innsamling eller observasjon".²⁸ Det empiriske er av deskriptiv art, det som "er". Det er likevel en prosessuell sammenheng og dialektikk mellom det normative og det deskriptive. Den bibelske

skapelsesberetning kan illustrere dette: Guds utgangspunkt var skapelse ut av intet. Men Guds forestilling om hvordan det burde være, var grunnlaget for et væren: "Da sa Gud: 'Det bli lys!' Og det ble lys." (1 Mos 1,3) I skapelsen ligger det med andre ord en deskriptiv normering av hva som forstås med lys. Det ligger videre en normativ vurdering av kvaliteten ved selve skapelsen når Gud beskriver det skapte som "overmåte godt" (1 Mos 1,31).

Spørsmålstyper innenfor kvalitativ empirisk forskning kan ifølge Ragnvald Kalleberg kategoriseres i tre: som konstatierende, vurderende og konstruktive.²⁹ Konstatierende og vurderende spørsmålsstillinger er knyttet til hva som er, og hva som burde ha vært. Med konstruktive spørsmålsstillinger menes at en etterspør hva som er nødvendig for å komme dit en burde ha vært – med andre ord veien fram til en forbedret praksis. I Hans Skjervheim sitt oppgjør med en positivistisk forankret sosiologi angriper han at det han kaller "faktisiteten", kan studeres adskilt fra normative standarder som "det sanne, det gode og rette, og det vakre".³⁰ Han konstaterer at "den positivistiske samfunnsvitenskapen har revidert menneskebildet slik at mennesket berre vert borgar av ei verd, den faktiske verda". Han hevder videre at dette nettopp gjøres ved å legitimere dette ut fra sin egen vitenskap "i eigenskap av noko som er *gyldig og fornuftig*, og ikkje berre rein faktisitet". I så måte peker han på den tilslørte normativitet i sosiologien i form av å legge en vurderende spørsmålsstilling til grunn. Samtidig mangler den tradisjonelle sosialvitenskapelige tilnærmingen konstruktive spørsmålsstillinger, spørsmål som søker etter svar på hvordan man kommer til det som er "gyldig og fornuftig". Dette er nettopp et anliggende PSS tar et oppgjør med.

Relevante perspektiver knyttet til normativitet i empirisk diakonifaglig forskning kan ut fra dette oppsummeres på følgende måte:

- Diakonifaglig forskning forutsetter en eksplisitt normativitet hvor det normerende er transparent i forskningsarbeidet, både i forhold til det materielle og det prosessuelle innholdet.³¹
- Det flerfaglige og intradisiplinære i diakoniforskning utfordrer forståelsesrammene

som legges til grunn i det analytiske arbeidet med empirisk materiale. Det normerende i dette arbeidet er først og fremst valg av posisjon for fortolkning av materialet fordi dette er avgjørende for hvilke perspektiver materialet analyseres ut fra

- Spørsmålet om normativitet vil i tillegg kunne prøves på i hvilken grad forskningsspørsmålene innbefatter konstruktive spørsmålsstillinger, hva som er premisser for å komme dit hvor en burde komme.
- Et diakonifaglig perspektiv vil ha som sikte å forbedre praksis, og som av den grunn forutsetter konstruktive spørsmål.

Phronesis i forskningssammenheng

Phronesis er sammen med *techné* de begrepene Aristoteles karakteriserer som praktisk kunnskap.³² *Techné* er kunnskapsforståelse som kan knyttes til utøvelse innenfor kunst og håndverk og basert på en instrumentell rasjonalitet. *Phronesis* er nært knyttet til etikk basert på en praktisk verdirasjonalitet og er karakterisert som pragmatisk, kontekstavhengig og handlingsorientert.³³ Aristoteles beskriver selv sitt begrep på følgende måte:

We may grasp the nature of prudence [*phronesis*] if we consider what sort of people we call prudent... prudence cannot be science or art, not science [*episteme*] because what can be done is a variable (it may be done in variable way, or not done at all), and not art [*techné*] because action and production are generically different... What remains, then, is that it is a true state, reasoned, and capable of action with regard to things that are good or bad for man.³⁴

Livsvisdom som inkluderer en kompetanse til å handle, mener jeg er det nærmeste vi kommer en norsk oversettelse av begrepet.³⁵ *Phronesis* kan ikke uten videre skilles fra personen, fordi den er en internalisert kunnskap som preger handling og væren. Det er en verdibasert kunnskap samtidig som den ikke kan skjematiseres i et verdisystem. Den preges tvert imot av "the greatest degree of flexibility, openness, and improvisation".³⁶

Flyvbjergs "Phronetic Social Science" bygger som nevnt på det aristoteliske kunnskapskon-

septet *phronesis*. Men han ikke er alene om å anvende begrepet i en metodologisk og vitenskapsteoretisk sammenheng. Don Browning sitt "praksis-teori-praksis"-konsept har hatt stor betydning for forståelsen av empirisk forskning innen teologien i nyere tid. Hos Browning står det aristoteliske begrepet *phronesis* sentralt for å beskrive hva en ønsker å oppnå i den forskningsprosessen han beskriver.³⁷ Browning har, sammen med Kjell Nordstokke, vært metodologiske normgiver til svært mye av det diakonifaglige forskningsarbeidet i norsk kontekst. Brownings konsept for teologisk arbeid brøt med en tradisjonell forståelse av teologi som en bevegelse fra teori til praksis. Han presenterer sin tilnærming på følgende måte:

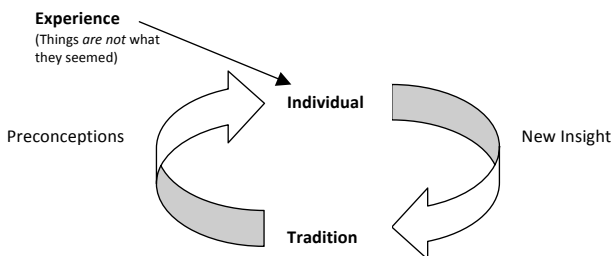
The view I propose goes from practice to theory and back to practice. Or more accurately, it goes from present theory-laden practice to a retrieval of normative theory-laden practice to the creation of more critically held theory-laden practices.³⁸

Brownings konsept forankrer teologien i praksis. Samtidig understreker han at praksis er "teoriladet", og omtaler samtidig teori som normativ teoriladet praksis. Det understreker det sammenvevde og dialektiske i forholdet mellom teori og praksis. Kjell Nordstokke har ikke eksplisitt knyttet sin modell for diakonivitenskapelig arbeid til *phronesis*-begrepet, men anvender en tilsvarende prosessuell modell som Browning: En undersøkelse av diakonal praksis i gitt kontekst danner grunnlaget for en bedømmelse fundert på teologisk og empirisk kunnskap sammen med diakonal teori. Dette er grunnlag for å søke etter en metodologi for forbedret praksis.³⁹

I likhet med Browning anvender også Hans-Georg Gadamer *phronesis* som et viktig begrep i sin hermeneutiske filosofi. Ifølge Joseph Dunne sier han at *phronesis* kanskje er "the fundamental form of experience compared with which all other experience represents denaturing".⁴⁰ Gadamers anvendelse av den hermeneutiske sirkel kan tydeliggjøre begrepets rolle som forankringspunkt i en hermeneutisk prosess. Han beskriver den hermeneutiske sirkelen på følgende måte:

The circle, then, is not formal in nature. It is neither subjective nor objective; but describes understanding as the interplay of the movement of tradition and the movement of the interpreter.⁴¹

Sirkelen kan visualiseres på følgende måte:⁴²



Denne tenkningen synliggjør et viktig poeng knyttet til forholdet mellom normativitet og empiri, nemlig at den dialektiske bevegelsen mellom praksis og teori og mellom erfaring og tradisjon skal bidra til å utvikle en internalisert handlingskompetent livsvisdom. Innenfor det diakonale forskningsfelt kjennetegnes dette av en prosess hvor en forholder seg til "present theory-laden practice" og "normative theory-laden practice" slik at dette bidrar til å skape "theory-laden practice" i samsvar med en diakonifaglig normativitet.

Johannes A. van der Ven beskriver Ricoeur sin trefasemodell på en måte som er svært relevant i drøfting av *phronesis* anvendt i empirisk diakoniforskning. Ricoeur sin modell i forståelse av normativitet er basert på det gode (som vi også finner igjen hos Aristoteles), det rette og det vise. I denne modellen har "the good primacy over the right, because it is embedded in the community in which we live, the tradition from which we are fed, the context by which we are shaped".⁴³ En foredling av dialektikken mellom det gode og det rette er knyttet til det tredje kriteriet, "the wise, which refers to practical-moral wisdom, moral wisdom in situation".⁴⁴ Van der Ven peker på at Ricoeur sin anvendelse av det pronomiske perspektivet er forankret i fortolkning av selvet, og hvor van der Ven anvender Emanuel Levinás sin distinksjon mellom "being with" og "being for" den andre. Det tydeliggjør et posisjonsvalg i møte med den andre, hvor

"being with" er erkjennelsen av å være sammen (*zusammensein*) uten at dette nødvendigvis innebærer noe ansvar for den andres ve og vel, mens "being for" innebærer "the appeal of the other to take responsibility".⁴⁵ "Being for" samsvarer da med den normativitet som kjennetegner et diakonifaglig perspektiv slik det er beskrevet tidligere i artikkelen.

Van der Ven utdyper tre aspekter ved *phronesis*-begrepet med bakgrunn i Ricoeur sin modell. Det første er understreking av det situasjonsbetingede. Visdom innebærer en dømmekraft som springer ut av det unike ved den situasjonen som analyseres og fortolkes. Det andre aspektet er å være bevisst på den moralske pluralitet som kjennetegner verdivalg i komplekse samspill innen relasjoner og systemer. Det kan betegnes som en hellig usikkerhet hvor tvilen på om en har gjort en rett analyse og fortolkning av situasjonen, gis autoritet. Det tredje aspektet er at denne tvilen likevel ikke fører til beslutningsvegring "after weighing all the relevant aspects and carefully weighing the consequences".⁴⁶ Dette innebærer imidlertid at beslutninger fortrinnsvis skjer i dialog med andre fordi "the *phronimos* is not necessarily one individual alone".⁴⁷

Maktforståelse – i lys av Michel Foucault

Bertrand Russel skal ha sagt: "The fundamental concept in social science is Power, in the same sense in which Energy is the fundamental concept in physics".⁴⁸ Michel Foucault går enda et skritt lenger ved å karakterisere makt som allestedsnærværende: "Makten er overalt. Det skyldes ikke at den omfatter alt, det skyldes at den kommer alle steder fra".⁴⁹ Det maktfrie samspill finnes ikke. Foucault ønsket ikke benevnelsen "maktteoretiker" fordi han hevdet at han ikke hadde noen teori om makt. Makten kan ikke karakteriseres eller kategoriseres. Det er en utøvelse og ikke noe som person eller institusjon besitter i seg selv.⁵⁰

Makten er ikke en institusjon, og den er ikke struktur, den er ikke en bestemt styrke som bestemte personer skulle være utstyrt med: Den er navnet man setter på en kompleks strategisk situasjon i et gitt samfunn.⁵¹

Denne maktforståelsen setter fokus på det relasjonelle samspill, enten det er på person- eller institusjonsnivå. Den fastholder samtidig at maktutøvelsen også må ses i lys av strukturelle trekk. Poenget er likevel at makten framstår først og fremst i utøvelsen og ikke som en karakteristikk ved utøveren eller strukturen. Det grunnleggende spørsmålet er dermed ikke hvem som utøver makt, men hvordan makt utøves.

Foucault sin norm for utvikling av sin maktanalyse er et uttrykt ønske om å utfordre "every abuse of power whoever the author, whoever the victim" ut fra en forståelse av at et oppgjør med dette er frihetsskapende.⁵² Van der Ven konkretiserer denne forståelsen til det han kaller "the dissymmetry of violence, which may be understood in terms of the distinction between 'power-to-do' and 'power-over'".⁵³ Foucault sin beveggrunn står med andre ord nær til den normativitet for diakonifaglig forskning, som er beskrevet innledningsvis. Dette har i seg selv ingen avgjørende betydning for om hans maktforståelse kan anvendes som et metodologisk grep i diakonifaglig arbeid, men det forsterker grunnene til å reflektere videre over mulighetene for dette.

Flyvbjerg oppsummerer det han mener er det beste fra flere maktperspektivgivere (Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Robert Dahl, Max Weber), og som samsvarer med denne grunnleggende tenkning om makt.⁵⁴ Følgende bearbejdede og fornorskede form mener jeg gir et godt grunnlag for å drøfte en maktanalytisk tilnærming til empirisk forskning innen det diakonifaglige området:

1. Makt forstås som noe produktivt og positivt, og ikke bare som begrensende og negativt.
2. Makt ses på som et nettverk av allestedsnærværende relasjoner, og ikke bare lokalisert til sentra eller institusjoner, eller noe som man kan besitte.
3. Maktkonseptet ses på som ultradynamisk: Makt er noe som en stadig tilegner seg og utøver i en vedvarende bevegelse knyttet til relasjoner gjennom styrke, taktikk og strategi.
4. Det er analytisk ikke mulig å skille fra

hverandre kunnskap og makt, sannhet og makt og rasjonalitet og makt. Makt produserer kunnskap, og kunnskap produserer makt.

5. Det sentrale spørsmålet er hvordan makt blir utøvd, og ikke bare hvem som har makt, og hvorfor vedkommende har det. Fokus er på prosess og strukturer.
6. Makt studeres på grunnlag av de enkle og nærliggende spørsmål, det nærværende og erfaringsbaserte (empiriske) og ikke primært på grunnlag av de store og overordnede spørsmålene.

PSS som metodologisk tilnærming til diakonivitenskapelig arbeid - drøfting

Følgende er et forsøk på å oppsummere og anvende behandlingen av diakoni og normativitet, *phronesis*-begrepet og maktforståelse til å reflektere over diakonivitenskapelig arbeid sett i lys av PSS som metodologisk tilnærming.

Hvor går vi?

Diakoniforskning i norsk sammenheng er i en nybrottsfase – på samme måten som empirisk teologisk forskning. Dette utfordrer til en gjenomtenkning av hvilke metodologiske perspektiver som skal prege denne typen forskning. Så langt har Browning og Nordstokke vært pregende på mye av den diakonifaglige forskningen som har funnet sted. Nordstokke er den første professor innen diakoni i Norge og har vært sentral i den akademiske oppbyggingen av diakonivitenskapen i vårt land. Hans doktorgradsavhandling var en studie i frigjøringsteologien, og dette har vært grunnlaget for hans praksisnære, relevante og anvendbare modell for hvordan en kan designe et forskningsprosjekt. Browning sin modell baserer seg på at all teologi er praktisk teologi, og i så måte må ta utgangspunkt i praksis. Dette er en viktig grunn til at også hans perspektiv er svært nærliggende ut fra et diakonifaglig fokus. Både Brownings og Nordstokkes forståelse av praksisnærhet i et forskningsarbeid forutsetter også anvendelse av et flerfaglig perspektiv i samsvar med diakonifagets kjennetegn.

Hva har så PSS å tilføre? For det første vil PSS etter min mening ikke være en metodologisk

overbygning som forringer eller står i motsetning til Browning og Nordstokke. En "phronetisk" tilnærming er allerede identifisert som en del av Brownings grunnlagstenkning. Jeg vil også hevde at Nordstokkes modell kan knyttes til en "phronetisk" kunnskapsforståelse: Modellen er basert på praksis som både inngang og utgang av prosessen, samt vektlegger en flerfaglig tilnærming og kontekstavhengighet. Dette er elementer som er gjenkjennbare i *phronesis*. PSS vil imidlertid tilføre en rikere metodologisk tilnærming. Dette har sammenheng med at det har et tydelig og eksplisitt maktanalytisk element i metodologien, noe som mangler i de to andre. Det maktteoretiske perspektivet er basert på en dynamisk og relasjonell forståelse av makt. Det har som mål å identifisere maktutøvelse mer enn maktutøveren. Dermed er fokus på hva maktanvendelsen skaper og reflekterer, mer enn på en statisk forståelse av hvor makten plasseres. Utfordringen i et både frigjørings- og feministteologisk perspektiv er nettopp at det er basert på identifikasjon av maktutøveren (som person og instans) mer enn på maktutøvelsen som skjer begge veier i det relasjonelle samspillet.

I diakonifaglig forskning forutsettes det et normativt utgangspunkt for hva som kjenne-tegner god maktutøvelse, nemlig at det skaper eller bidrar til frihet for den svake part i et samspill. Diakonifaglig forskning er i den forstand basert på "doing theology from below", som blant annet innebærer "a preferential option for the poor".⁵⁵ Det er med andre ord ikke bare et valg av et tematisk fokus, men også av perspektiv. Perspektivet gjør det nødvendig å anvende maktanalyse i forskningsarbeidet fordi det maktasymmetriske er grunnlaget for status som svak, som fattig eller som krenket.

Empirisk diakoniforskning synes å være avhengig av en empatisk nærhet til den svake parts anliggende. Et slikt utgangspunkt kan tilsynelatende stå i spenning til et forskningsmessig ideal om nødvendig distanse for å etablere en forståelse basert på kritisk og teoretisk refleksjon. Denne spenningen er en del av diakoniforskningens normative utfordring. Empati innebærer både nærhet som gir innsikt i den andres livsbetingelser og opplevelse, men også

en distanse som grunnlag for en åpen og kritisk refleksjon. Disse posisjonene er gjensidig avhengige av hverandre. Det er nettopp dette poenget *phronesis* kan og bør ivareta. Fortolkningen er en drøfting av det empiriske materiale i dialog med ulike teoretiske perspektiver – både for å anvende relevante teoretiske perspektiver på materialet og for å utvikle ny praksis. *Phronesis* er i den forstand en kunnskapsforståelse som skal bidra til å skape et nødvendig spenningsforhold mellom nærhet og distanse. Charles Taylor beskriver dette på følgende måte:

Empathy may certainly be useful in coming to have the understanding we seek, but it is not what understanding consist in. Science is a form of discourse, and what we want is an account which set out the significance of action and situation.⁵⁶

Phronesis-posisjonen sammen med en maktanalytisk tilnærming kan bidra til en selverkjen-nende empati hvor forskerens subjektivitet og maktposisjon plasseres tilgjengelig som grunnlag for de presenterte forskningsresultatene. "Understanding is inseparable from criticism, but this in turn is inseparable from self-criticism," er Taylors måte å uttrykke noe av det samme på.⁵⁷

Hvem vinner og hvem taper sett ut fra hvilke maktmekanismer?

Utfordringen ved en metodologi som vektlegger maktanalyse (i Foucault sitt konsept), er at den tydeliggjør at maktanvendelse er innvevd både i egen og andres forskning og i kunnskapsproduksjon. Definisjonsmakten har alltid vært knyttet til den mektiges domene, og endring av strukturer både på mikro- og makronivå kan ikke isoleres fra maktutøvelse og endring av dominans. Dette utfordrer et grunntrekk ved den gjengse forståelse av forskning, nemlig at den skal være fri – som om den evnet å være fri. En metodologi som eksplisitt tar dette med, vil først og fremst utfordre de kreftene som tilslører maktens betydning og rolle.

Diakonifaglig fokus er på den svake part, den marginaliserte, den undertrykte, den krenkede. Det innebærer at forskning som tar maktperspektivet på alvor, vil kunne skape uro og kon-

flikt fordi det utfordrer maktmekanismer som nettopp krenker og undertrykker. Det utfordrer også stereotype forestillinger om hvem som er svak og sterk, og selve forestillingens skyttergraveffekt. En kontinuerlig analyse av maktens dynamikk med fokus på utøvelse mer enn utøver, er langt mer konstruktiv.

Diakoniens funksjon er i så måte å være et uromoment både innad i kirken og i kirkens forhold til samfunnet for øvrig om vi baserer den på Raun Iversens definisjon av diakoni som "etterfølgelsens praksis". Diakonifaglig forskning skal også ivareta dette anliggendet. Den tapende part vil være et forskningsmiljø og en kirke som er basert på harmoniserende idealer, og hvor motsetninger og konflikt er til for å dempes. En metodologi som forankres i *phronesis*, gir mulighet for å gjøre forskning ut fra pragmatiske og kontekstavhengige premisser. Samtidig kan det være behov for en utdyping av hvordan dette står i forhold til kirkens universale og allmenne oppdrag og innhold både på makronivå og knyttet til det enkelte forskningsprosjekt.

Er dette ønskelig?

Normering (på makronivå) må forankres i diakoniens egen normativitet. Diakoni forstås som "evangeliet i handling"⁵⁸ og er betegnet som "etterfølgelsens praksis"⁵⁹. "Det ønskelige" må derfor måles ut fra en teologisk refleksjon over evangeliets handlingsaspekt sett i lys av hva etterfølgelse av Jesus Kristus innebærer, nemlig "whether this practice can be understood as participating in God's act in and for the world".⁶⁰ Spørsmålet anvendt i et forskningsprosjekt (mikronivå) må ha samme utgangspunkt, men må da både kontekstualiseres, og ikke minst avklares i dialog med den og dem som representerer det posisjonsvalget prosjektet har valgt. Samtidig er det nødvendig å ha en kritisk-refleksiv holdning til hvordan egen maktposisjon som forsker kan virke inn på forståelse, og til makt-dynamikken som kan endre på maktposisjoner i samspillet.

Hva burde bli gjort?

PSS utfordrer et tradisjonelt vitenskapsteoretisk perspektiv, nemlig at vitenskap er forankret i

epistemé som kunnskapsforståelse. Dreiningen også innen teologien mot en sterkere vektlegging på empirisk forskning vil høyst sannsynlig utfordre dette perspektivet og i beste fall gi en fruktbar dialog innenfor det vitenskapsteoretiske og metodologiske feltet diakoniforskningen befinner seg i.

Fokuset på maktperspektivet innebærer ikke å gjøre taperen til vinner, men til å myndiggjøre den svake part slik at dette perspektivet blir gitt legitimitet og grunnlag for dialog i det samspillet som skjer både relasjonelt og institusjonelt knyttet til handling, struktur og system. Foucault begrunnet sitt maktanalytiske perspektiv med at et oppgjør med enhver form for krenkelse var en frigjørende bevegelse. Myndiggjøring av den krenkede vil derfor være en målestokk på hvilken praksis som er tjenlig. Men denne praksis må samtidig fastholde en hver aktør sin verdi og verdighet – skapt i Guds bilde – enten vedkommende identifiseres som den som krenker, eller den som blir krenket. Den frigjørende bevegelsen er en bevegelse mot verdiggjøring av et hvert menneske til å være den som han eller hun er skapt til å være.

Oppsummering og konklusjon

Noen oppsummerende (og foreløpige) konklusjoner om hva som burde ligge til grunn for diakonifaglig forskning er at:

- Empirisk diakoniforskning er bærer av en grunnleggende normativitet i den forstand at den i solidaritet med den svake part har som mål å bidra til å avdekke og kritisere krenkende og undertrykkende forhold, og hvor analysene forankres i de normene som gjelder for kirken.
- Forskningen må baseres på en metodologi som forvalter dialektikken mellom det deskriptive og det normative slik at den produserer et grunnlag for forbedret praksis.
- Forskningen skal anvende spenningen mellom en empatisk nærhet til den svakes posisjon og den distansen som en teori-fundert kontekstualisering forutsetter. Dette er grunnlaget for å utvikle en handlingskompetent livsvisdom ("phronesis") som gir grunnlag for å avdekke undertrykkende maktmekanismer og å styrke verdiggjøren-

de maktbruk.

Anvendelse av PSS i praksis innen diakonifaglig empirisk forskning vil være det beste grunnlag for å vurdere om denne metodologien bidrar til å oppfylle disse kriteriene. Til grunn for en slik utprøving kan en tydeliggjøring av hvordan spørsmålene i PSS-metodikken kan anvendes i et diakonifaglig forskningsprosjekt.. Følgende er et bidrag til dette:

1. *Hvor går vi?* Spørsmålets "vi" må basere seg på at forskeren har en posisjon som står nær den som til enhver tid er den svake part i den sammenhengen undersøelsen skjer, og gir dette perspektivet gyldighet. Dette forutsetter en kontinuerlig analyse av hvem som representerer den svake part i den dynamiske bevegelsen som maktforståelsen er basert på.
2. *Hvem vinner og hvem taper sett ut fra hvilke maktmekanismer?* Maktforståelsen forutsetter at dynamikken i maktposisjoner til enhver tid legges til grunn for analysen. Et diakonifaglig perspektiv innebærer at den svake parts stemme skal gis myndighet og gyldighet. Nettopp det dynamiske og relasjonelle i Foucault sin maktforståelse utfordrer til en stadig refleksjon over hvem som er den svake og sterke part.
3. *Er dette ønskelig?* "Det ønskelige" måles ut fra en teologisk refleksjon over evangeliets handlingsaspekt sett i lys av hva etterfølgelse av Jesus Kristus innebærer. I forskningsprosjektet må dette kontekstualiseres og avklares i dialog med den og dem som representerer det posisjonsvalget prosjektet har valgt, og begrunnet i teologisk refleksjon over hva det er å være menneske, og hva det er å være kirke. Egen maktposisjon som forsker og den makt-dynamikken som kan endre på maktposisjoner i samspillet, vil måtte vurderes for å besvare spørsmålet om hva som er ønskelig.
4. *Hva burde bli gjort?* Myndiggjøring av den svake part skal gis legitimitet og være grunnlag for dialog i det samspillet som skjer både relasjonelt og institusjonelt knyttet til handling, struktur og system. Spørsmålet om ny praksis må basere seg

på hvordan dette kan skje. Svaret må samtidig være forankret i et menneskesyn som fastholder en hver aktør sin verdi og verdighet – skapt i Guds bilde – enten vedkommende identifiseres som den som krenker, eller den som blir krenket.

Litteratur

- Ballard, Paul og John Pritchard: *Practical Theology in Action. Christian Thinking in the Service of Church and Society*. London: SPCK, 2006.
- Bontekoe, Ronald: *Dimensions of the Hermeneutical Circle*. New York: Humanity Books, 2000.
- Browning, Don S.: *A fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Dunne, Joseph: *Back to the Rough Ground. Practical judgment and the lure of technique*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Engelstad, Fredrik m.fl.: *Samfunn og vitenskap. Samfunnsfagenes fremvekst, oppgaver og arbeidsmåter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Flyvbjerg, Bent: *Making Social Science Matter. Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Flyvbjerg, Bengt, Todd Landman, Sanford Schram (ed): *Real Social Science. Applied phronesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Foucault, Michel: *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*. Oslo: Pax Forlag, 1999.
- Foss, Øivind: *Kirkens diakoni: i bibelteologisk, historisk og etisk belysning*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. London: Continuum, 2004.
- Hegstad, Harald: "Normativity and empirical data in practical theology". I *Difficult Normativity. Normative Dimensions in Research on Religion and Theology* redigert av Jan-Olav Henriksen. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2011.
- Hegstad, Harald: "Praktisk teologi som empirisk teologi. Forholdet mellom teologi og empiri hos Johannes A. van der Ven. I *Halvårsskrift for Praktisk Teologi 2/1998*.
- Henriksen, Jan-Olav (ed): *Difficult Normativity. Normative Dimensions in Research on Religion and Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2011.
- Henriksen, Jan-Olav: "Normative dimensions in empirical research on religion, values and society, I *Difficult Normativity. Normative Dimensions in Research on Religion and Theology* redigert av Jan-Olav Henriksen. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2011.
- Kalleberg, Ragnvald: "Forskningsopplegget og samfunnsforskningens dobbeltdialog". I *Kvalitative metoder i samfunnsforskning* redigert av Harriet Holter og Ragnvald Kalleberg. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Kleiven, Tormod: *Intimitetsgrenser og tillitsmakt. Kirkesamfunns bruk av retningslinjer i møte med seksuelle krenkelser sett i lys av et diakonifaglig perspektiv*. Oslo: PhD-avhandling i teologi ved MF, 2008.
- Nordstokke, Kjell: "Diakonivitenskapens teoretiske ramme". I *Diakonos* nr. 6 og 7 – 1999.
- Petersen, Roar C.: *Problemet først: Problembasert læring som pedagogisk idé og strategi*. Oslo: Tano Aschehoug, 1997.
- Raun Iversen, Hans: *Praktisk teologi*. Frederiksberg: Forlaget ANIS, 2004.
- Skjerveheim, Hans: *Deltakar eller tilskodar og andre essays*. Oslo: Aschehoug & Co, 1996.
- Taylor, Charles: *Philosophy and the Human Sciences. Philo-*

- sophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Van der Ven, Johannes A.: "An Empirical or A Normative Approach to Practical-theological Research? A false Dilemma. I *Normativity and Empirical Research in Theology* redigert av Johannes van der Ven og Michael Scherer-Rath. Brill: Empirical Studies in Theology vol 10, 2004.
- Van der Ven, Johannes: *Formation of the Moral Self*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Ziebertz, Hans Georg "Empirical: Methodology and Normativity". I *Normativity and Empirical Research in Theology* redigert av Johannes van der Ven og Michael Scherer-Rath. Brill: Empirical Studies in Theology vol 10, 2004.
- ## Noter
- 1 Sanford Schram hevder at "Phronetisk sosialvitenskap" (eller "Phronetic Social Science") i dag er en etablert term på grunnlag av Flyvbjergs presentasjon; Flyvbjerg m.fl., *Real Social Science*, 16.
 - 2 Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 102.
 - 3 Dreyfus-modellen er hentet fra Hubert and Stuart Dreyfus, *Mind of Machine*. Den baseres på fem nivåer i menneskets læringsprosess: (1) Novice, (2), Advanced beginner, (3) Competent performer, (4) Proficient performer og (5) Expert; jf Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 10.
 - 4 *Ibid.*, 21.
 - 5 Henriksen, "Normative dimensions in empirical research on religion, values and society", 25.
 - 6 *Ibid.*, 60.
 - 7 *Ibid.*, 131.
 - 8 Flyvbjerg m. fl., *Real Social Science*, 18–19.
 - 9 *Ibid.*, 25.
 - 10 Jan-Olav Henriksen beskriver hvordan empirisk forskningsarbeid først har blitt en naturlig del av det teologiske forskningsfeltet i løpet av de siste 20-30 årene; Henriksen (ed.), *Difficult Normativity*, 11.
 - 11 Samtidig vil anvendelsen av PSS som nettopp er hentet fra en annen fagdisiplin, også utfordre normativitetens plass og funksjon innen diakoniforskning i den alternative betydningen.
 - 12 Hegstad, "Normativity and empirical data in practical theology", 77.
 - 13 Foss, *Kirkens diakoni*, 200.
 - 14 Hegstad, "Praktisk teologi som empirisk teologi", 16.
 - 15 Hegstad, "Praktisk teologi som empirisk teologi", 19. Se også Hegstad, "Normativity and empirical data in practical theology", 84. De øvrige tilnæringsformene van der Ven også behandler er en monodisiplinær, multidisiplinær og interdisiplinær tilnærming; Van der Ven, *Practical Theology*, 89–112.
 - 16 Van der Ven, "An empirical or a normative approach", 104. Også dette sitatet er forankret i sitat av Aristoteles.
 - 17 *Ibid.*, 106.
 - 18 Raun Iversen, *Praktisk teologi*, 161.
 - 19 *Ibid.*
 - 20 Dette blir tydeliggjort i presentasjonen av Foucault sin maktforståelse senere i artikkelen.
 - 21 Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 63. En grundigere behandling av innholdet i et diakonifaglig perspektiv er gitt denne avhandlingen; 54–63.
 - 22 Et eksempel både på sammenheng og vesensforskjell er nærmere beskrevet i Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 266–270.
 - 23 Fremmedord – blå ordbok.
 - 24 Engelstad mfl, *Samfunn og vitenskap*, 107.
 - 25 Henriksen (ed.), *Difficult Normativity*, 12.
 - 26 Henriksen gir en gjennomgang av noen perspektiver som synliggjør noen sentrale dimensjoner ved normativitet innen teologisk forskning; *Ibid.*
 - 27 Ziebertz, "Empirical Methodology and Normativity", 289.
 - 28 Fremmedord – blå ordbok.
 - 29 Kalleberg, "Forskningsopplegget og samfunnsforskningens dobbeltdialog", 38. Han anvender også de samme tre kategoriene for å behandle ulike former for forskningsopplegg; 50–55.
 - 30 Skjervheim, *Deltakar eller tilskodar og andre essays*, 203.
 - 31 Henriksen, "Normative dimensions in empirical research on religion, values and society", 25.
 - 32 *Empisteme* er Ifølge Aristoteles den teoretiske og vitenskapsbaserte kunnskap som er universell og kontekst-uavhengig, og basert på en analytisk rasjonalitet.
 - 33 Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 57.
 - 34 *Ibid.*, 56.
 - 35 Praktisk visdom, kyndighet, handlingsklokskap og skjønn er andre forsøk på å oversette *phronesis*; se Pettersen, *Problemet først*, 204.
 - 36 Dunne, *Back to the Rough Ground*, 245.
 - 37 *Ibid.*, 34–54.
 - 38 Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 7.
 - 39 Nordstokke anvender den frigjøringsteologiske modellen "Se-bedømme-handle" i sin presentasjon. Modellen er nærmere beskrevet i Nordstokke, "Diakonivitenskapens teoretiske utgangspunkt", jf også presentasjon i Kleiven, *Intimitetsgrenser og tillitsmakt*, 66–69.
 - 40 Dunne *Back to the Rough Ground*, 127.
 - 41 Gadamer, *Truth and Method*, 293.
 - 42 Bontekoe, *Dimensions of the Hermeneutic Circle*, 114. Illustrasjonen svarer også til sentrale anliggender i Brownings hermeneutiske teologi.
 - 43 Van der Ven, *Formation of the Moral Self*, 9.
 - 44 *Ibid.*
 - 45 *Ibid.*, 157.
 - 46 *Ibid.*, 172.
 - 47 *Ibid.*; Van der Ven siterer Ricoeur .
 - 48 Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 88.
 - 49 Foucault, *Seksualitetens historie I*, 104.
 - 50 Flyvbjerg m.fl., *Real Social Science*, 117, jf Foucault, *Disipline and Punish* (New York: Vintage Books, 1979), 26.
 - 51 Foucault, *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*, 104.
 - 52 Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 100.
 - 53 Van der Ven, *Formation of the Moral Self*, 162.
 - 54 Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, 131–132.
 - 55 Ballard, *Practical Theology in Action*, 89.
 - 56 Taylor, *Philosophy and Social Sciences*, 117.
 - 57 *Ibid.*, 131.
 - 58 Kirkerådet, *Plan for diakoni*.
 - 59 Raun Iversen, *Praktisk teologi*, 61.
 - 60 Hegstad, "Normativity and empirical data in practical theology", 82.

Sammendrag

Artikkelen legger til grunn at empirisk diakoniforskning er bærer av en grunnleggende normativitet. Denne normativitet er basert på solidaritet med den svake part, hvor en analytisk tilnærming forankres i kirkens normer. En metodologisk tilnærming drøftes på grunnlag av dette, fundert på det aristoteliske begrepet "phronesis" (oversatt til "livsvisdom som inkluderer handlingskompetanse"), Michel Foucault sin maktforståelse og med basis i en anerkjent forståelse av sosialvitenskapelig forskning kalt "Phronetic Social Science" (PSS). Artikkelen drøfter om og hvordan denne metodologien kan anvendes som grunnlag for empirisk diakoniforskning.

Hva særpreger soknepresters ledelsesforståelse?

Soknepresters lederroller mellom styring og ledelse



STEPHEN SIRRIS, PROSTIPREST/FØRSTELEKTOR

stesir@online.no

I. Innledning

Hva særpreger sokneprester som ledere? Hvordan forstår sokneprester egne lederroller? Denne artikkelen er en ledelsesfaglig tilnærming til prestedtjenesten og presenterer funn fra en intervjuundersøkelse av fire sokneprester (Sirris 2013).¹ Informantene uttrykker et spekter av erfaringer og tanker omkring prestedtjenesten og ledelse:

Som prest kan du nesten ikke unnsnippe et lederansvar i alt du gjør. Det er et aspekt ved nesten alt i prestedtjenesten. Det er nesten ingenting som skjer i kirken, du kan trekke deg tilbake fra og si: Dette angår ikke meg. (*Kristian*)

Det er andre som er veldig tydelige på hva som er deres oppgaver. De ser på seg selv som ledere. Når de fyller den rollen de har fått, er det ikke så mye igjen til meg, unntatt det som er igjen – det uformelle. (*Liv*)

Gjelder ledelse helheten, eller er den en rest? Sitatene viser fleksibiliteten i utformingen av presters lederroller. Det er mange måter å være prest og leder på. Et hovedsynspunkt ut fra ana-

lysen er at ledelsesdimensjonen kan minimaliseres eller maksimaliseres, men ikke fjernes fra prestedtjenesten. Artikkelen viser hvordan et utvalg sokneprester forstår ledelse som integrert i presterollen. Denne ledelsen har viktige integrerende funksjoner i lokalmenigheten som bidrar til helhet og sammenheng i organisasjonen.

Funnene drøftes i lys av skjelningen mellom *styring* og *ledelse*. Distinksjonen klargjøres teoretisk før den anvendes på soknepresters ledelsesforståelse. Begrepene er veletablerte innenfor organisasjons- og ledelsesfaget² og en nøkkel til feltet prest og ledelse. Begrepsparet tydeliggjør forholdet mellom formelle og uformelle sider ved ledelse og at sokneprester mangler lederstilling med arbeidsgiveransvar, men likevel ivaretar mangfoldige lederroller. Perspektivene uttrykker også noe om autoritetsforhold og soknepresters syn på egen legitimitet som leder i forhold til annen ledelse i menigheten. Funnene viser dermed særpreget ved soknepresters ledelse. Sokneprestene utøver ledelse med stor naturlighet, men er påfallende varsomme i om-

talen av egen ledelse. De avgrenser seg mot styringsroller og administrasjon, men utøver likevel betydelig innflytelse. Ledelsen er åpenbart ønsket av stab og frivillige og bidrar vesentlig til helhet og sammenheng i lokalmenigheten. Sokneprestene leder gjennom pastorale aktiviteter, i rådsarbeid og i samarbeid med kollegaer og frivillige. Intervjupersonene viser trygghet i formelle lederroller, men uttrykker usikkerhet omkring uformelle lederroller. Undersøkelsen påviser behovet for tydeliggjøring av mandat og lederroller i lokalmenigheten, og større bevissthet om styring og ledelse i egen praksis.

Bakgrunn og relevans

I en brytningstid for kirken aktualiseres spørsmål om ledelse. Fra å være eneste heltidsansatt og tradisjonell leder i lokalmenigheten har sokneprester forholdt seg til fremveksten av rådsstruktur og nye yrkesgrupper. Kirken har gjennom lovreguleringer utviklet seg som organisasjon og blitt mer lik andre institusjoner i samfunnet (Askeland 2012). Dermed er ledelse blitt viktigere. Utviklingen har gått fra faglig selvstendig styring til organisatorisk styring. Kirken er en profesjonell virksomhet, sammenlignbar med skole og helsevesen. Profesjonene i kirken har skapt seg et rom ved siden av preste-tjenesten. Kirkelig ansatte deler flere trekk med kunnskapsmedarbeidere: høy utdanning, faglig kompetanse, motivasjon, profesjonsidentitet og begrenset behov for kontroll og styring (Hougsnæs 2003). Høy motivasjon og en forståelse av arbeidet som tjeneste og kall utfordres hvis den møtes med styrende lederatferd. Dette skulle tilsi at ledelse etterspørres mer enn styring, også i kirken.

Ulike reformer de siste tiårene og ny kirkeordning påvirker rammene for sokneprestens ledelse. Betydelig omstillingsevne kjennetegner soknepresters lederroller. Prestetjenesten viser dermed tilpasning til ulike kontekster. I tider med høy endringstakt er kjerneoppgavene, forvaltning av Ord og sakrament, fortsatt det som forankrer profesjonsidentiteten og særpreger ledelsen.

Prestetjenesten kan forstås i lys av ledelses- og organisasjonsfaget.³ Temaet har vært gjenstand

for teoretisk refleksjon, men praksissiden er lite utforsket. Empirisk forskning omkring prester har vært arbeidsmiljøundersøkelser, samt noen få lederstudier.⁴ Observasjons- og intervju-studier av Den norske kirkes prester som ledere finnes knapt. Vi har derfor liten evidensbasert kunnskap om presters ledelse slik den faktisk utfolder seg. Ledelsesforskning bidrar mer konstruktivt enn meningsutvekslinger og profesjonskamper til bevisstgjøring omkring presten som leder og forbedret praksis.

Det er paradoksal at Den norske kirke i liten grad har utviklet eller nyttiggjort seg ledelsesfaget siden Tjenesteordning for menighetsprester § 10 understreker ledelsesdimensjon ved preste-tjenesten: "I forvaltningen av Ord og sakrament utøver alle menighetsprester et pastoralt lederansvar og bidrar til strategisk og åndelig ledelse i og av menigheten." Likevel er forholdet mellom prest og ledelse lite innholdsbestemt. Metaforen *pastoral ledelse* er ikke begrepsmessig avklart, og det er heller ikke denne artikkelens hensikt. I stedet brukes ledelsesfaglig terminologi på et empirisk materiale. For soknepresters ledelse er ikke bare åndelig. Intervjupersonene knytter ledelse til ansvar og oppgaver og bruker selvbetegnelser som rollemodell, forbilde og veileder.⁵

Metode og utvalg

Ledelse i praksis omhandler hvordan ledelse utøves, og hvordan rollene utformes i arbeids-hverdagen. Undersøkelsen av ledelsesutfoldelse er et nødvendig element som supplerer aktørenes intensjoner i arbeidskonteksten. Metodevalget betinges av at materialet kun er tilgjengelig gjennom praksisstudier. Observasjonsdelen av undersøkelsen er ikke tema for denne artikkelen, som baseres på intervjumaterialet. En kvalitativ forskningsdesign er valgt siden soknepresters ledelsesforståelse er relativt utforsket. Kvalitative studier går i dybden framfor å generalisere og egner seg bedre til nybrottsarbeid enn kvantitative spørreundersøkelser (Flyvbjerg 2006).

Bekvemmelighetshensyn gjorde at jeg kontaktet fire sokneprester i rimelig avstand fra eget bosted i det sentrale østlandsområdet. Intervjuene fant sted i januar 2013, etter to observa-

sjonsdager hos hver sokneprest. Samtalene varte opptil 90 minutter, ble tatt opp på bånd og transkribert. Jeg forberedte en halvstrukturert, fleksibel intervjuguide som kretset rundt følgende hovedtema: arbeidstid- og oppgaver, forståelse av ledelsesbegrepet, ansvarsforhold og ledelsesutøvelse. Informantene fikk rikelig anledning til å reflektere over egen forståelse av ledelsesbegrepet og erfaringer. Det sentrale skillet mellom styring og ledelse har ikke påvirket utformingen av intervjuguiden, men utkrystalliserte seg i ettertid gjennom analysen av materialet.

Informantene er i alderen 45–60 år og kalles her *Liv, Sofia, Kristian og Johannes*. Alle har utdannelse fra lærestedene i Oslo, lang yrkeserfaring som menighetsprester og et bevisst forhold til ledelse grunnet etterutdanning innenfor fagfeltet. Menighetene er på tettsteder, har store staber og høyt aktivitetsnivået med mange frivillige medarbeidere. Menighetene synes å være velfungerende med dyktige medarbeidere. Siden ledelse er relasjonelt, gir slike kontekster gode muligheter til å utforske samhandling og ledelsespraksis. For hvordan leder soknepresten når det er medarbeidere i de fleste kirkelige stillingskategorier i full stilling? Presten ivaretar da ikke eksempelvis diakon- eller kateketfunksjoner, men må nettopp som *prest* utforme sin rolle i forhold til andre. Hadde utvalget bestått av mindre menigheter med små staber, betyr det andre samhandlingsmuligheter og trolig andre profileringer av lederroller.

Tross individuelle forskjeller hadde utvalget hadde fellestrekk. Jeg har ikke valgt fire svært ulike sokneprester i forskjellige kontekster. En kartlegging av "gjennomsnittspresters" ledelsesforståelse ivaretas bedre gjennom kvantitative spørreundersøkelser. Dette reiser spørsmål om overførbarhet og representativitet utover utvalget. Med over tusen sokneprester i kirkeorganisasjonen er et utvalg på fire sårbart, men håndterbart innenfor rammen av en masteroppgave. De fire sokneprestene representerer kun seg selv, og funnene har ikke nødvendigvis overførbarhet til hele yrkesgruppen. Likevel peker kvalitative undersøkelser på tendenser og mønstre som kan være felles for flere enn utvalget. Den faglige begrunnelsen for designen i

denne type case-studier er å finne i en etablert tradisjon innenfor ledelsesforskningen, "managerial work behaviour"; jfr. Mintzberg (2009).⁶ I forhold til generalisering av funnene, vurderer jeg den grunnleggende likheten i ledelsestenkning som representativ for yrkesgruppen etter som prestenes ledelsesidealene samsvarer med gjeldende ledelsesparadigme i samfunnet for øvrig (Arnulf 2012). Responsen etter å ha presentert undersøkelsen på flere prestesamlinger tyder på at ledelsesmønsteret som undersøkelsen avdekker, er gjenkjennelig, særlig i større menigheter.

Lederrollebegrepet

Det sosiologiske rollebegrepet defineres som summen av forventningene til en posisjon eller oppgave (Marthinussen 1984:84).⁷ Begrepet er et velegnet utgangspunkt og analyseredskap for refleksjon omkring lederskap, posisjon og personlige egenskaper (Strand 2010). Rolleteori understreker relasjonelle og kontekstuelle sider ved ledelse. Lederroller er knyttet til oppgaver og funksjoner som utføres og ivaretas på vegne av organisasjonen. Roller fylles med atferd og intensjoner og utformes i konkrete situasjoner i samspill med andre. Rollebegrepet blir derfor et nyttig redskap til forståelse av presters ledelsesutfoldelse.

Ledelse er oftest knyttet til posisjon og hviler på et organisatorisk forankret mandat (Mintzberg 2009:48). Lederfunksjoner må ivaretas, formelt og uformelt. Formelle lederroller nedfelles i organisasjonskart og arbeidsgiveransvar. Innebærer rollen styringsrett, er det en formell lederstilling. Men lederen må bygge opp tillit og legitimitet, få folk med seg og bli oppfattet som leder. Når en lederrolle ikke har tilstrekkelig formelt forankret autoritet, gir det utfordringer som uklar rolleforståelse og kan bidra til konflikter. Det finnes eksempler på spenninger mellom lederstilling og lederrolle. Gjennom skjelningen mellom lederstilling og lederrolle kartlegger studien ledelsesforståelse utenfor formaliserte lederstillinger. Lederroller er ikke avhengig av å ivaretas av en leder med arbeidsgiveransvar. Prester kan, som alle andre, utøve ledelse uten å være sjef.

Ledelsesdimensjoner

Ledelsesbegrepet mangler en samlende faglig definisjon. Ulike tilnærminger har vært moteretteringer innenfor ledelsesfaget og vektlagt lederens personlige egenskaper, lederstil, situasjonsteorier om ledelse, eller forstår ledelse i en organisasjonskontekst (Yukl 2002). Flere forskere identifiserer begrepet gjennom sentrale dimensjoner (Hales 1999). Essensen er lederens spesielle posisjon med myndighet og ansvar i forhold til gruppens arbeid. Lederne utøver innflytelse i retning av felles mål. Relasjonsbygging og kommunikasjon er viktige lederredskap. Ledere tar initiativ, mobiliserer til handling og deltar i beslutningsprosesser. Ledere setter verdier på dagsorden og løfter overordnede mål gjennom strategisk tenkning.

Ledelse er ikke alt ledere foretar seg til enhver tid, men interaksjon og samspill i daglige aktiviteter. Det handler ikke primært om å gjøre ting riktig, men de riktige tingene i arbeidshverdagen. Ledelse er dialogbasert påvirkning utøvd i relasjon mellom leder og ansatte og fremstår mer individuelt tilpasset enn styring. God ledelse innebærer pragmatisme og skjønnsutøvelse sammenlignet med styring. En god balanse mellom styring og ledelse er å avveie kontroll og tillit i forhold til hverandre. Askeland påpeker fire sentrale dimensjoner som ledere må ivareta, også i kirken (2012a):

1. *Identitetsutvikling og verdibevissthet.* I religiøse organisasjoner er ledelsesoppgaven å artikulere virksomhetens formål og identitet. Lederen må kjenne grunnlaget for virksomheten, historien og fortellingene som gjør den til hva den er. Sokneprester har en aktiv rolle i forhold til organisasjonskulturen og fortrolighet med lederrollens symbolske sider. Ledelse vil si å sette standarder, selv være et forbilde og i ord og gjerning definere virksomheten (Jeavons 1994:189).

2. *Styring.* Organisasjoner har et styre, og lederen selv er del av styringsorganet. Men styring er også én dimensjon ved ledelse. I lederens daglige arbeid utøves styring i form av innflytelse og retning i forhold til mål og oppgaver. Det finner sted ved at lederen strukturerer og fordeler oppgaver og ressurser til og blant de ansatte. Til styringsdimensjonen ved ledelse

hører oppfølging og kontroll.

3. *Mobilisering/ledelse.* Kjernen i ledelsesbegrepet er at ledere motiverer medarbeidere og fremmer samhandling. Teambygging er et kontinuerlig prosjekt. Gjennom mobilisering er lederen tettere på prosesser enn i styring, ettersom redskapet er oppmuntring og dialog. Lederen bruker seg selv som instrument. Lederens mobiliserende rolle bør sees i forlengelsen av styrevedtak. Et styre arbeider fram vedtak som lederen implementerer i organisasjonen. Lederen fanger opp styringssignalene og tar dem tilbake inn i organisasjonen. I forhold til mobiliseringsdimensjonen har styring klare begrensninger. Et styre kan vedta verken mer motiverte medarbeidere, bedre arbeidsmiljø eller konfliktløsninger. Disse prosessene må lederen utføre i dialog med de berørte parter. Styret kan derimot rette oppmerksomhet mot organisasjonen og iverksette tiltak som har som mål å øke motivasjon og bedre arbeidsmiljøet. Styringsorganer har begrenset innsikt i den daglige driften. Lederen har dermed en nøkkelrolle inn mot styringsorganene. Soknepresten er ikke ansatt av menighetsrådet og dermed ikke ansvarlig overfor styret slik en daglig leder vil være.

4. *Handling.* Ledere tilfører prosesser energi ved selv å delta "hands-on" i praksis. Lederen kan selv lede prosjekter, håndtere forstyrrelser og være i interaksjon med medarbeiderne. I kirken skal ikke handlingsdimensjonen underverdes, siden den gir lederen økt legitimitet gjennom deltakelse i kjernevirksomhetens praksis. En nærværende leder som jobber sammen med andre, forlener aktivitetene identitet og verdier. En kirkelig leder som er involvert i handling, styrker troverdigheten.

II. Styring og ledelse

Det finnes et grunnleggende skille i ledelsesforskningen mellom styring og administrasjon på den ene siden og ledelse på den andre. Dette tilsvarer i noen grad forholdet mellom management og leadership på engelsk (Selznick 1997, Jacobsen og Thorsvik 2007). Jeg utdyper nå min forståelse av to av disse ledelsesdimensjonene, nemlig *mobilisering* – heretter kalt *ledelse* – og *styring* i kirken.

Spissformulert er styring retten til å lede, mens lederskap er evnen til å lede. Styring assosieres med administrasjon, regler, makt og kontroll, mens ledelse rommer mobilisering, verdier og visjoner. Styring angår juss, struktur og det formelle, mens ledelse har et mer praktisk, prosessuelt og utøvende innhold (Byrkjeflot 1997, Røvik 2007, Christensen 2009). Samtidig innrammes ledelse av organer og systemer som utøver styring. Prestetjenesten er eksempelvis del av styring gjennom sin organisering fra departement, biskop og prost. Dessuten har den geistlige linje del av styringsansvaret i kirken gjennom representasjon i rådene. Styring og ledelse henger logisk sammen og behøves. En viktig lederoppgave er å balansere begge deler i organisasjonen. I det følgende har jeg et mer praktisk enn teoretisk blikk på begrepene slik de forekommer i kirken.

Skjelning mellom styring og ledelse i Den norske kirke er et teoretisk perspektiv som vi allerede finner i utredningen *Embete og råd* (1987). Perspektivet legges også til grunn i senere litteratur om ledelse og organisering i kirken (Askeland 1998, Askeland og Grimstad 1999, Kirkerådet 2011):

(...) det er forskjell på styrings- og lederroller i menighetene (Askeland & Grimstad 1996:78). I en slik forståelse blir styring det å fatte strategiske og bindende valg for organisasjonen med hensyn til mål, planlegging, ressursfordeling og avgjørelser knyttet til organisatorisk plassering for tilsatte. Ledelse kan da i sterkere grad betraktes som en prosess mellom den som er i formell lederposisjon, og medarbeidere, der ledelsesprosessen søker å oppnå resultater gjennom andre. Styringsorganet trekker dermed opp de mål og rammer som ledelse utøves innen (Grimstad & Askeland 1999:45).

Mitt anliggende er å vise at skjelningen mellom ledelse og styring virker klargjørende og sorterende innenfor det organisatoriske landskapet som Den norske kirke utgjør. Få anfekter at ledelse i kirken er nødvendig og et gode. Styringsdimensjonen blir derimot ofte underkommunisert. Det kan skyldes mangelfull organisasjonsforståelse, økende profesjonalisering av kirken og en uttalt maktdimensjon.

Kirken har fellestrekk med frivillige organisa-

sjoner og befinner seg i en mellomposisjon mellom sivilsamfunnet og det offentlige. Det offentlige er basert på styring, sivilsamfunnet på mobilisering. Grunnlovsendringene ga kirken tydeligere identitet som frivillig organisasjon. I lokalmenighetene er det et utstrakt frivillig arbeid. De frivillige fyller rådsstrukturen, styringsorganene i kirken. Staten regulerer gjennom lovverk og andre virkemidler hvordan organisering skal finne sted. Styringsdimensjonen har de siste årene hatt vind i seilene og gjennom lover og forskrifter tvunget seg fram gjennom statlig påtrykk. Krav fra offentlige myndigheter til hvordan organisering skjer i samfunnet, gjelder også frivillige organisasjoner. Med de føringene som ligger for legitime organisasjonsformer i samfunnet, er premisset at styring og ledelse står i et visst avhengighetsforhold til hverandre. Lederskapets oppgave er å finne en god balanse mellom dem som erfart virkelighet i virksomheten.

Styring gir assosiasjoner til retningsbestemmelse. Det etymologiske utgangspunkt finner vi i maritim kontekst – nemlig styring av skip. *Kybernesis* er den nytestamentlige termen (1 Kor 12,28) med referanse til menighetens styringsoppgaver.⁸ Styring handler dypest sett om innflytelse, kontroll og makt i forhold til en virksomhets mål og oppgaver.⁹ Mye styring er innbakt i organisasjonsstrukturen og skjer indirekte gjennom rutiner, men styring kan også finne sted som eksplisitte og direktivlignende pålegg. Styring handler om er langtidsplanlegging og ivaretagelse av de store linjer i virksomheten. Den skjer gjennom planer som gis nedover, og rapportering som fås tilbake. Fordelen med styring er at ansvar er klart plassert, og at styringsbegrepet har et sterkt innslag av strategi (Kirkerådet 2011).

Som jeg nå har gjort rede for, knyttes styringsbegrepet i kirken primært til *styringsorganene*, ikke til *lederen* og hans praksis. Kildene jeg har referert til ovenfor, skjelner etter min vurdering ikke tilstrekkelig klart mellom styring og ledelse i lederes jobb. Mintzberg (2009:48) identifiserer derimot 6 distinkte lederroller (kommunisere, styre, lede, linke, handle og forhandle). Jeg mener det også i kirken er fruktbart å nyttiggjøre seg dette allmenne skille mellom styring

og ledelse som to virkemidler *lederen* har til rådighet (Ladegård og Vabo 2011). Det vil synliggjøre hvordan lederen også kan utøve styring, og dermed belyse maktdimensjonen.

Etter innholdsbestemmelsen av styring og ledelse, ser jeg funn fra intervjuundersøkelsen i lys av begrepene. I et omfattende materiale har jeg gjort et utvalg som gjengir sentrale sider ved sokneprestenes ledelsesforståelse presentert i kategorier som har utkrystallisert seg gjennom analysen.

III. Intervjuundersøkelsen

Integrert ledelse

Intervjupersonene oppfatter ledelsesdimensjonen ved prestedtjenesten som integrert i oppgaver og ansvar. Ledelsen er ikke alltid formalisert i arbeidsgiverlinjer, men oppfattes likevel som "en naturlig side ved prestedtjenesten" (*Liv*). Ingen av sokneprestene skiller ut ledelse som egen sektor eller vurderer alt de gjør som ledelse. Ledelse er et aspekt ved prestedtjenesten, som springer naturlig ut av ordinasjon og kjerneoppgavene. *Sofia* knytter ledelsesdimensjonen til samhandling med andre, strategisk arbeid, beslutninger og planlegging. *Liv* oppsummerer sine kjerneoppgaver og ansvarsområder slik:

Først gudstjenester, gudstjenesteforberedelse og kirkelige handlinger. Så menighetsrådet hvor jeg sitter og legger frem saker og prøver å medvirke til at rådet fokuserer på de *riktige* tingene. Dernest å være tilstede i miljøet og bidra til et godt arbeidsmiljø og at folk kan yte positivt.

Sitatet viser tre arenaer med oppgaver, ansvar og ledelse for prestene (Saxegaard 2009). I tillegg til disse tre arenaene skjeller prestene mellom formell og uformell ledelse: "Vi har en lederrolle når vi i både formelle og uformelle sammenhenger snakker om menighetens virksomhet." (*Johannes*) Den første er eksplisitt og lovpålagt; den andre er implisitt og omhandler kulturbygging. I den første kategorien trekker presten veksler på sitt mandat og andres forventninger. Den andre forutsetter tillit og god argumentasjon.

Intervjupersonene forstår lederrollene på akse fra det formelle til det uformelle. Jo tyde-

ligere formelle roller de har, desto mer vedkjenner de seg å utøve ledelse: "Rollen er tydelig når jeg planlegger gudstjenestelisten, og når jeg leder gudstjenester og kirkelige handlinger." (*Johannes*) I sin mest eksplisitte og formaliserte profesjonsrolle, rollen som liturg, framstår intervjupersonene samtidig tydeligst og tryggest som ledere. Å skille skarpt mellom profesjonsroller og lederroller, slik Kuhne og Donaldson (1995) gjør i sin studie av amerikanske pastorer, er ikke saksvarende i forhold til sokneprestene. De vedstår seg lederansvaret i arbeidet med gudstjenester og kirkelige handlinger, samt arbeidet i rådene hvor de er plassert. Ifølge prestene strekker lederansvaret seg utover disse formelle lederoppgavene. De har uformelle kulturbyggende lederfunksjoner i stab og overfor frivillige. Informantene er bevisst på at også i uformelle sammenhenger møter de forventninger fra andre som forlener presterollen med symbolverdi.

Integrerende ledelse

Preposisjonsbruk blir viktig når prestene uttrykker lederrelasjoner: "Presten har ut fra sin egenart en overfor-rolle som veileder i stab og menighetsråd." (*Kristian*) Intervjupersonene unngår "ovenfor" og "over", siden preposisjonene antyder hierarki. Sokneprestene forstår ikke lederrollen som overordnet, men som integrerende. En sentral lederoppgave blir å bidra til helhet og felles retning i menigheten gjennom å framholde kirkens identitet og verdier (Presteforeningen 2011). I dette perspektivet er prestens lederrolle verdibasert. Prestene mener at når sentrum av troen løftes, skapes samtidig en god kultur "for åpenhet, samhandling og tillit" (*Kristian*). I menigheten er dette et felles ansvar, mens prestene sier de kjenner et særlig ansvar.

Verken i staben eller i rådet har jeg noen formell lederposisjon, annet enn å være prest, og da blir jo min rolle å prøve å være litt sånn pastoral: Holde oss fokusert på viktige oppgaver i menigheten og samtidig holde et godt samarbeidsklima. (*Liv*)

Sokneprestene har et mål om et velfungerende arbeidsfellesskap ved å bidra til miljøet gjennom

å være et forbilde. *Liv* knytter forbildefunksjonen til å være den som representerer forvaltningen av ord og sakrament i menigheten. Hun har dermed et ansvar også i staben: "Som sådan har jeg ansvaret for mine medarbeideres åndelige ve og vel. Jeg skal prøve å være en som kan veilede og støtte dem i forskjellige saker." Dette integrerende ansvaret kaller prestene for "det pastorale". Det er forskjell på å være pastoral og paternalistisk. Prestens integrerende funksjon utfolder seg gjennom støttende og mobiliserende kontakt med lønnede og ulønnede medarbeidere. Gitt bred kontakflate og mye kommunikasjon har prestene mange muligheter. De integrerer når de etablerer og pleier relasjoner, engasjerer seg og er personlig synlige.

Sokneprestene ønsker å vise personalomsorg selv om de ikke har personalansvar (*Johannes*). Viktige redskap er dialog, diplomati og motivasjon som bidrar til godt miljø og forebygger konflikter. Alle intervjupersonene forteller også om konfliktfylte situasjoner som de selv ikke var del av, men fungerte som meglere. Prestene ønsker å være gode lyttere, slik at medarbeiderne skjønner de vil dem vel.

Å anlegge et helhetlig perspektiv på arbeidsoppgaver, å sette dem inn i en større sammenheng som trekker i retning av et felles mål, er perspektivet som utgjør forskjellen mellom en atomistisk forståelse av oppgaver og den sammenfattende menighetsbyggingen. I tråd med dette konkretiserer *Johannes* menighetsbyggende elementer: "Min rolle er å være med å bidra til å fokusere sentrum i best mulig samvirke med andre." Han begrunner påstandene i erfaringer om innspill fra grasrotnivå er bedre enn styring ovenfra:

Om vi greier å fange opp det som rører seg, og ta tak i det, er det en bedre vei enn å innføre ting ovenfra og ned. At folk får eierforhold og blir tatt på alvor, blir sett og hørt, er grunnleggende for å bygge menighet.

Gjennom å være nærværende, tilgjengelige og aktive i stabsfellesskapet og i menighetens liv bidrar prestene bevisst på å forme kulturen. *Johannes* knytter ledelse tydelig til relasjon og integratorfunksjoner og oppgir dette som viktig

i ledelsesfilosofien.

Det har mye å si å bygge opp tillit og bli kjent med folk. For meg har det vært viktig å spille på lag med folk og la tingene bli til ut fra det. Det å komme utenfra og pådytte eller dirigere fungerer ikke her.

Han ønsker å være med å forme en kultur der fellesskapet står sentralt og motvirker individualistiske holdninger. Sokneprestene mener deres oppgave er å klargjøre felles mål, ikke strebe etter egne mål. "Det tror jeg er helt vesentlig i kirkelige lederskap – at man gir slipp på viljen til å vinne eller få sitt eget igjennom." (*Kristian*) *Sofia* forstår essensen i ledelse som "å fremme en god lagånd, at vi kjenner oss oppmuntret i tjenesten og går mot et definert mål." Det jeg kaller integrerende ledelse bidrar til helhet og sammenheng i menigheten (Presteforeningen 2011).

Kollektiv ledelse framfor styring

Johannes oppsummerer ledelsesforståelsen som jeg oppfattet som grunnleggende hos alle fire sokneprestene. Ledelse handler om hvordan relasjonene er strukturert:

Det er ganske flat struktur her. Alle har områder med ansvar for å lede. Vi trenger bevissthet om å dra sammen og støtte hverandre i arbeidet. I praksis kjenner jeg ansvar for å bidra til å oppmuntre de andre i staben. Men jeg vil ikke gå inn og styre dem.

Sitatet har påstander som bør utdypes. Ledelse er et felles anliggende som sokneprestene mener ingen har enerett på. Ledelse vurderes som et kollektivt fenomen. Menigheten er et ledelsesfellesskap. Prestene avgrensner seg kategorisk mot styringsrollen. Den forbindes med den gamle embetspresten som visste alt, gjorde alt og bestemte alt. En slik belastende holdning hevder de å bekjempe aktivt:

Det er holdninger som vi ikke vil underbygge, og som er på vei ut – rester av en sånn umoderne oppfatning av at kirka er prestens. Jeg tenker på en hierarkisk struktur hvor presten hadde en slags sjefsrolle. (*Kristian*)

Styringsrollen er imidlertid legitim for prestene

i én sammenheng: Når den utøves kollektivt i menighetsråd og fellesråd. Sammen med andre kan styring og kontroll utøves legitimt. Videre omtaler prestene strukturen i menighetene som "flat". De fremmer verdier som tilrettelegging for andres deltakelse og involvering. Presten blir en fasilitator. *Sofia* mener ledelse er en flytende størrelse i lokalmenighetene. I en flat struktur er det stadig skiftende og delvis uoversiktlige lederroller: "Og da blir det ikke lett å kjenne sin egen rolle hele veien. Den er ikke fast og entydig i enhver situasjon." Hun har levd godt med disse uklarhetene: "Det kan godt bli litt mer tydelig uten å vende tilbake til den gamle sokneprestrollen."

Johannes som har vært prest i 36 år, henviser til sin første stilling hvor "presten måtte gjøre alt". Arbeidstiden er med årene blitt mer regulert; flere medarbeidere involveres i menighetsarbeidet. Oppgavene medfører ansvar og ledelsesutøvelse på sine felt. I forhold til preste-tjenesten skjelner *Johannes* mellom ledelsesfunksjoner og administrative funksjoner:

Det var mer administrative funksjoner den gang. Selve ledelsesfunksjonen med ansvar for gudstjenester og kirkelige handlinger, og ansvar i forhold til kontakt og samarbeid med frivillige medarbeidere – der hadde jeg en også en tydelig rolle.

Intervjupersonene deler forståelsen at til administrasjon hører styring, og til ledelse hører motivasjon. Styringsroller og administrativ ledelse går altså ikke på bekostning av prestens ledelse. *Liv* og *Sofia* påpeker likevel at det er mye ledelse i administrative oppgaver som organisering og planlegging. Administrasjonsoppgavene får strategisk betydning. Ingen av prestene har ønske om mer forvaltningsmessige oppgaver og ledelse. Dette aktualiseres i beskrivelser av forholdet til daglig leder. Behovet for denne stillingskategorien begrunnes praktisk i forhold til forvaltningsfunksjoner. Sokneprestene, særlig mennene, mener daglig leder har en administrativ lederrolle relatert til økonomi, saksforberedelser, bygninger og personal. *Johannes* ønsker ikke en daglig leder som "på en måte overstyrer alt og er overalt og har en hånd med i alt som skjer i menigheten, og

presten må innpasse seg på en eller annen måte". De uttrykker usikkerhet om hvem som ivaretar en helhetlig overordnet ledelse i menigheten. Sokneprestene kjenner et ansvar for dette, men mangler i dagens kirkeordning et formelt mandat og legitimitet. Sokneprestene hevder dessuten det hersker uenighet i stabene om plassering av det kirkefaglige ansvaret i menigheten. *Johannes* mener ledelse må forankres i kompetanse og kvalifikasjoner og er noe kvalitativt annet enn administrasjon. Det er vel å merke store forskjeller hvorvidt forholdet til daglig leder oppfattes problematisk. Selv om sokneprestene hovedsakelig oppgir gode samarbeidsrelasjoner, opplever de behovet for avklaring i lederrollene mellom daglig leder og sokneprest.

Jeg tenker ikke i noen særlig grad at daglig leders lederskap handler om ledelse i det hele tatt. Det går ikke på bekostning av prestens lederskap – det er noe annet. Daglig leders lederskap hos oss er et aktivt lederskap som styrer stillingsressursene i det daglige. Daglig leder har et administrativt lederskap som jeg ikke har. Det er et motiverende lederskap jeg har. (*Kristian*).

Sofia savner ikke daglig leder i menigheten. Hun sier det er ett ledd mindre når kontakten går fra operatør til operatør: "Det er en stor fordel. Men det fordrer disiplin og lojalitet, og at stabsmøtene er navet. Det gjør at vi blir mer prosjektorganisert." Sokneprestene oppfattet arbeidsstedet som velfungerende og fortalte også hva de ikke ønsket:

Jeg tror mange kirkelige medarbeidere heller vil lede enn å bli ledet. Å bli overstyrt av andre eller diktert av overordnet kunne jeg ikke funnet meg til rette med. Det er jeg bevisst på når jeg selv leder. Målsetningen at når jeg leder skal jeg ikke være dikterende eller overstyrende. (*Johannes*)

Sokneprestene reflekterer ledelsesforståelsen gjennom avgrensning overfor styringsrollene. Som kontrast vises idealene:

Jeg tenker at en god leder har plass for andre, overskudd nok til å se andre som er involvert i de samme prosessene. Har tid til å lytte, tåler kritikk, tåler å stå i krevende situasjoner. En god leder må ikke bli sjefete. En god strategi

for en leder i kirken er at man ber for medarbeidere. (*Kristian*)

Ledelse som veiledning

Sokneprestene vegrer seg mot styring og ønsker en annen type ledelse: "Med å være sjef tenker jeg på at man bestemmer, eller styrer, i mye sterkere grad. Lederrollen til presten handler mye mer om veiledning." (*Kristian*) Som sin tydeligste lederrolle oppgir prestene liturgrollen i gudstjenester og kirkelige handlinger. Hva gjør sokneprestene som veileder?

Hjelpe til og oppdage de gode strategiske valg for menigheten, hjelpe til å avklare hva vår rolle er som menighet i lokalsamfunnet, hjelpe til å holde fast på hva som er de vesentlige tingene i menighetens liv: At gudstjenesten og kristent fellesskap er vesentlig, at samlingen om Ordet er kjerneaktiviteten i menighetens liv. (*Kristian*)

Prestene bruker verb som modererende uttrykk for ledelse. Veiledningen er "å hjelpe til, bidra til, og avklare". Dermed understreker prestene selvforståelsen som bidragsytere og tilretteleggere. Veiledning handler også om rådgiving i rådene hvor de er fagpersoner og bruker teologisk kompetanse, i tillegg til i kjerneoppgaver og i samtaler. "Vi har jo veldig sterke fagmennesker her, både i staben og blant de frivillige. Folk regner med at jeg kan teologi." (*Liv*) Hun fungerer som samtalepartner for kollegaer:

I veiledningen er det viktig at folk selv finner ut av problemet og hva de skal gjøre med det. Og får hjelp til å løse opp et problem bare ved å fortelle om det. Jeg forteller ikke hva folk skal gjøre, løser ikke problemene for dem, men hjelper dem til å reflektere over problemene de måtte ha, og selv finne ut hva de vil gjøre med dem. Det er veiledningsgrepet.

Liv mener veiledning handler om personlige egenskaper, og forutsetter en tillitsrelasjon mellom prest og medarbeiderne. Prestene anerkjenner kollegaenes kompetanse og fagfelt: "Jeg tror vi opplever hverandre som gjensidig like viktige samarbeidspartnere i det vi gjør. Jeg lytter også til de andre på deres fagområde og deres meninger, det merker de jo." *Kristian* forteller om konkrete initiativ til tiltak og sin rolle i forhold til disse innspillene: "Jeg har vært

med å arbeide for en åpnere holdning for menneskers initiativ i vår menighet. Jeg er ikke typen som setter foten ned." Prestene snakker relativt lite om veiledning i trosspørsmål, utover det som ligger innbakt i forkynnelse.

Strategisk ledelse

Flere av prestene omtaler seg som visjonsbærere og har vært ledende i prosessen med menighetens visjonsdokument eller tiltaksplan. *Johannes* trekker samarbeidet fram som eksempel på god ledelse. Det bar preg av god samhandling mellom ansatte og menighetsrådet.

Liv tok ansvaret for å lede arbeidet med handlingsplan. Hun henviste overfor menighetsrådet til at soknepresten skal bidra til strategisk ledelse. Sokneprestene dreier raskt inn på menighetsråd og fellesråd når de snakker strategi.

Jeg jobber veldig bevisst gjennom rådsarbeidet. Der jeg har fått posisjonen. Jeg er med på å løfte fram ting jeg synes vi skal fokusere på, og komme med gode argumenter og saksutredninger, slik at det skal skje, det jeg er opptatt av. (*Liv*)

Kristian viser inngående kjennskap til kirkelig organisering. Han har lang erfaring i fellesrådet og understreker rådets viktighet for strategiske beslutninger. Prestens plass i rådene gir trygghet ifølge *Kristian*: "Hverken i fellesrådet eller i menighetsrådet er det gitt at medlemmene har så stor kompetanse på formaliteter eller identifikasjon med virksomheten vi driver." Det virker som om alle som utøver ledelse, også bidrar strategisk. Prestene løfter fram at de er viktige kommunikasjonsledd i og med plasseringen i stab og råd:

Jeg sitter i menighetsrådet som sokneprest, ikke på vegne av staben, men for å ivareta det jeg er ordinert til: Forvaltningen av ord og sakrament. Det hender også at jeg gir litt undervisning. Jeg får brukt faget. (*Sofia*)

Utover strategisk arbeid i rådene, omtaler sokneprestene seg som retningsdrivere. De uttrykker alle en overordnet målsetning med arbeidet. Både *Liv* og *Sofia* ønsker at kirken skal være et

hjem for folk, og at de skal oppleve det som sin kirke – et åpent hus med mange rom. De er tydelige på lavterskeltilbudet. Når intervjuet dreier inn på visjon og mål, bruker prestene gjennomgående et teologisk preget språk. De snakker om troen og vil gi andre frimodighet til å gå noen skritt i den retning. Gudstjenesten skal være et møte med Gud, og med mennesker som tar godt i mot dem. I intervju situasjonene er dette en hjertesak for prestene. *Sofia* er den blant intervju personene som var mest utadrettet i lokalsamfunnet. Hun begrunnet dette i egen interesse og å gjøre kirken tilgjengelig. Den enkelte sokneprest reflekterte også over han eller hun preger og utvikler menigheten.

Jeg håper folk merker at det er plass til dem og deres bidrag, at presten ikke står i veien og prøver å skygge for alle andre. Så kanskje er jeg med på å opprettholde den gode ånden som er, og forløser kanskje noe mer. (*Liv*)

IV. Oppsummerende drøfting

Analysen viser at sokneprestene ivaretar viktige lederroller i henhold til alle de fire ledelsesdimensjonene: styring, mobilisering/ledelse, handling, identitetsutvikling og verdibevissthet. Sokneprestenes ledelse virker integrerende på to plan. For det første skjer dette mellommenneskelig, og for det andre skjer det gjennom å binde sammen delene av organisasjonen til en større helhet. Sokneprestene har en rekke faglige, personlige, symbolske og posisjonelle ressurser for å kunne gjøre dette og fylle lederrollene sine med.

Både styring og ledelse er nødvendig i enhver organisasjon, inkludert Den norske kirke. Styring er retten til å lede; lederskap er evnen til å lede. Styring er vel å merke ikke sammenfallende med formell ledelse; heller ikke er ledelse synonymt med uformell ledelse. Siden styring styrkes gjennom utbygging av den demokratiske rådsstrukturen, går det i retning av likevekt mellom de to begrepene. Det utfordrer menighetsledere til større bevissthet om når man leder, og når man styrer. Styring og ledelse henger sammen, men må som loven og evangeliet ikke sammenblandes. Intervju personene kontrasterer ledelse med styring. Styring gir færre feil og er derfor sikrere enn delegering

og ledelse. Særlig gjelder det i forhold til økonomi og skjerpede krav i form av presise regler, flere lover og flere detaljerte rapporter. Ledelse er slik forstått en risiko som krever mot til å delta i prosesser uten fasit og å slippe kompetente medarbeidere løs. Ledelse er frihet til å skape ressurser og et større fokus på å gjøre de riktige tingene enn å gjøre tingene rett. En god leder må trives i komplekse situasjoner med komplekse mennesker og være i stand til å utøve skjønn. Styring er systemorientert, mens ledelse er personorientert og dialogbasert tilnærming som fordrer utøvelse av skjønn i konkrete situasjoner.

En styrende lederatferd, slik undersøkelsen dokumenterer, er lite ønsket i kirken – som i andre ideelle og eller frivillige organisasjoner. Det stiller seg annerledes med den styringsformen som handler om strategi, langsiktige mål, evne til å tenke og skape helhet og sammenheng i en bred virksomhet. Styring blir da endring, justering og tilpasning av kurs. Kirken og det kirkelige arbeidet er blitt mer komplekst. I en slik situasjon er det desto viktigere for alle styringsorganer å styrkes i den dimensjonen ved ledelse som gjelder identitetsbevissthet og verdiutvikling. Da profileres den lokale kirke. Det skjer ikke uten bevisstgjøring om hva menigheten er og vil være – og for hvem den er til (Birkedal 2013). Gjennom visjonær og jordnær bevisstgjøring, og med klart blikk for mål og strategi, har alle styringsorganene et potensial for å finne denne kursen. Her har utvilsomt prestene en helt sentral lederoppgave.

Det er forskjell på lederrolle og lederstilling, og mellom styring og ledelse. Sokneprestene har lite grunnlag for styring siden de ikke utøver arbeidsgiveransvar. De fellesrådsansatte er tilsett i en annen linje, og frivillige er utenfor styringsrekkevidde. Selve strukturene i lokalmenigheten innbyr til ledelse framfor styring. I intervjuene avgrenset sokneprestene seg svært tydelig mot styringsroller – mer enn de har grunnlag for. Deres posisjon kan problematiseres. Gjennom rådene sitter sokneprestene i styringsorganer og utøver dermed styring. Det synes lettere for sokneprestene å erkjenne styringsroller når det er sammen med andre, som i råd og utvalg, samt i gudstjenestearbeid

hvor instruksjon noen ganger er påkrevd og faktisk utøves. Grensegangen mellom ledelse og styring er noen ganger hårfin. Ingen av sokneprestene ønsket selv å være styrende. Mange verbale ledeshandlinger er ifølge Mintzberg (2009) i grenselandet mellom kommunikasjon og styring/kontroll, og mellom mobilisering og styring. Effekten er i praksis den samme selv om man tolker årsaken som ledelse eller styring. Dette forholdet viser at styring kan utøves direkte eller indirekte. Sokneprestene utøver betydelig innflytelse som både kan forstås som mobilisering og indirekte styring. De framstår som velartikulerte, kunnskapsrike, besitter sosial kapital og får ofte gjennomslag i sine forslag. Her ligger et maktperspektiv som i alles interesse bør være erkjennbart framfor kamulert.

Makt, autoritet og mandat

For å komme til rette med soknepresten mellom styring og ledelse er det nødvendig å innføre ytterligere ett teoriperspektiv. Det viktige er innsyn i rommet hvor makt utøves, og åpenhet i forhold til maktutøvelse. Makt må gjøres etterprøvbart for å unngå konflikter. Ledere må vektlegge etterrettelighet. I kirken møtes ulike forståelser av makt og autoritet. I ideelle og religiøse organisasjoner ser man gjerne på ledelse som tjeneste (Jeavons 1994:211). Samtidig vil religiøse ledere ikke alltid erkjenne å utøve styring. Maktdimensjonen underkommuniseres. Både styring og ledelse handler om å utøve innflytelse, autoritet og makt, også for sokneprester. Styring kan innebære tvangsmakt, mens ledelse oftest har et element av normativ makt som avhenger av frivillig tilslutning. Særlig gjelder dette i trosbaserte organisasjoner, hvor grunnlaget for medlemmenes engasjement ifølge Etzioni (1964) er normativt: De er enige i og engasjert i formålet. Skal ledelsen motivere medlemmer til deltakelse, må et verdibasert engasjement stimuleres.

Mens makt kan påtvinges, forutsetter autoritet frivillig tilslutning. Max Weber oppgir tre idealtyper for autoritet eller legitim makt (Repstad 2003). 1. Legal-rasjonell autoritet har basis i lovverk og fornuft. Den gjenkjennes i tre former. Byråkratisk autoritet innebærer at legitimiteten

er nedfelt systemer i organisasjoner, som gjennom saksbehandling gir likebehandling. Profesjonell autoritet hviler på kunnskap og ekspertise, såkalt ekspertmakt. Demokratisk autoritet gir mulighet gjennom valg til representasjon. 2. Tradisjonell autoritet preges av kontinuitet og fortidig presedens. Kirken har et sterkt innslag av tradisjonell autoritet i kirken, særlig i presterollen (Hougnæs 2003). 3. Karismatisk autoritet handler om affektforhold til lederens person og er ifølge Weber "fremmed for alle regler". Dessuten må den enkelte opparbeide seg personlig legitimitet; for presten holder ikke lenger å oppgi yrkestittel. I den grad han framstår som et forbilde, har han referansemakt; andre gir ham status som rollemodell.

Legal-rasjonell autoritet står sterkere enn tradisjonell og karismatisk legitimitet i dagens samfunn, og det preger ifølge forskerne også kirken.¹⁰ Tendensen er at indirekte ledelse vil svekkes. Det innebærer at mandat til en lederrolle trenger tydelig forankring i lovverk, hvilket gir større formalisering av lederrollene og understreker behovet for begrepsutvikling innenfor kirkelig ledelse. Vi gjenfinner alle Webers idealtyper av autoritet i presterollen. Sokneprestenes mangfoldige kompetanse gjør at de særlig besitter ekspertmakt, og deres oppgaver som veileder og rollemodell forutsetter en type referansemakt, altså at andre ønsker å identifisere seg med dem (Repstad 2003).

I intervjuene er hovedinntrykket at jo mer formelle lederroller og tydeligere mandat prestene har, desto tryggere er rollebeskrivelsene. Prestene ga med stor selvsikkerhet innholdsrike skildringer av ledelsen av gudstjenestearbeidet. Jo mer uformelle lederroller prestene har, desto forsiktigere er de i omtalen av autoritet. Da betviles egen legitimitet. Dette betyr ikke sosial usikkerhet. Prestene viste høy sosial kompetanse. I stabssammenheng er rollene mindre avklart. Dette er samtidig arenaen for uformell ledelse, og personlig autoritet, egenskaper og relasjoner blir mer avgjørende.

Videre definerer sokneprestene administrasjon, et svært vesentlig element i styring, i motsetning til ledelse. Selv har de minimal tidsbruk på administrativt kontorarbeid, og ingen vil tilbake til den gamle embetspresten som gjorde

alt. Administrative funksjoner og forvaltning forstås grunnleggende som støttefunksjoner. Ingen av sokneprestene ga uttrykk for at daglig leder har et overordnet helhetsansvar utover administrasjon og ressursforvaltning. Sokneprestene ser ut til å verdsette frihet, selvstendighet og fleksibilitet i jobben med tilsvarende lite administrasjon. De ønsker flat struktur, og da har styring liten plass. For prestene vil i praksis flat struktur innebære lite struktur, eller skjult struktur. Ingen av sokneprestene ønsker heller aktiv styring fra prosten, men derimot omsorg, støtte og tildeling av ressurser og avlastning ved behov.

Lederrolle uten styring?

Alle fire sokneprestene kontrasterer dagens sokneprestrolle med gamle dagers sokneprest som eneste ansatt i menigheten og med monopol på styrings- og beslutningsmakt. En tradisjonsrik profesjon opplever nå fortidige soknepresters ledelse som belastende, og mener å ha utviklet en ny identitet. På tross av tjenstedifferensiering gir intervjupersonene uttrykk for at prestens kjerneoppgaver er intakte. Sokneprestene i studien gir uttrykk for tydelig ledelse av gudstjenester og kirkelige handlinger. Utover dette rår fleksibiliteten. Ledelse kan ikke skilles fra profesjonsrollen. Nettopp i kraft av å være ordinert prest utøver sokneprestene ledelse. Ledelse kan omdefineres, minimaliseres eller maksimaliseres, men lar seg ikke fjerne fra prestatjenesten. Det er utfordrende at store deler av soknepresters ledelse organisatorisk er uformell og indirekte forankret, unntatt i liturgiske posisjoner og i rådene.

Konkluderende viser analysen av intervjuaterialet at sokneprestene grunnleggende foretrekker ledelse – forstått som mobilisering – framfor styring. Slik tolker de egen praksis, og ledelsesidealene uttrykker det samme. Denne ledelsesforståelsen får implikasjoner og reiser problemstillinger. Hva slags lederrolle ønsker egentlig prestene selv? Sokneprestene mener å ivareta et helhetsansvar, men erkjenner ikke fullt ut at daglig leder egentlig utøver ledelse. Sokneprestene har et bilde av daglig leder, som inneholder administrasjon og styringsbasert ansvar. Et slikt ansvar later sokneprestene ikke

til å ønske for sin egen del. Deres ledelse identifiseres som mobilisering, handling, og til verdibevissthet og identitetsskaping. Men et reelt helhetsansvar kan ikke fungere uten styring. Sokneprestene må da leve med tvetydig og delt ledelse som i organisatorisk forstand er en indirekte form for ledelse. De har de facto lederroller, men synes ikke å ønske lederstilling siden den nødvendigvis medfører styring. Veiledning er mer formildende. Det forutsetter frivillighet og er ønsket av andre. Motsetningen er instruksjon. Sokneprestene viser en noe selektiv ledelsesforståelse med avgrensningen mot makt og styring. Lederrollene kan med fordel bli tydeligere for alle parter, særlig i forhold til daglig leder. Lederroller uten lederstilling innebærer usikkerhet, mens tydeligere mandat medfører mer styring og lederstilling. Hvilke type helhetlig ledelse er kirken tjent med?

V. Avslutning

Studien dokumenterer at sokneprestene i sine lederroller ivaretar sentrale funksjoner i lokalmenigheten, formelt og uformelt. Disse viktige funksjonene i organisasjonen krever særskilt kompetanse som få andre har. De fire sokneprestene er dyktige yrkesutøvere i velfungerende menigheter uten ledelsesvakuum. De utøver stor grad av ledelse og innflytelse, men uttrykker styringsvegving. Samtidig skjer en indirekte form for styring. Et samlet syn på ledelse og styring som positive redskap for bedre samhandling, målorientering og effektiv utnyttning av ressurser var lite til stede. Ledelse assosieres med makt, og styring oppfattes som overstyring og kontroll. Dette lite fruktbare utgangspunktet byr på utfordringer både i tematisering av maktperspektivet som uansett vil finnes, og dermed i forhold til avklaring av hvem som ivaretar hvilke ledelsesdimensjoner i lokalmenigheten.

Sokneprestene foretrekker det mer terapeutiske "veiledning". Et slikt syn får konsekvenser for en helhetlig ledelse i kirken på to måter: Avgrenser sokneprester *seg selv* mot styring, som alltid vil være én komponent ved ledelse, vil de neppe kunne ivareta en helhetlig ledelse. Avgrenser sokneprester *andre* fra ledelse, ved å si at medlemmer driver administrasjon og styring, er det manglende anerkjennelse av andres hel-

hetsansvar og en konfliktkime.

Ny kirkeordning bør konkretisere soknepresters lederroller i menigheten som ledelsesfelleskap. Den norske kirke har behov for sokneprester som utøver ledelse. Artikkelen har satt det særegne ved denne ledelsen i sammenheng med styring og ledelse. Ledelsesdimensjonen er integrert i presterollen og har integrerende funksjoner i menigheten. Som vi har sett, er dette tydeligst i prestenes formelle lederoppgaver som liturg og rådsarbeid. I det daglige utøver prestene ledelse gjennom mobilisering i relasjoner. Disse funnene kan bidra til å innholdsbestemme *pastoral ledelse*. Begrepet har stort potensial og bør oppdateres ut fra kirkelig praksis, samt finne sin egenart ved å bryne seg mot allmenne ledelses- og organisasjonsteorier. Denne artikkelen har identifisert og drøftet noen elementer på grunnlag av empiri. Det bør arbeides videre med å sette det upresise, men svært sentrale begrepet *pastoral ledelse* i forhold til makt og ledelsesdimensjoner i den kirkelige virkelighet. Kirkens flora av lederroller vil være tjent med distinksjonen mellom styring og ledelse. Vi trenger å tematisere og framsnakke både styring og ledelse i kirken, og i kirkelig praksis komme til rette med balansen mellom disse sentrale begrepene. Med tanke på kirkens identitet og oppdrag er det av stor betydning av presters ledelsesfunksjoner sikres rom og tydelig mandat for å ivareta basale funksjoner for kirken som trossamfunn.

Litteratur

- Almås, K. og Køhn, R. (1989). *Presterollen. En kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*. Trondheim: Tapir.
- Angell, O. H. (2010). *Leiarar og leiarrollar i den lokale kyrkja: Diakonen som leiar i kyrkjelyden*. Upublisert manuskript.
- Arnulf, J. K. (2012). *Hva er ledelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Askeland, H. (1998). *Ledere og lederroller. Om ledelse og lederroller i den lokale kirke*. KIFO Rapport nr. 7. Trondheim: Tapir.
- Askeland, H., Grimstad, F., Hougsnæs, M. H. og Lande, G. (2003). *Ledelse i kirken*. Oslo: Kirkens arbeidsgiverorganisasjon.
- Askeland, H. (2012). Menigheten som organisasjon og trossamfunn. Organisasjonsteoretiske grunnperspektiver og forståelsen av menighet i endring. I: E. Birkeedal, H. Hegstad og T. S. Lannem (red.). *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*. Oslo: IKO-forlaget, s 137–152.
- Askeland, H. (2012). Endringsledelse – muligheter og utfordringer for en kirke i endring. Lederroller, ledelse og kompetansebehov. I: E. Birkeedal, H. Hegstad, T. S. Lannem (red.). *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*. Oslo: IKO-forlaget, s 137–152.
- Birkeedal, E., Hegstad, H. & Lannem, T. S. (Red.). (2012). *Menighetsutvikling i folkekirken*. Oslo: IKO-forlaget.
- Byrkjeflot, H. (Red.). (1997). *Fra styring til ledelse*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Bäckström, A. (1996). *Kyrkligt ledarskap inför 2000-talet: Om prästens yrkesroll och religiöst ledarskap*. Uppsala. Svenska Kyrkans Forskningsråd.
- Christensen, T. m.fl. (2009). *Organisasjonsteori for offentlig sektor*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Carroll, J. (1991). *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*. Louisville: Westminster/Knox.
- Den norske kirkes presteforening. (2011). *Ledelse i folkekirken*. Oslo: Presteforeningen.
- Døving, C. A. og Thorbjørnsrud, B. (Red.). (2012): *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Flyvbjerg, B. (2009). *Samfundsvidenskab som virker: Hvorfor samfunnsforskningen fejler, og hvordan man får den til at lykkes igen*. København: Akademisk forlag.
- Grimstad, F. og Askeland, H. (1999). Den lokale kirkes styrmenn og – kvinner – sitter de ved roret? I: M.H. Hougsnæs (red.). *Kirken, lekfolket og presteskapet: kirkelig og kirkereformer i Den norske kirke ved tusenårsskiftet: festskrift til Frank Grimstads 50-årsdag 25. oktober 1999*. Oslo: Kirkens Arbeidsgiverorganisasjon, s 40–58.
- Gunnarson, K. L. (2009). *Prosten – prestenes leder. En undersøkelse av to prosters lederroller overfor prester, i lys av ny tjenesteordning for proster*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Hales, C. (1999). Why do Managers Do What They Do? Reconciling Evidence and Theory in Accounts of Managerial Work. *British Journal of Management*, (10), s 335–350.
- Hansen, T. S. (2007). *Prosten som leder. Undersøkelse av endringer som følge av ny tjenesteordning*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Hansen, T. S. (2010). *Prosten som leder. Undersøkelse av endringer som følge av ny tjenesteordning*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Hansson, P. (1996). *Kyrkoherdars arbetsvillkor*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd och författaren.
- Hansson, P. (2001). *Svenska kyrkans organisationskultur*. Stockholm: Verbum.
- Hernes, H. (2002). *Folket og hyrdene*. Oslo: Genesis forlag.
- Hougsnæs, M.H., Grimstad, F. og Askeland, H. (red.). (2003). *Ledelse i kirken*. Oslo: Kirkens arbeidsgiverorganisasjon.
- Huse, M. (1998). *Prosten. Ansvar, arbeidssituasjon og ledelse*. KIFO Rapport nr. 10. Trondheim: Tapir.
- Huse, M. (red.). (2000). *Prest og ledelse*. Oslo: Verbum.
- Høeg, I. M., og Gresaker, A.K. (2009). *Prest i Den norske kirke. En rapport om presters arbeidsforhold*. KIFO Rapport 5. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.
- Jacobsen, I. J. og Thorsvik, J. (2007). *Hvordan organisasjoner fungerer*. 2. utg. Bergen: Forlaget Vigmostad & Bjørke AS.
- Jeavons, T. H. (1994). *When the Bottom Line is Faithfulness. Management of Christian Service Organizations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Johannessen, M. Ø. (2003). *Ledelse i kirken: En redegjørelse og vurdering av Jackson Carroll: As one with authority, reflective leadership in ministry, med basis i teologisk antropologi*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Kirkerådet. (1987). *Embete og råd. Hvem skal bestemme hva – og hvorfor?* Oslo: Kirkerådet.
- Kirkerådet (2011). *Håndbok for menighetsråd og kirkelig felles-*

- råd. *Handbok for sokneråd og kyrkjeleg fellesråd*. 2011–2015. Oslo: Kirkerådet.
- Kotter, J. P. (1982). *The General Managers*. New York: Free Press.
- Kotter, J. P. (1999). *John P. Kotter on What Leaders Really Do*. Harvard: A Harvard Business Review Book.
- Krogh, A. H. (2010). *Det som ikke skjer lokalt, skjer ikke. Om ledelse og lederroller på lokalplanet i Den norske kirke*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Kuhne, G. W. og Donaldson, J. F. (1995). *Balancing Ministry and Management: An Exploratory study of pastoral work activities*. I: *Review of Religious Research*, 37 (2). USA: Religious Research Association, Inc., s 147–163.
- Kvarme, O. C. (2004). Ordineret til ledelse. Ordinasjonsliturgien som ledelsesdokument. I: *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 21 (2), s 3–13.
- Ladegård, G. og Vabo, G.I. (Red.). (2010). *Ledelse og styring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Ladegård, G. og Vabo, G.I. (2011). *Ledelse, styring og verdier*. I: *Magma*, 1/2011, s 23–34.
- Lov om Den norske kirke av 7. juli 1996.
- Løfsgård, A. (2007). *Ledelse av prestetjenesten på prostiplan. Hvilke kjennetegn og forventninger knytter proster og prester til prostetjenesten ved overgang til de nye tjenesteordningene? En intervjuundersøkelse blant 4 proster og 16 prester i Hamar bispedømme*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Marthinussen, W. (1984). *Sosiologisk analyse. En innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nordeide, A. H., Skogstad, A., Einarsen, S. (2008). *Jeg er jo ikke Jesus, heller! Arbeidsmiljø og utbrenthet blant norske prester*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Mintzberg, H. (1994). *Rounding out the Manager's job*. I: *Sloan management review/fall*, s 11–26.
- Mintzberg, H. (2009). *Managing*. U.K.: Prentice Hall.
- Noordegraff M. og Stewart R. (2000) Managerial behaviour research in private and public sectors: Distinctiveness, disputes and directions. *Journal of Management Studies* 37(2): 427–443.
- Repstad, P. (2001). *Dype stille, sterke milde. Perspektiver på religiøs makt*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Røvik, K.A. (2007). *Trender og translasjoner. Ideer som former det 21. århundrets organisasjon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sandtorp, B. (2011). *Hvordan utøves pastoryrket i baptistmenigheter? – Et intervju- og observasjonsstudium*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Saxegaard, F. (2009). *Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder: En modell for sokneprestens lederskap i folkekirken*. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 26 (2), s 17–28.
- Selznick, P. (1997 [1957]). *Lederskap*. Oslo: Tano Aschehoug AS.
- Sirris, S. (2013). *Pastoral ledelse i praksis. En empirisk undersøkelse av forholdet mellom soknepresters utøvelse av ledelse og forståelse av egne lederroller*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner: En teologi for menighetsoppbygging*. Oslo: Verbum forlag.
- Skjevesland, O. (1998). *Morgendagens menighet. Ledelse og livsform*. Oslo: Verbum forlag.
- Strand, T. (2010). *Ledelse, organisasjon og kultur*. 2. utg. Bergen: Fagbokforlaget.
- Stuart, R. (1967). *Managers and their Jobs*. London: Macmillan.
- Stålhammar, B. (1997). *Some reflections concerning the vicar as a leader of three organisations in one*. *Tro & Tanke*, (6), s 204–217.
- Stålhammar, B. (1996). *Kyrkoherde – en (o)möjlig uppgift*. Stockholm: Verbum.
- Stålhammar, B. (2002). *Kyrkoherdens ledningsvillkor*. Stockholm: Verbum.
- Tjenesteordning for menighetsprester Online: <http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldeles?doc=/sf/sf/sf-19901019-4983.html>.
- Tengblad, S. (2012). *The Work of Managers. Towards av practice theory of management*. Oxford: Oxford University Press.
- Yukl, G. (2006). *Leadership in Organisations* (6. utgave). Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Aadland, E. (1994). *Ledelse i menighet. Rapport fra et forsøks- og utviklingsprosjekt*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole-senter.

Noter

- Artikkelen bygger på min masteroppgave i verdibasert ledelse, en observasjons- og intervjuundersøkelse av fire sokneprester som ledere (2013). Målet med denne empiriske studien var å dokumentere særpreget ved sokneprestens ledelse i den praktiske arbeidshverdag.
- Byrkjeflot 1997, Ladegård og Vabo 2010.
- Skjevesland 1998 og 2003, Hernes 2002, Kvarme 2004, Saxegaard 2009, Presteforeningen 2011.
- I Norden er det forsket relativt lite på kirkelig ledelse (Angell 2010). Hovedverker i Sverige er Bäckström (1996), Hansson (1996 og 2001), Stålhammar (1996, 1997 og 2002). I Norge: Skjørshammer og Aadland (1991), Aadland (1994), Askeland (1998), Huse (2000), Askeland, Grimstad, Hougsnaes og Lande (2003), og Johannessen (2003). Tross forholdsvis mye forskning på prester finnes oppsiktsvekkende lite om presters utøvelse av ledelse. Empiriske studier har snarere vært relatert til arbeidsmiljø framfor ledelse, gjerne som kvantitative spørreundersøkelser (Nordeide, Skogstad og Einarsen 2008, Høegh og Gresaker 2009, Lau 2012). Det ble foretatt flere undersøkelser i kjølvannet av ny kirkelov. For eksempel utkom artikkelsamlingen *Prest og ledelse* (2000) redigert av Morten Huse. I svensk kontekst har Per Hansson undersøkt kyrkoherders arbeidsvilkår (1996). *Presterollen* fra 1989 (Almås og Køhn) og Harald Askeland har i undersøkelsen av ledelse og lederroller i lokalkirken (1998) interessante funn. Flere undersøkelser omhandler innføringen av ny tjenesteordning for proster og deres tydelige lederstilling på mellomledernivå (Hansen 1999, Løfsgård 2007, Gunnarson 2009, Hansen 2010 og Krogh 2010). Forskningen, som teoretisk og metodisk likner min studie, er en undersøkelse av amerikanske pastorer gjort av Kuhne og Donaldson (1995). Den gir et visst sammenligningsgrunnlag. I Norge kjenner jeg til én masteroppgave (Sandtorp 2011) som bygger på Kuhne og Donaldson.
- Eksempelvis kan åndelig ledelse beskrives som identitetsutvikling og verdibevisthet. Hansson (1996:29) skjelnar mellom transcendent ledelse som er ideologisk og teologisk, og immanent ledelse som fungerer organisatorisk overfor aktører.
- Med denne profilen står prosjektet ledelsesfaglig i tradisjonen "executive or managerial behaviour", også kalt "managerial work behaviour" (MWB) (Tengblad 2012). Denne forskningstradisjonen strekker seg tilbake til Sune Carlson sine arbeider i Sverige på 1950-tallet, og ble videreført av Rosemary Stuart (1967), Henry Mintzberg (1970), John Kotter (1982 og 1999) og Noordegraff og Stuart (2000). Arbeidene som utforsker ledelse i praksis kan kalles analyser på mikronivå, ettersom de er observasjonsstudier av individuelle ledere og deres lederatferd

- (Askeland 2012:168). Denne empiriske retningen er i opposisjon til mer rasjonalistiske tilnæringer innenfor ledelsesfaget.
- 7 Strategiske forventninger er uformelle og normative, rettes fra omgivelsene og består av andres meninger om hvordan en rolle bør ivaretas. Konstituerende forventninger beskriver forventningene som gjør rollen til det den er. Grunnlaget er formelt med regelverk og institusjonelle rammer som stillingsinstruks, tjenesteordning og utlysningstekst som regulerer og identifiserer yrkesrollen (Strand 2010).
- 8 Styrmannen, *kybernetes*, sto ved roret. På latin er ordet *gubernatio* som i engelsk *government* og *gouvernor*. Termen har gitt navn til kybernetikk, styringsvitenskap. Begrepet oftest brukt som referanseramme innenfor moderne datavitenskap og beskriver styring og regulering i maskiner. Styring er dermed noe som er programmert og fastlagt på forhånd som premissgivende retningslinjer (Strand 2010:15, Askeland 2012:121).
- 10 Se Carroll (1991), Repstad (2003) og Døving og Thorbjørnsrud (2012).

Sammendrag

Artikkelen baserer seg på en empirisk intervjustudie av fire soknepresters ledelsesforståelse. Funnene drøftes i lys av skillet mellom styring og ledelse i lederens praksis og settes i forhold til makt og legitimitet. Ledelsesdimensjonen forstås som integrert i presterollen og har viktige integrerende funksjoner i lokalmenigheten både formelt og uformelt. Utvalget utøver ledelse med stor naturlighet, men er påfallende varsomme i omtalen av egen ledelse. Sokneprestene fremhever det kollektive ved ledelse og understreker veiledningsaspektet ved egen ledelse. Sokneprestene foretrekker ledelse forstått som mobilisering framfor styring. Slik tolker de egen praksis, og ledelsesidealene uttrykker det samme. De avgrenser seg mot styringsroller og administrasjon, men utøver likevel betydelig innflytelse. Artikkelen påpeker behovet for videre utforskning av pastoral ledelse og tydeliggjøring av mandatet for presters lederroller.

Gudsteneste mellom heilag handling og myndiggjering av menigheten



KJETIL AANO, PROST I TUNGENES PROSTI

kjetil.aano@randaberg.kommune.no

Reform og forventningar. Heng dei saman?¹

Kva er ei gudsteneste? Kva feirar vi når vi kjem saman for å feira? Kvifor må vi koma saman? Kva med alle dei som burde koma, men ikkje gjer det? Og kva må til for at det vi arrangerer, skal vera ei gudsteneste?

Bakgrunnen for desse refleksjonane er gudstenestereforma som Den norske kyrkja har gjennomført – og på mange måtar enno står midt oppe i. Reforma er innført. Men arbeidet med gudstenesta må ikkje slutta der.

Det var eit ambisiøst og omfattande reformarbeid som blei innført første søndag i advent 2012. Eg trur det var eit viktig og nødvendig arbeid. – For det første fordi kyrkja til alle tider må arbeida med korleis vi feirar gudsteneste. For det andre fordi gudstenesta si form ikkje er og ikkje kan vera upåverka av miljø, kultur, samtid, språk og stad.

Men samtidig står denne reforma i fare for å bli prega av ein viss ubalanse, eller eit gap. Dette kan uttrykkast på mange måtar: Eit gap mellom dei store orda om reform og fornying og det som mange stader blei ei relativt lita eller avgrensa justering av det som var kjent – mellom storstilte forventningar om ein gudsteneste som skulle appellera breiare og føra kyrkja

nærare folks kvardag og gi rom for stor variasjon, og den relativt byråkratiske handsaminga som dei meir eller mindre spreke reformutkasta blei møtt med – mellom eit sterkt ønske om både å halda fast på ein felles basis, ei felles feiringsform, ein *ordo*,² samtidig som ein tillot lokal kontekstualisering – og det som blei resultatet: at gudsteneste blei ulikt utforma og feira på ulike stader, og gapet mellom dei høgstemte forventningane hos oss fagfolk (prestar, musikarar og andre med heil- eller delansvar for liturgisk tradisjon) som såg dette i liturgihistorisk perspektiv, og brukarane sine enkle ønske om ei gudsteneste som både er gjenkjenneleg, men likevel ny, som ikkje er kjedeleg, og som svingar utan å bli platt, som kommuniserer og snakkar til hovud og hjarte slik at det treffer menneske der dei er, og ikkje der vi skulle ønska dei var.

Eg trur og håpar at det går an å bridga dette gapet. Men det kan bare skje dersom vi erkjenner at det – rett nok i varierende form og med ulike breidde – er der, og at vi erkjenner at vi ikkje er ferdige med reforma. Ho held fram både ved at vi arbeider vidare med å gå lengre der det trengst, og ved at vi viser vilje til å reversera der det trengst – men aller mest ved at vi gjer dette samtidig som vi stadig reflekterer vidare omkring kva det er vi gjer når vi feirar

gudsteneste. Det som er skrive her, er eit uttrykk for mitt ønske om å vera med på den refleksjonen.

Vi treng ein god, grundig, kommunikativ og målretta refleksjonsprosess i heile vår kyrkje. Dette må skje sentralt, på bispedømerådsniva, men òg på soknenivå, på stabs- og menighetsnivå. Målet må vera at vi saman fordjupar oss i kva det er å feira gudsteneste, at det skjer ei samsnacking mellom dei ulike aktørane som har eigarskap til kvar sine deler av det breie spekteret av aktivitetar som kyrkja utfører, om kva som gjer at gudstenestefeiring er ei sentral hending i kyrkjas års-, månads- og vekesyklus – og om kva det er som skal til for at det vi feirar, faktisk er ei gudsteneste.

Reformstim

Den norske kyrkja er for tida midt i ein reformstim. Endringar skjer på mange ulike felt, og dei skjer omtrent samtidig og parallelt. Dei to mest synlege er det som dreier seg om tilhøvet mellom stat og kyrkje, og det som dreier seg om liturgiske reformer, altså utforminga av gudstenesta. I tillegg har vi nettopp fått ei ny salmebok.³ Ei ny bibelomsetjing kom for eit par år sidan, samtidig på nynorsk og bokmål, og førte til ei bibelinteresse som ein neppe hadde heilt sett føre seg.⁴ Omsetjinga har ført til at folks forståing for Bibelen som basisdokument for kultur, litteratur og samfunn er styrkt og fornya.⁵ Ein plan for trusopplæring er ein i full gang med å gjennomføra, med styrking av mannskap i alle bispedøme, og med tilsvarande arbeid i gang i fleirtalet av landets kyrkjelydar og sokn.⁶

I tillegg skjer det - både som ein konsekvens av underliggende endringar knyta til kyrkjas formelle posisjon i samfunnet, og som mange av desse endringane er ein refleks av, og som ein føresetnad for mange av dei større endringane som vi er midt oppe i – ei ny forståing av kyrkja, der det blir lagt meir vekt på det dynamiske i kyrkjas vesen og veremåte.⁷ Kyrkjemøtet har hatt fleire tunge teologiske saker som har profilert kyrkjas identitet.⁸

Religionens plass

To andre prosessar har vore med på å setja kyrkje i fokus på ein tydelegare måte dei siste åra: Det eine er ei veksende forståing for kyrkja som kulturberar og kulturformidlar.⁹ Dette skjer ikkje utan samanheng med ei global oppvakning for religionens plass i samfunnet generelt. Vi lever i ei tid der religion får ein stadig sterkare posisjon som aktør, både i konflikt-skaping og i konfliktløsning.¹⁰ I Noreg er dette særleg komme til uttrykk på to måtar. Først gjennom ei auka erkjenning av at religion faktisk spelar ei rolle også her hos oss. Det andre elementet som har styrkt dette, er den globale interessa som har vakse fram for koplinga mellom religion generelt og kristendom spesielt, og utvikling og utviklingsarbeid. Her har både misjonsorganisasjonar, diakonale aktørar og samarbeidsorganisasjonen Digni vore ein pådrivar for å få denne debatten i gang. Det har lukkast, og gjennom ein kronikk i Aftenposten signaliserte dåverande utviklingsminister Erik Solheim at dette ville han ta opp. Det er også skjedd, både gjennom mediaoppslag og gjennom egne prosjekt der det blir ført samtalar om religionens plass i utviklingsarbeidet.¹¹

Også hendingane 22. juli 2011 synleggjorde kva samfunnsmessig rolle kyrkja faktisk spelar ved å vera nettopp kyrkje. Medvitet om to ting har prega den indrekyrkjelege samtalen i etterkant: for det første at stilt overfor krise og sorg, nød og lidning er kyrkjas svar å visa omsorg.¹² Og det andre er at også i møte med lidning og død er kyrkjas svar at vi gjer det vi som kyrkje alltid gjer: Vi vender oss til vår Herre; vi held gudsteneste, og vi forrettar gravferd; vi kjem saman for å sørgje og for å ropa, og for å uttrykka fortvilning og for å formidla håp midt i lidning. Med andre ord: Kyrkja feirar (Sjølv om det i dette perspektivet lett kan bi eit misforståeleg ord, er det eit rett ord) gudsteneste.

Gudstenestereforma

Alt dette ligg der i bakhovudet når vi med våre ulike roller som kyrkjemedlemmer i halvanna til to år har levd med ei gudsteneste der *vår* mening og *vår* involvering blir viktigare enn før.

Reforma var styrt av honnørorda fleksibilitet, stadeigengjering og involvering. Og dette er

ord som langt på veg har prega arbeidet med å omsetja dei sentralt vedtekte ordningane og retningslinjene i lokale handlingar og gudsteneutformingar.

Den største endringa som dette medfører, er ein direkte refleks av impulsar frå særleg engelsk kyrkjedebatt. Det var eit premiss at gudstenesta i Den norske kyrkja skulle få eit mangfald ulike uttrykk, og at desse er det kvar kyrkjelyd – kvart sokn – sitt ansvar å finna fram til og å uforma. Gjennom dette har Den norske kyrkja faktisk tatt eit viktig steg i å internalisere ein del av det som var hovudpoenget i den misjonale reforma av Church of England, slik ho kom til uttrykk i arbeidet som førte til rapporten *Mission Shaped Church* (2004).¹³ Den første encyklikaen frå pave Frans handlar om kyrkjas misjonale vesen, og heile teksten ber preg av det same: Her er det rom for mangfald:

“I dream of a ‘missionary option’, that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church’s customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channeled for the evangelization of today’s world rather than for her self-preservation.”¹⁴

Reforma sitt ønske om fleksibilitet og lokal utforming er med andre ord ikkje eit særnorsk eller særluthersk fenomen. Som premiss for arbeidet har dette vore både viktig og konstruktivt, og slik har det fungert i den delen av kyrkjerøyndommen der eg arbeider i til dagleg (Tungenes prosti i Stavanger bispedøme). Men arbeidet må halda fram. Og noen spørsmål blir viktigare. Vi blir utfordra, både som spesialistar og som vanlege kyrkjelydsmedlemmer, til å tenka gjennom kva ei gudsteneste er, kvifor vi skal feira ei gudsteneste, og korleis ei slik feiring ser ut. Mitt håp er at vi i den andre enden vil komma ut med eit sterkare medvit om kvifor, kva og korleis enn det som er tilfellet i dag.

Kva er det vi feirar når vi feirar gudsteneste?

Arbeidet med å utforma vår grunnordning skjedd i tråd med ei rekke verdiar som vi fekk med oss, og vi blei kursa i arbeidet med korleis gå fram. Kursa var godt førebudde; det var gjenomtenkt og inspirerende.

Etter prosessen sit eg likevel med ei underleg kjensle av at det er noko som er underkommunisert. I prosessen dukka fleire gonger ein litt uhøgtideleg assosiasjon opp. I musikalen *Spelemannen på taket*¹⁵ er det ei strålende scene der den fromme vismannen Tevje får det for seg at han vil gå bak det ytre, ordningsmessige og finna kjernen i tilhøvet til si kone. Og på ekte og litt banalt hollywoodsk vis syng han:

- Do you love me? – Og ho svarer:
- Tullar du? Her har eg stelt for deg i 35 år; her har eg gitt deg barn og halde hus, har vist deg omsorg og gjort heimen fin og vakker, vore presentabel og gjort deg presentabel. – Og han svarer.
- Jo, alt det er ok, eg ser det, men ”do you love me”?

Eg har litt av den same kjensla i møte med den formidable oppgåva vi har tatt på oss med å reformera gudstenesta i vår kyrkje. Vi har fått verdiar reforma bygger på; vi har fått klare pålegg om kva som skal gjerast i løpet av ei gudsteneste; vi har fått eit opplegg med ein klar ordo; vi har i det heile fått masse materiale å fylla den med, men kva er det vi skal fylla? Kva er det vi feirar når vi feirar gudsteneste? Kva er ei gudsteneste?

Gudsteneste som imaginasjon

Det materialet vi har fått, gir oss mange svar og svar på mange utfordringar. Men eg stiller spørsmålet likevel – av to grunnar. Det første er at det er viktige avvegingar vi heile tida må gjera i høve til den lokale grunnordninga. Og det andre: Dette – spørsmålet om kva ei gudsteneste er, og kva vi vil med den – er noko vi som lagar gudsteneste, ikkje kan la ligga; vi blir aldri ferdige med det, og vi må kontinuerleg arbeida med det saman med våre kyrkjelydar og våre stabar. Vi må gi svar på bakgrunn av vår lange historie og tradisjon. Men vi må alltid hugsa at tradisjon er ein god tenar, men ein dårleg herre.¹⁶ For vi lagar ikkje gudsteneste for tradisjonens skuld, og heller ikkje for dei som gjekk før oss, men for dei som kjem etter oss. Derfor må vi søka svar og laga ordningar som kviler på fortida, men som er gyldige og forstålege for neste generasjon. For det er med gudstenestearbeid som det er med utviklingsarbeid: Det

kommande året er alltid det viktigaste.¹⁷

Gudstenestematerialet vi har fått framlagt, bygger på tre omgrep: Heilag stad, heilag tid, heilag handling. Dette er gode og rette utgangspunkt, og dei hjelper oss til å skjønna kva ei gudsteneste grunnleggjande sett er. Det er – for å seia det litt folkeleg – ei konkretisering av Peters første brev si skildring av å vera gudsfolk: Det er dette folket i møte med sin konge.¹⁸

Gudstenesta er eit kryssingspunkt; det er staden der menneske som trur, møter kvarandre, og der Gud kjem oss i møte. Det skjer til bestemte tider, for Gud er ordens Gud; derfor er det også *tidspunktet* der menneske møter Gud – fordi Gud kjem oss i møte. Og det vi gjer når vi slik kjem saman på bestemte tider og særlege stader, pregar *handlingane* vi utfører. Det er eit møtepunkt mellom Gud og menneske; her skjer eit møte mellom himmel og jord. Her skjer handlingar som tar oss ut av tida og koplar oss på Guds tid. Her blir tidsaksen broten.¹⁹ Og samtidig er gudsteneste kvardagslege ord og handlingar, førebudde av ein prest og ein stab og ein komité, bygd på tradisjon som går 2000 år tilbake, forma av møte med samtida – som også er ein bestemt stad – overleverte som ei rekke ulike val og alternativ og med mål å peika framover, mot dagen i dag og i morgon.

Gudstenesta skal teikna eit bilete for oss av Gud, eit imago (eller image som det heiter på engelsk), og det skal visa oss at vårt mål er å spegla han, for vi er skapte i hans bilete. Og gudstenesta blir til ved at vi – dei involverte – lar Guds bilete, slik vi har lært det å kjenna, samhandla med vår identitet som gudskapte og gudsborn, til å bruka vår imaginasjon slik at andre kan sjå og oppleve det gudsmøtet vi søker å leggja til rette for. Gudsteneste er eit møte som skjer på eit anna plan, fordi Gud har sagt at slik er det – vår oppgåve er å bruka vår imaginasjon til å framstilla det slik at møtet skjer her, nå og gjennom våre handlingar.

Teologisk preik og opplevd røyndom

Teologisk refleksjon må følgjast av den meir praktiske jobben som skal gjerast med å setja saman ledd, velja bønner, finna salmar, song og musikk, laga og framføra(!) preike, og å førebu heilag bad og heilag måltid. Alt dette er sakra-

mentalt; alt er eit uttrykk for at den uendelege Gud møter oss gjennom det endelege, gjennom ord, musikk, handlingar og element som vatn, brød og vin.

Men mellom desse to nivåa – den teologiske refleksjonen og det praktiske førebuingarbeidet – er det eit gap. I vårt gudstenestearbeid må vi vakta oss så det ikkje blir for stort. Vi må ”mind the gap” – og søka å finna forståingsmodellar som ikkje bare seier kva kjærleik er, for å gripa tilbake til Tevje sin song, men som bind kjærleiken – eller gudstenesta – saman med det praktiske kvardagslivet. Med andre ord: det må vera samanheng mellom det vi tenker og seier ei gudsteneste i teologisk forstand er – det vi trur *skjer* der, og det vi *ønskjer* skal *erfarast* under kvar gudsteneste – og dei praktiske vala vi kvar gong må foreta i vårt gudstenestearbeid.²⁰

Mellom ”messe” og myndiggjering

Det første eg vil peika på, er behovet for å balansera mellom gudsteneste som eigenverdi, og kva verknad vi forventar den har. Det blir fort for stor avstand mellom teologiens ord om kva ei gudsteneste er, og korleis ho skal fungera, og forsamlinga si oppleving av kva som skjer. Det blir fort eit gap mellom dei store orda, som, dersom dei var eintydig sanne, burde få folk til å strøyma til kyrkja, og vår kyrkjelege kvardag. Når dette gapet blir for stort, kan det truga vår truverd.

Der to eller tre...

Like fullt er det også sant at ei gudsteneste er gudsteneste uavhengig av frammøte og popularitet. Det at Gud kjem oss i møte, er utafør menneskeleg kontroll og på eit utal ulike måtar, men likevel skjer det gjennom konkrete handlingar, på bestemte stader og særlege tider. Det er kjernen i vår gudstenesteforståing.²¹

Gudsteneste er gudsteneste uavhengig av kor mange som møter fram, og uavhengig av kor dyktig forrettande liturg og medliturgs måtte vera – og det same gjeld andre medverkande. Og gudsteneste er det uavhengig av korleis menigheten opplever det. Vi feirar gudsteneste fordi vi trur at Gud der kjem oss i møte. Vi – som mange av våre søsterkyrkjer i Europa – har gjennom mange år erfart synkende oppslutning

om gudstenestefeiringa. Kyrkjegang saman med andre blir opplevd mindre nødvendig enn før. Like fullt held vi fram med feira gudsteneste, fordi vi feirar Guds nærvær i eige liv og i vår verd – og hans kjærleik til oss og alt det skapte. Vi kan ikkje måla gudstenesta aleine ut frå kor mange som kjem. Gudsteneste er meir enn ein skole – meir enn ei opplæring i kristen tru. Den har eigenverdi. Det er Guds folk gjennom sine representantar som feirar gudsnærveret midt i denne verdas mørke, midt i motgang – eller for den saks skuld midt i medgang eller midt i dette vakre skaparverkets lys.

Møte, mat og mål

Men dette perspektivet må ikkje reindyrkast. For vi feirar ikkje gudsteneste for Gud åleine – vi feirar også messe for menighet og medmenneske. Vi må ikkje falla i den grøfta at vi framstiller det som om gudstenesta er eit gudsmøte der folket meir eller mindre kan vera fråverande.

Gudsteneste er folkets møte med Gud. Derfor kan og må eigenverdien balanserast med gudstenestas føremål og verknad. Det er ikkje bare legitimt; det er faktisk avgjerande at vi også stiller spørsmål om kva vi vil gudstenesta skal føra til for Guds folk på kvar plass og til kvar tid, om kva verknad den skal ha. Gudsteneste er også ein reiskap som set gudsfolket i stand til å leva, som Gud brukar til å myndiggjera oss til møtet med livet, kyrkja og kvardagen.

Dert inneber konkret: Gudstenesta er i vår lutherske og norske tradisjon både "messe" og myndiggjering, og har både eigenverdi og verknad. I vårt planleggingsarbeid med gudstenesta må vi vita kva vi vil med den. Vi vil feira Guds nådige nærvær. Men vi vil alltid noe meir. Derfor må vi både i vårt planleggingsarbeid og i vår gjennomføring av feiringa arbeida med for å overvinna gapet mellom gudstenesta sitt vesen og gudstenesta sin verknad. Dei er ikkje motsetningar, snarare to sider av same teologiske sak.

I vår kyrkjes sjølvpresentasjon er det fire honnørord. Dei kan med stort frimod knytast til kvar einaste gudstenestefeiring.

Gudsteneste som vedkjenning

Gudstenesta er Guds nærver her hos oss – og det er vårt vedkjennande svar til Gud som kjem oss i møte. Det er ei vedkjenning med to sider: Det eine er lovsongen og klagesangen: Vi kjem til Gud, vår skapar, frelsar og trøystar med det som er oss, med det vi ber med oss, og det vi har på hjarta. Begge deler høyrer heime i vår tradisjon.

Men det har også ei innhaldsmessig side. Gudsteneste er vår stadfesting av at vi trur – og av kva vi trur på. Det stadfestar vi gjennom det vi les, det vi syng, det vi gjer, og det vi høyrer. Olav Fykse Tveit sitt foredrag å kyrkjemøtet i 2004 heldt på ein framifrå måte fram nettopp denne sida ved det å vera kyrkje. Gudstenesta uttrykker det å vera kyrkje. Der lever vi gudstrua gjennom vår felles stadfesting av biletet av den sanne Gud, slik han har vist oss det – ved at vi ved vår imaginasjon gir uttrykk for det på nye måtar, i tråd med tradisjon og lære.

Gudsteneste som diakonal handling

Kyrkja er eit inkluderande fellesskap fordi vi som kyrkje er kalla til å spegla Gud, og det vi veit om Gud, kan seiast i ordet "hospitality". Gudstenesta er ein refleks av den Gud vi får eit bilete av i forteljinga om den barmhjertige samaritanen. Våre gudstenester er diakonale prosessar. Vi blir alle tatt i mot, tatt hand om, møtt og mata; derfor har diakonane også ei rolle å spela i kvar gudsteneste.

Gudsteneste som misjonar stadfesting

Kvar gudsteneste er ei misjonar hending – og minner oss om den grunnleggande sanninga at presten først og fremst er misjonær. Gudstenesta er misjonar i dobbel forstand: Den *samlar*. Den er eit bilete på tempelet som er bygd på Guds heilage fjell; den er meint som lyset som skin og tiltrekker seg alt som kan gå og krypa – for der er det vakkert, varmt og sant. Derfor har gudstenestas utforming også misjonarale dimensjonar: Det skal vera kvalitet; det skal vera tiltrekkande – dit skal alle folkeslag strøyma! Og samtidig er det "synagogos" – folkemøte der menneske samlar seg for å læra nytt, for å høyra og for å feira det dei har høyrte.

Den andre sida av gudstenestas misjonarale

karakter er at den *sender*. Menneske skal ikkje bli der. Vi skal ut i verda og leva eit liv i tru og etterfølging. Gudstenesta skal stadfesta vår identitet som skapte i Guds bilete, og senda oss ut i verda for å la biletet lysa gjennom det vi er, og det vi gjer. Det er vår etterfølging; det er vår sending – vår imaginasjon.²²

Poenget her er at når vi planlegg og førebur gudsteneste, må messedimensjonen – gudsmøtet som har verdi uavhengig av kven som kjem, og kor vellukka det ytre sett er – alltid balanserast med gjennomtenkte handlingar som uttrykkar kva det er vi ønskjer med akkurat denne søndagens gudsteneste. I det arbeidet kan vi ikkje velja mellom dei fire ulike dimensjonane. Dei er der alltid og må alltid vera der.

Nokre pedagogiske poeng

Gudsteneste og dramaturgi

Den reforma vi har innført, har som føresetnad at det normalt er same rekkefølge mellom dei ulike ledda i ei gudsteneste. Det skal vera felles ordo. Dette er grunnlagt ved å peika på at dette eit stykke på veg er felleskristen tradisjon, og at ein også i Noreg ønskjer ei gjenkjenneleg gudstenestefeiring.²³ Men òg fordi det under dette ligg uuttalte referanserammer, dramaturgiske førestillingar som denne ordoen stadfester. I den delen av landet der eg arbeider, har dette ført til ein diskusjon om nettopp ordoen i gudstenestefeiringa.²⁴

Uavhengig av den diskusjonen må vi auka forståinga for gudstenestas dramaturgiske struktur og poeng, skal vi makta å skapa og framelska gudstenestetruskap. Gudsmøtet skjer ikkje bare i lause lufta. Det speglar modellar og peikar på bilete og referansar som nokon har i hovudet, og som lever og skaper avstand eller nærleik. Utfordringa er at mange av dei som skal feira gudsteneste, ikkje lenger har slike referanserammer i hovudet. Det gjev arbeidet med utforming av gudsteneste lokalt ein ekstra dimensjon.

Her vil eg kort peika på tre tolkingselement til gudstenestas dramaturgi, som kan hjelpa oss i arbeidet med å skapa relevante – eller involverande og stadeigne – feiringar.

Gudsteneste som ei rekapitulering av menneskelivet: Gudsteneste kan tolkast som ei for-

tetta forteljing om menneskelivet. Inngangen er ei stadfesting av kven vi er skapt til å høyra til. Syndevedkjenninga representerer brotet – og vegen tilbake. Ord, song og bøn nærer oss, slik at vi til slutt blir sende ut i verda for å tena vår neste og vår Gud.

Gudsteneste som rekapitulering av Jesu liv: Dette kjem klårast fram når vi ser gudstenesta i eit kyrkjeårsperspektiv: I løpet av året blir heile livsløpet rekapitulert. Men også kvar veke er ei vandring gjennom Jesu liv, kort oppsummert i gudstenesta der vi startar med dåp før vi får undervising, og endar med samlinga rundt påsken og Jesu offer for oss, og blir sende ut på same måten som Jesus sende disiplane etter at han oppsto.

Gudsteneste som møte med Gud, vår Far. Ei gudsteneste kan og tolkast i lys av familiedagen hos pater – eller endå meir – mater familias. Her kjem heile storfamilien saman for å møtast i glede og smerte; her skjer informasjonsutveksling og samtale; her blir det gitt formaning og trøyst; her blir vi metta av eit vel førebudd og nærande måltid, og ikkje minst: Her blir vi sende heim igjen til kvardagen med velsigning og alle gode ønske.

Retorisk medvit:

gudsteneste som kommunikasjon

Det teologiske poenget at i kvar gudsteneste skjer eit møte med den treeine Gud, og at dette møte har eigenverdi og skal ha ein myndiggjerande verknad på gudstenestefeirande forsamling og heile menigheten, reiser spørsmålet om korleis gudstenesta kommuniserer. Den reforma vi nyleg har gjennomført, har som både uttalt og uuttalt premiss at gudstenesta ikkje kommuniserer godt nok. Elles var endring unødvendig. Derfor er det viktig å tenka retoriske poeng og kommunikasjon i det daglege gudstenestearbeidet. Det gjeld både heilskapen og dei einskilde ledda.

Retorikarane visste at ord og kommunikasjon påverkar menneske, og det gjer det best når heile mennesket blir tatt på alvor. Enkelt sagt må derfor arbeidet med ei gudsteneste alltid ha minst tre mål: Ein må tala til *hovudet* slik at menneske skal skjønna meir, få betre innsikt og sjå samanhengar. Ein må røra ved *hjartet* slik at

kjenslene blir involvert. Involvering utan kjensler er uråd, og kjenslene er ein minst like viktig kjelde til forståing og ein like høgverdig del av mennesket som intellektet.²⁵ Og målet for begge delar må vera å påverka *hender og føter*²⁶ slik at gudstenesta gjennom hovud og hjarte myndiggjer oss til *handling*, i livet, i Guds verd og i kvardagen.

Strategiske val av liturgiske og dramaturgiske grep

Når dei dramaturgiske elementa fjernar seg frå det dei refererer til, misser messa meining. Det gjer det viktig å heile tida vega kva verkemiddel vi ønskjer å føra vidare – og kva vi ønskjer å læra opp menighet og messedeltakarar i tydinga av.²⁷ Poenget her er å visa at vi ikkje kan unndra oss spørsmålet om korleis våre val balanserer tilhøvet mellom messe som handling i og for seg, og resultatet den kommunikative og myndiggjerande feiringa er tenkt å ha for dei som samlar seg til gudsteneste.

Det same kritiske refleksjonen bør vi ha til overføring av erfaringar frå andre delar av verda. Mange norske prestar har henta inspirasjon og begeistring i engelske menigheter. Holy Trinity i Bromptom utanfor London framstår nesten som eit pilegrims mål og har sett sitt stempel på mange prestar. Det same gjeld amerikanske modellar som Saddleback og Willow Creek, som gjennom årvisse leiarseminar når mange, også innafor Den norske kyrkjas tradisjon. Mi meining er at her er det mye å henta, men lite å kopiera. Dei tre kjerneverdiane frå reformarbeidet (involvering, stadeigengjering og fleksibilitet) må brukast aktivt i vår innhenting av impulsar og omforming av idear også herifrå.

Gudsteneste – på veg vidare

Det var arbeidet med gudstenestereforma i 2011–12, som sette i gang desse uhøgtidelege refleksjonane hos meg. Men eg oppdaga fort at arbeid med gudsteneste er ikkje noe ein blir ferdig med. I mitt vidare arbeid med gudstenesteforståinga ligg i alle fall to spørsmål langt framme. Det eine er korleis mitt og vårt gudstenestearbeid skal spegla den stadig sterkare verdsvide dimensjonen ved det å vera kyrkje. Å vera stadeigen er viktig, ja ufråkommeleg.

Men det er viktig bare fordi vi som kyrkje også representerer noko universelt. Vår Gud er Gud for alle, og vår teneste for han skal uttrykkest lokalt, men likevel vera verdsvid.

Vi hentar enno alt for mykje inspirasjon frå eit for smalt felt, det tysk-lutherske eller det anglo-amerikanske. Begge er delar av det verdsvide. Men vi treng å utvida perspektivet – ikkje ved å kopiera andre, men fordi vi også må erkjenne at den verdsvide kyrkja vi døyper våre barn inn i, er nettopp global, også i uttrykk og utforming.

Og det andre er ein nyoppdaga pilegrims-teologi. Å vera kyrkje er å vera på veg. Å feira gudsteneste er å feira vandringa fram mot eit mål vi ikkje i dag heilt ser eller kjenner, men som vi tru på. I Mekane Yesus kyrkja i Etiopia sin medlemsstatistikk skilde dei til for ca. 10 år sidan ikkje mellom døde og enno levande. Administrativt kunne det nok komplisera ting for samarbeidskyrkjer. (Dei har elles svært god oversikt over levande medlemmer, som i dag er ca. 6,5 millionar). Men det er eit talande uttrykk for kva vår gudstenestefeiring er: Det er også ein matstasjon på vegen mot målet.

For pilegrimen er målet viktig. Men like viktig – om ikkje viktigare – er sjølve vandringa. Gudstenesta er matstasjonen som gjer oss i stand til den viktige vandringa. Kanskje kan pilegrims-teologen hjelpa oss i arbeidet med å overvinna gapet mellom mine store gudstenesteord og min og mange manglande gudstenesteglede? Kanskje ligg det løyndommar her som hjelpa oss til få messefeiringa som mål i seg sjølv til å henga betre saman med gudstenesta som myndiggjering av menigheten?

Eg gler meg i alle fall til vandringa vidare.

Noter

- 1 Dette er eit forsøk på å omplanta litt gudstenesteteologi eller liturgisk teologi til norsk kontekst, eit forsøk på å ta gudstenestereformas slagord om stadeigengjering på alvor.
- 2 Reformarbeidet har langt på veg henta ordo-forståinga frå den lutherske liturgikaren Gordon Lathrop. Dette er eit val som gjer reforma meir oversikteleg, men samtidig set grenser for mangfald og kontekstualisering. Gordon Lathrop 1993: *Holy things. A Liturgical Theology*, og 1999, *A Holy People. A liturgical Ecclesiology*. Hegstad har ei meir open forståing av kva gudsteneste er. Harald Hegstad 2009: Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien, særleg s 149–173.
- 3 Norsk Salmebok 2013.
- 4 Sjå t.d. oppslag i Vårt lands nettutgåve 25. januar 2012: <http://www.vl.no/kristenliv/bibelen-fortsatt-bestselger/>.

- 5 Spannande refleksjonar om dette er uttrykt bl anna i Amadou/Aschim (red): *Bibelsk, Verbum* 2011.
- 6 Den norske kirke: *Plan for trosopplæring. Gud gir, vi deler*, Oslo/KM 2010.
- 7 "Misjon" og "misjonar" er blitt sentrale ord som talar om kyrkja sitt vesen, og ikkje bare om eit viktig delarbeid. Sjå KM 07/12: Misjon til forandring – utfordringene fra Edinburgh 2010. Darrel Guder (red): *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, 1998. Det er ein stor litteratur om dette temaet. Her er poenget å visa til rørslas røter, og korleis det har påverka også reformarbeidet i Den norske kyrkja.
- 8 "Den norske kirkes identitet og oppdrag" som eit samrøysta Kyrkjemøte vedtok i november 2004, inviterer alle kyrkjjas medlemmer til å tenka over kva kyrkja er og kva ho skal vera. Hegstad, Dietrich, Skard Dokka: *Kirke Nå*. Tapir akademiske 2011.
- 9 Dette har ført til at kulturdepartementet på eige initiativ har tilført bispedøma kvar sin kulturmedarbeidar.
- 10 Torkel Brekke: *Gud i norsk politikk. Religion og politisk makt*, Oslo 2002, særleg s 15–25. Jürgen Habermas' foredrag i samband med at han i 2005 blei tildelt Holbergprisen: *Religion in the public sphere*. Her tok han store delar av den kulturelle eliten i Noreg på senga ved å framheva religion som eit viktig tilskot til den offentlege diskurs, og som ei vesentleg kjelde til etisk refleksjon. Her spelar Habermas på lag med fleire europeiske tenkarar med eit i utgangspunktet areligjøst verdsbilete, men som likevel aktivt nyttar Bibelen som referansepunkt, og Jesus og Paulus som filosofiske dialogpartnarar og utgangspunkt for refleksjonar både om håpsdimensjonen og tidas slutt, og som Paulus som den første globalisten, som Alain Badiou i *The Foundation of Universalism*, 2003, Jaroslav Zizek og Boris Gunjevic, *God in Pain*, 2012.
- 11 Erik Solheim: *Ta Gud alvorlig*, Aftenposten, 12.08.2010. Prosessen førte til rapporten *Innblikk i forholdet mellom religion og utvikling*, Utenriksdepartementet 2012. Ein kan rett nok stilla spørsmål om kva dette i røynda førte til. Dagens regjering synest ikkje å ta trusdimensjonen i utviklingsarbeidet på alvor.
- 12 Helga Haugland Byfuglien i Oslo Domkirke 24. juli 2011, og kronikk i Aftenposten 24.12.2011.
- 13 *Mission Shaped Church*, CoE, 2004. Denne rapporten til kyrkjemøtet i Den anglikanske kyrkja er sidan seld i 30 000 eksemplar, og har utløyst eit hav av oppfølgingskrift – både jublende og kritiske. I tillegg til å arbeida for eit stort mangfald gudstenesteutformingar opnar rappor-
- ten for ei langt vidare gudstenesteforståing enn det som har vore vanleg; den løyser opp det parokiale prinsippet, altså at alle kyrkjelydar har ei geografisk ramme, og den teiknar foreløpige bilete av alternativ. Alle desse elementa er på mild måte reflektert i det norske reformarbeidet med gudstenesta.
- 14 *Evangelii Gaudium*, §27. Avsnittet minner sterkt om ordbruk fra *Mission Shaped Church*.
- 15 Av Sholem Aleichem el. Sjolom-Alejkhem, (oppr. Sholem Naumovich Rabinovich) utgitt posthumt i 1949 og opphavleg framført på Broadway, 22.09.1954. Norsk omsetjing av Hartvig Kiran, 1967.
- 16 Sitert etter Arnfinn Clementsen, foredrag på prostisamling, Tungenes prosti, onsdag 8. feb. 2012.
- 17 Sitert etter Oddvar Espegren, dåverande generalsekretær i Bistandsnemnda (no: Digni). Han brukte det stadig i møte med bistandsprosjekt under eit felles besøk på Madagaskar i 2005.
- 18 1 Pet 2,9.
- 19 Kjetil Aano: *Å bryte tidsaksen. Per Odd Aarrestads kunst*. Mosaikk forlag 2001.
- 20 Hegstad s 172 f: Gudstjenesten som sted for gudserfaring.
- 21 Op cit, særleg s 151–3: "Det vi entydig kan si, er at de kristne kom sammen, og at de tilla disse samlingene stor verdi. Noe detaljert innsyn i hva som foregikk, får vi imidlertid ikke." s 153.
- 22 Når gudsteneste fører til dette, då fungerer den både som open, og som uttrykk for ei folkekyrkje der det ikkje er det etniske som definerer folk, men det felles menneskelege, vårt fellesskap som skapte i Guds bilete.
- 23 Ifølgje Hegstad er det, som alt påpeikt, usikkert i kva grad denne ordoen kan grunnjævast historisk. Hegstad s 153.
- 24 Det tener bispedømet og biskopen til ære at diskusjonen om dette blir ført vidare og at ein ikkje bare brukar formal autoritet for å få dei ulydige sokna tilbake i folden.
- 25 Dette relaterer også til det Hegstad kallar ritualteoretisk perspektiv, op cit s 171.
- 26 På madagassisk er eit vanleg namn på Gud "Han som har skapt hender og føter". I dette ligg ein djup skapingsteologisk innsikt, både om kroppslighet og om mennesket som medskapar.
- 27 Reforma opnar for ulike gudstenestevariantar. Det er ei gåve og gjer det råd for oss som kyrkje å spela på ulike strenger, og å utforma ulike gudstenesteliturgiar. Her kan vi henta inspirasjon både frå engelsk og ikkje mindre frå katolsk gudstenestemangfald.

Samandrag

Hovudpoenget med denne artikkelen er at vårt arbeid med gudsteneste ikkje må slutta i og med at vi nå har gjennomført ei gudstenestereform. I artikkelen stiller eg spørsmål om kva ei gudsteneste grunnleggande sett er, og korleis vi skal uttrykka det.

Mitt svar er at gudsteneste grunnleggande sett er eit dobbelt møte. Det er på den eine sida Guds møte med sitt folk. I gudstenesta blir vår identitet som skapte i Guds bilete stadfesta og verkeleggjort. Dette har eigenverdi ut over tid, stad, tal og stemning. Samtidig er det eit møte der Gud søker å myndiggjera menigheten. I dette perspektivet blir både form, innhald, tid, stad, kommunikasjon og målretta formål aktuelle spørsmål. Eg hevdar at kvar gudsteneste skal spegla kyrkjjas vedkjennande, misjonerande og diakonale dimensjon. Artikkelen søker å reflektera over korleis vi som aktørar med ulikt ansvar for gudstenesta tenker, arbeider og planlegg i dette perspektivet.

AKTUELT

Suksesskriterier og kritiske faktorer i personalbehandlingen

En kartlegging blant prostene i Nidaros bispedømme



NILS ÅGE AUNE, PROST I SØR-INNHERAD PROSTI

nils.aage.aune@sikirken.no

1. Problemstilling, avgrensing og metode

Bakgrunn

Samspillet mellom arbeidsgiver og arbeidstaker er både viktig og krevende. Ikke minst har bevisstheten om dette har vært økende blant prostene i Nidaros bispedømme de siste årene. Det er veiledning og undervisning i prostegruppen, som særlig har bidratt til å avdekke et behov for å arbeide med disse spørsmålene. Den foreliggende undersøkelsen er et kartleggingsarbeid knyttet til samspillet mellom arbeidsgiver og arbeidstaker i prostiene i bispedømmet. Igangsetting av arbeidet ble initiert av veileder Arne Børresen på bakgrunn av prosessen i prosteveiledningsgruppene. Arbeidet har vært understøttet av Nidaros biskop.

Svært mye av samspillet mellom arbeidstaker og arbeidsgiver i Nidaros bispedømme oppleves som godt, også på prostinivå. Likevel oppstår det personalutfordringer som både er vanskelig for prosten å handtere, og som skaper utfordringer prestekolleagaene imellom. Dette gir seg gjerne utslag i uønskede hendelser på arbeidsplassen, som oppleves av både prosten og andre som avvik. Dette kan benevnes både som avvik i adferd og avvik i kvaliteten på utført tjeneste.

Avgrensing

Den foreliggende undersøkelsen gir kun ett bidrag til personalforvaltningen i bispedømmet. Arbeidsgiversynspunktet er dominerende i denne undersøkelsen. Arbeidstakerorganisasjonene har ikke vært med som bidragsyttere, og det forutsettes at arbeidstakerperspektivet må være til stede før en kan danne seg et mer fullstendig bilde av samspillet mellom arbeidstaker og arbeidsgiver i prostiene. På arbeidsgiversiden må det også påpekes at undersøkelsen utelukkende har et prosteperspektiv. Det forutsettes at arbeidsgiverperspektivet på bispenivå må være til stede før en kan danne seg et mer fullstendig bilde av samspillet mellom arbeidsgiver og arbeidstaker i bispedømmet.

Begrepet "avvik" brukes flere steder i denne rapporten. Når begrepet brukes, er det i betydningen av *det som oppfattes å gå på tvers av den allmenne oppfatning av hva som er akseptabel adferd*. Det er krevende å betegne noe som avvik så lenge det ikke foreligger en definisjon på at en bestemt type adferd skal karakteriseres som nettopp dette. For at det skal være meningsfullt å snakke om avvik, må dette nødvendigvis vurderes opp mot en norm. I mange tilfeller mangler denne normen i vår virksomhet. Den

foreliggende undersøkelsen omtales derfor som *innspill til personalutviklingen i bispedømmet*. Det er en formulering som beholder det nødvendige fokus på at fornyet innsikt og endret handlingsmønster og praksis er et viktig mål i personalbehandlingen, ikke bare å påpeke avvikene.

Metode

Prostene ble hver enkelt bedt om å svare på følgende spørsmål i et personlig intervju:

- Hvilke avvik har du opplevd i ditt arbeid?
- Hva har vært din strategi for å lukke avvikene?
- Hva har du arbeidet med alene, og hva har biskopen vært involvert i?

Under intervjuene var jeg i tillegg åpen for å stille oppfølgende spørsmål, noe som også ble gjort. Metoden som er brukt er kvalitativ, med semistrukturert intervju som arbeidsform.

Hver enkelt prost har i etterkant av intervjuet godkjent referatet fra samtalen. Referatet er unntatt offentlighet. Funnene som presenteres i denne rapporten, har intervjuene som bakgrunnsmateriale og er derfor anonymisert i forhold til både person, menighet og prosti. Underveis har metodefaglig ekspertise ved Høgskolen i Nord-Trøndelag vært konsultert med hensyn til anonymitet, etterprøvnbarhet, presentasjonsform og håndtering av intervju-materialet.

2. Funnene og refleksjoner rundt disse

Funnene som er gjort under intervjuene er som følger:

A. ENKELTSTÅENDE UØNSKEDE HENDELSER

Det er stor bredde i det prostene opplever som enkeltstående avvik på arbeidsplassen. Likevel er det noen funn i undersøkelsen, som går igjen i flere prostier:

- Noen proster omtaler det en kan kalle uakseptabel omgangsform i møte med kollegaer. Dette går på alt fra måten å tiltale hverandre på, til å unnlate å hilse når en kommer på kontoret.
- Manglende bevissthet i omgang med taushetsplikt. Ett eksempel handler om at opplysninger fra en fortrolig samtale senere ble

brukt i en preken.

- Påkledning. I tre prostier rapporteres det om upassende antrekk i møte med menigheten, eller at en ser synlig ustelt ut.
- Alkoholvaner. I tre prostier rapporteres det om prester som har opptrådt synlig beruset.
- Flere proster rapporterer om seksualiserte vitser som fortelles på feil sted, eller om en "klemmekultur" som oppleves invaderende eller grenseoverskridende.
- Tre av prostene rapporterer om prester som har fått påtale på utilbørlig opptreden på sosiale media, for eksempel Facebook.
- Upassende språkbruk overfor konfirmanter omtales i to prostier.

Når dette oppleves som avvik hos prostene, er det blant annet på bakgrunn av at det har avstedkommet klager. Oppførselen har blitt opplevd som upassende for en prest.

De hendelsene som er presentert ovenfor, representerer ca. 10 % av presteskippet. Ingen av prostene synes likevel å ville bagatellisere omfanget av funnene. De er opptatt av at mange av disse hendelsene er svært synlige og går på kirkens troverdighet løs. Prostene rapporterer imidlertid om at flesteparten av de uønskede hendelsene synes å gå seg til i det gode samspillet mellom prest og prost. Den største suksessfaktoren i denne sammenheng synes å være knyttet til at prostene er "tett på", at den uønskede hendelsen konfronteres, og at det skjer innen kort tid. Noen proster synes imidlertid å vente lenge med å konfrontere, i håp om at saken skal løse seg av seg selv.

Noen proster opplever at enkelte arbeidstakere bevisst eller ubevisst spiller på prostens overbærenhet når de konfronteres med uønsket oppførsel. Noen proster rapporterer også at i noen tilfeller oppleves kravet om overbærenhet som en form for hersketeknikk. En av prostene sier derfor at han har måttet venne seg til å være "mer hensynsløs" – d.v.s. stille tydelige krav når det gjelder kvalitet på arbeidsutførelse.

Videre melder de fleste prostene at mennesker i dag bærer over med presters særegenheter i mindre og mindre grad enn før. Kvaliteten som kreves av prestens tjeneste øker, og folk finner seg ikke i at ikke presten yter sitt ytterste i utførelsen av tjenestene. Det samme

gjelder med det som forbindes med utilbørlig adferd: Folk har mindre toleranse for dette enn tidligere. En av prostene melder imidlertid det motsatte: Når en prest har stått over lengre tid på et lite sted og er blitt godt kjent med menigheten, vil folk finne seg i utradisjonell oppførsel hvis han ellers gjør et godt arbeid.

Refleksjon 1: Profesjonsdanning

En kan naturligvis spørre seg om hvorfor uønskede hendelser av den art som nevnt ovenfor oppstår? Noen vil hevde at det bør kunne tas for gitt at enkelte typer adferd ikke bør forekomme blant prester. I kirken har vi derfor ikke tradisjon for å påpeke det selvsagte. Vi forventer uten videre en høy etisk standard; dette er noe vi tar for gitt.

Likevel er det grunn til å reflektere over at vi ikke har

- Egen sivil kleskode for presteskaper.
- Tydelige regler for presters omgang med sosiale media.
- En omforent forståelse av hva som skal være akseptabel intimoppførsel. I denne sammenhengen tenker jeg ikke på oppførsel som rammes av retningslinjene for seksuelle overgrep.

Mye av det som vi snakker om her, handler om det vi forbinder med profesjonsdanning. Det ligger med andre ord en forventning om at den som går inn i en prestestilling, har med seg en verdimesig og etisk standard som er dannet gjennom profesjonsstudiet. Dette kan også falle inn under begrepet yrkesetikk. Det ville ikke være unaturlig at vi engasjerte oss tydeligere fra arbeidsgiverhold med både å utvikle og å være premissleverandør i denne type arbeid. Å utarbeide verdidokumenter for ønsket atferd på arbeidsplassene kan også være et viktig bidrag. Det kan nevnes i denne sammenhengen at Den norske kirkes presteforening har arbeidet med yrkesetiske retningslinjer, også i nyere tid.

Refleksjon 2: Overbærenhetskulturen i Den norske kirke

Det er ikke overraskende når prostene melder at mennesker i dag bærer over med presters særegenheter i mindre og mindre grad enn

før. Kvalitetskravene til offentlige tjenestetilbud er økende i hele samfunnet. Her rører vi også ved et dilemma: Når passerer vi en grense for å gjøre presteskaperet strømlinjeformet? Som nevnt ovenfor finnes det eksempler fra prostiene om upassende påkledning. Men når menigheten over tid har vent seg til presten, når han gjør en god jobb, og ingen klager på vedkommende, er det da noen grunn til å intervensere?

Kollegialt sett har overbærenhetskulturen i kirken dype røtter, på godt og vondt. Utfordringene knyttet til dette oppstår derfor lett når prostene må påtale kvaliteten på arbeidsutførelse eller adferd, samtidig som medarbeideren ønsker å utnytte dette. Siden vi er en organisasjon som lever av å fortelle folk om nåden, er det ikke til å undres over at også prostene bevisst eller ubevisst blir trigget av medarbeidere som spiller på disse strengene. Når en prest med en avvikende væremåte eller handlemåte derfor ber om "nåde", gjerne i kombinasjon med å skyldlegge, er det nærliggende å svare på dette med å vise overbærenhet. Prisen å betale er noen ganger at uønskede hendelser får fortsette å skje. Det er derfor interessant at en av prostene sier at han har måttet venne seg til å være "mer hensynsløs" – d.v.s. stille tydelige krav når det gjelder kvalitet på arbeidsutførelse, og heller vise nåde der nåden hører hjemme.

Refleksjon 3: Tilbakemeldingskulturen i Den norske kirke

Intervjuene viser at enkeltstående avvik ofte lett lar seg lukke når den uønskede hendelsen konfronteres, og at det skjer innen kort tid. Det er imidlertid noen viktige forutsetninger som da må være på plass. For at prostene skal være tett på, må han være fysisk tilstede. Dette er ikke alltid tilfelle; ikke minst handler dette om at noen prostier er store i geografisk utstrekning, og prostene sjelden har mulighet til å være "tett på" av geografiske årsaker. Den andre forutsetningen er at prostene tar ubehaget med å konfrontere den uønskede hendelsen. Det er en utfordring at noen proster synes å vente lenge med å konfrontere, i håp om at saken skal løse seg av seg selv.

Temaet "tilbakemeldingskultur" er et stort sakfelt med en god del forskning og erfarings-

materiale fra andre samfunnsinstitusjoner. Erfaringen synes å vise at tilbakemeldingskultur er en viktig faktor i utfallet av personalsaker og i hvordan arbeidsmiljø oppleves.

B. TIDSBRUK

I de fleste prostiene rapporteres det om utfordringer knyttet til sprik i oppfatningen mellom prest og prost om medgått arbeidstid. I halvparten av prostiene rapporteres det om en diskrepans mellom prestens og prestens oppfatning om hvor mange avspaseringsdager som rettmessig kan tas ut. Dette kan gjelde én eller flere prester i hvert av disse prostiene. Over 30 % av prostene rapporterer at de har grunn til å tro at prester har misbrukt sykemeldingsregimet. I disse tilfellene betviles egenmeldinger og rapportering om sykt barn å ha rot i virkeligheten. Disse avvikene er ofte vanskelig å verifisere. Når en prest er hjemme av sykdomsårsaker og sender egenmelding, er det ofte vanskelig å motsi berettigelsen av fraværet fra prestens side. Det blir ofte med mistanken. 25 % av prostene har opplevd at det kommer trusler om sykemelding dersom arbeidstakeren ikke får det som han vil, gjerne i form av utsagn som "... da sykemelder jeg meg".

Noen ganger er uenighet mellom prest og prost om tidsbruk begrenset til punktuelle avvik som lar seg ordne opp i uten videre problemer. Men i flere tilfeller er uenighet om tidsbruk del av en større problematikk omkring presten, hvor dette elementet kun utgjør en liten del av et komplekst problem.

I intervjuene kom det fram at avspaseringsreglene praktiseres svært forskjellig fra prosti til prosti. Noen få prostier har et stramt regelverk hvor det er helt avklart når presten har sine fridager, og hvor den enkelte prest må klarere med prosten i hvert enkelt tilfelle dersom det må arbeides på en fridag, og om dette gir grunnlag for avspasering. I andre prostier er det mer opp til den enkelte medarbeider både å vurdere om når det er nødvendig å arbeide på en fridag, og når dette skal avspaseres.

Rutinene når det gjelder fordelingen av de uoppsettelige tjenestene, varierer også fra prosti til prosti. I ett av prostiene fordeles begravelserne fortløpende av prosten. I minst to prostier er

det tjenesteukesystemer som er så faste at det skaper tilnærmet full forutsigbarhet i tjenestemengden, og jevn fordeling av arbeidsmengden prestene imellom. I over halvparten av prostiene fordeler prestene delvis tjenestene seg i mellom under oppsikt av prosten. Dette rapporteres å fungere godt så lenge arbeidskapasiteten er tilnærmet lik prestene i mellom, og ingen utfordrer systemet. Men det er eksempler fra prostiene på at det kan resultere i en skjevhet i arbeidsmengde når enkelte prester til stadighet avlaster en belastet kollega.

Refleksjon:

I relasjonen mellom arbeidsgiver og arbeidstaker spiller naturligvis tid og tidsbruk en viktig rolle. Arbeidstakerne stiller deler av tiden sin til disposisjon for arbeidsgiver, som det så godtgjøres for i form av lønn. Det vil være arbeidsgivers oppgave å få mest mulig tilbake av de investeringene hun gjør i arbeidstakernes tid. Det er derfor alvorlig når denne delen av arbeidslivet oppleves konfliktfylt.

Det er grunn til å tro at uenighet om tidsbruk i noen tilfeller kan ha med avspaseringsreglene i det enkelte prosti å gjøre. Det er en utfordring at dette praktiseres så forskjellig fra prosti til prosti. Å utvikle felles retningslinjer kan derfor være en vei og gå, og bidra til å profesjonalisere utøvelsen av arbeidsgiveransvaret. Det samme er tilfelle når det gjelder fordelingen av de uoppsettelige tjenestene. Det at rutinene for dette varierer så mye fra prosti til prosti, er i seg selv en utfordring. Under alle omstendigheter kan dette legges til rette for en uforutsigbarhet i tjenestemengde, med en større risiko for uenighet om og uforutsigbarhet i avspaseringsmengde i neste omgang.

C. PRESTER MED KREVENDE PERSONLIGHETSTREKK

Det prostene rapporterer er aller mest krevende å forholde seg til, er prester med det som kan betegnes som krevende personlighetstrekk. Noen prester rapporteres å ha trekk ved sin personlighet, som oppleves å komme i veien for utøvelse av arbeidet og relasjonen som skal skapes. Prostene omtaler dette som personlighetstyper som oppleves å gå på kirkens tro-

verdighet løs, og de kommer gjerne til uttrykk i klager og konflikter med prost og andre medarbeidere.

Disse avvikene synes å ha noen kjennetegn. Felles for dem er at de kommer til uttrykk i episoder som enkeltstående sett er et slags symptom på avviket. Dette er ofte episoder som prost en må rydde opp i. Det kan være små og store konflikter som må løses; det kan være at prost en må ta imot pårørende som klager. Enkeltvis representerer gjerne disse episodene ikke noe ekstraordinært, men hører med til det en leder må kunne handtere. Det er imidlertid summen av dem over tid, som oppleves utmattende både for prost, medarbeidere og menigheter, som og skaper frustrasjon som virker handlingslammede for virksomheten.

Bredden av disse sakene er stor, og intervjuene viser at de finnes i nesten alle prostier. Felles for dem er at de i større eller mindre grad er uløste. Personlighetene de representerer synes å fordele seg i disse hovedkategoriene:

- Den devaluerende prost en ("De andre er udugelige!").
- Den selvopphøyende prost en ("Jeg er siste mann på skansen!").
- Den egenrådige prost en ("Jeg gjør som jeg vil!").
- Den infantile prost en ("Stakkars meg!").
- Den narsissistiske prost en ("Se meg!").

I de tilfellene prost ene rapporterer om, faller de fleste inn i noen av disse kategoriene, som regel ikke bare i én av dem, men i kombinasjon av flere, noen i alle. Alle sakene er heller ikke like alvorlige.

Mange av disse prestene har gjerne mange år bak seg i kirken. De kom inn i prestedtjenesten i en tid da en ikke stilte krav til medarbeiders egnethet til tjenesten i nevneverdig grad. Ingen gjorde tiltak underveis i studiet i forhold til disse prestene, og det ble ikke foretatt en skikkethetsvurdering. Noen av dem sitter gjerne i stilling på samme sted over mange år og opplever at de heller ikke får stilling andre steder. Men det er også kommet noen nye inn i porteføljen av denne type prester.

Intervjuene med prost ene gir et bilde av hvordan samarbeidet med disse prestene oppleves. Prost en ser gjerne for seg "et problem" når en

tenker på denne prost en. Noen av prost ene kvier seg for kontakt med vedkommende; å åpne epost fra prost en kan for eksempel oppleves som en belastning. Det inntreffer en opplevelse av matthet og frustrasjon. Noen av prost ene sitter med en følelse av å være forlatt med et problem en ikke kommer noen vei med. Påtale og tilbakemeldinger gir noen ganger resultater for en stund, men etter en tid er klagen og frustrasjonen tilbake igjen.

Det synes som om det lett opptrer en slags nærsynthet i møte med slike situasjoner. Det er krevende for prost en å se situasjonen med den nødvendige distanse. Prost ene rapporterer derfor å ha stor nytte av bispedømmets gruppeveiledning for prost er for å stå i disse utfordringene på en god måte. Undervisningen knyttet til prosteveiledningen oppleves også som svært nyttig. Den gir blant annet innsikt i ulike personlighetstyper med en tilhørende oversikt over utfordringene som knyttes til hver av disse, så som hjelp til å bedømme modenhet/umodenhet hos medarbeidere og kursing i forsvars- og mestringsstrategier. Dette har vært et viktig bidrag til å forstå situasjonen en står i, og har vist seg å være en viktig mestringsfaktor for mange prost er.

Refleksjon

Det er ikke overraskende at prost ene verdsetter veiledningen så høyt. Veiledningen blir en viktig arena for å få satt ord på frustrasjon og maktesløshet, og bidrar til den nødvendige vekslingen mellom distanse og nærhet, og til å opptre profesjonelt som arbeidsgivere. Det blir essensielt å

- Fortsette med prosteveiledning og undervisning.
- Oppmuntring til å fortsette å konfrontere når klager oppstår. Det er lett å resignere i møte med de ulike personlighetene.
- Sikre gode rutiner for nært samarbeid med biskop for å unngå utbrenthet og ensomhet.
- Skolere prost en i dokumentasjonsregimet knyttet til prosess for avskjed.
- Å bearbeide samtaleverktøy med tanke på bruk i en kirkelig kontekst.

D. TILSETTINGSPRAKSISEN

Intervjuet med prostene viser at særlig referansene gir grunn til usikkerhet i vurderingsprosessen i forbindelse med tilsetninger. Som leder av innstillingsrådet er prosten oftest den som innhenter referanser på søkerne. Nesten alle prostene har en eller flere ganger opplevd at referansepersonene har sviktet ved å gi feilaktige eller ufullstendige opplysninger om søkeren. To proster har opplevd at referansepersoner har gitt et for negativt bilde av søkeren. Det store flertallet har imidlertid opplevd at referansene har gitt et for positivt bilde. Noen proster har derfor en opplevelse av å ha blitt forsøkt ført bak lyset av referansepersoner i ansettelsesprosesser de har vært en del av.

Referanseskjemaet som brukes i Nidaros, oppleves av flere proster som ikke godt nok. Det oppleves av noen som for skjematisk, og det er uklarerhet angående mulighetene til å stille oppfølgingsspørsmål. Intervjuene avdekker at noen proster også er i tvil om at intervjupraksisen gir et godt nok bilde av kandidaten. Det refereres særlig til praksisen ved enkelte læresteder, om at studentene får opplæring i intervjuteknikk. På denne måten kan kandidater som er intervjuteknisk sterke, få et fortrinn, mens intervjuteknisk mindre sterke, som kanskje ville fungere bedre i jobben, lett ikke kommer i betraktning.

En av prostene er tydelig på at han skulle ønske at bruk av prøvetid kunne brukes mer aktivt i tilsettingen av menighetsprest.

Intervjuene viser videre at tilsetting av prester med ikke-norsk bakgrunn er et eget tema for prostene. Halvparten av prostene rapporterer om prester av utenlandsk opprinnelse, som ikke fungerer godt nok, og det er både kulturforståelse og språkforståelse som da oppleves problematisk. Utfordringene kommer som oftest til uttrykk gjennom klager fra befolkningen som enten ikke forstår hva presten sier, eller opplever presten som distansert i forhold til norsk kultur. I halvparten av disse tilfellene er utfordringene sammensatt og knyttet også til andre problemstillinger i forhold til samme prest.

En av prostene påpeker at de gangene han opplever utfordringer med hensyn til språk og kulturforståelse hos utenlandske prester, så kan

det ha sammenheng med at det ikke ble stilt høye nok krav til presten i tilsettingsprosessen – og det med vitende og vilje. Riset bak speilet for prost og menighet er at det ikke vil bli prest på stedet hvis vedkommende ikke tilsettes, og en tenker under ansettelsesprosessen at ting vil gå seg til etter hvert. På bakgrunn av dette er de fleste prostene av den oppfatning at dagens tilsettingspraksis kan gi muligheter for feiltilsetninger.

Refleksjon

En feiltilsetting av prest er en stor belastning for alle som blir berørt – for arbeidsgiver som skal bære det helhetlige ansvaret for tjenesten som skal gjøres, for menighetene som må leve med den presten de har fått, men ikke minst også for presten selv som må oppleve å være på feil sted og forholde seg til mange negative tilbakemeldinger. Selv om bevisstheten omkring dette er stor, finnes det likevel eksempler også fra nyere tid på ansettelser som ikke skulle ha vært foretatt.

På den ene side må det i tilsettingsprosessen forutsettes at søkere med de formelle kvalifikasjonene i orden grunnleggende sett er skikket til prestestillingene vi lyser ut. Vi må kunne forutsette at lærested, biskop og praksisveiledere har foretatt en grundig vurdering av kandidatens generelle skikkethet til presteyrket. Det viser seg likevel å være krevende å forutsi hvordan en prest vil fungere i en gitt stilling ut fra det tilsettingsorganene får vite om vedkommende gjennom tilsettingsprosessen. Vurderingene om hvorvidt vedkommende er skikket for den aktuelle stillingen, hviler først og fremst på søknaden vedkommende har skrevet, erfaring og kompetanse søkeren oppgir å ha, og det som kommer fram i intervjuet med vedkommende og referansene som innhentes. Vi vet i realiteten lite om hvordan vedkommende vil fungere profesjonelt og sosialt ut over hva disse opplysningene gir oss.

Det gir grunn til uro at prostene synes å nære en generell utrygghet for om referansene som innhentes, er etterrettelige. Det synes nødvendig å arbeide mer med dagens praksis på dette området. Det bør være regelen heller enn unntaket at flere og andre referanser enn den søkeren

oppgir, søkes innhentet. At kandidatintervjuet i tillegg oppleves å gi bare en begrenset innsikt om søkeren, burde avstedkomme en annerledes tenkning om hvordan intervjuet utføres. Det bør vurderes å gjøre intervjuer i flere omganger. Søkerne kan for eksempel utfordres på konkrete "case" som de blir bedt om å løse, ikke minst kan dette gjelde utenlandske søkere for å få et bilde av vedkommende sin kulturforståelse. Intervjusituasjonen kan sannsynligvis gjøres mer utfordrende ved i større grad å sette kandidaten under press i intervjusituasjonen. Det kunne også overveies å be søkere dokumentere sine ferdigheter ved å be dem utføre gudstjenester og kirkelige handlinger. Dette er vanlig i noen andre kirkesamfunn. Språkferdigheter kan eksempelvis testes på denne måten.

Tiltak som ovenfor vil utvilsomt være mer ressurskrevende enn det både prostere og bispedømmeråd kan håndtere med dagens ressursnivå. Ikke desto mindre er det med bakgrunn i negative erfaringer med feiltilsetting grunn til å vurdere om ressursene på dette området bør utvides, eksempelvis ved personalavdelingen hos biskopen.

E. FORVENTNINGER TIL PRESTEN

En prest vil alltid møte et sett med forventninger når hun begynner i tjenesten. Grovt sett kan vi si at disse forventningene kommer til uttrykk i tjenesteordning for menighetsprest og forpliktelsene som følger av ordinasjonsliturgien. Likevel må dette sies å være forventninger som kan oppleves nokså vage når det kommer til anvendelsen i den praktiske arbeidshverdag. Det er særlig tre områder prostene rapporterer om, som omhandler forventninger, og som kan være utfordrende.

1. Skille mellom mer og mindre viktige oppgaver.

Noen prostere opplever at det kan være vanskelig å få forståelse hos prestene for at det er noen oppgaver som må gjøres før andre. Det tradisjonelle prestearbeidet blir hos noen ikke sett på som like interessant eller viktig som annet menighetsbyggende arbeid, slik som for eksempel trosopplæring eller diakonale tiltak.

Refleksjon

Tradisjonelt har presten stått nokså fri i utøvelsen av sin tjeneste. Å være prest er også å ha en særskilt fri stilling, noe som gjør at det gjelder særskilte regler for dette yrket nedfelt i arbeidstidsbestemmelsene. På denne bakgrunn har mange prester designet sin egen tjeneste ut fra de evner og interesser vedkommende er i besittelse av. Mange prester har prosjekter de er opptatt av. Et eksempel på dette i senere tid er oppbyggingen av trosopplæringsarbeidet i menighetene. Noen har et sterkt eierforhold til dette, har vært sentral i oppbyggingen av det og opplever at mye av arbeidet står og faller med deres innsats. Vanligvis er det plass for den type virksomhet innenfor et presteårsverk. Utforingene melder seg imidlertid når ressursene blir knappe, og det ikke lenger er tid eller ressurser til å få gjort alt. Da kommer det noen ganger til syne holdninger som for eksempel: "Det er trosopplæringen som gjør det verdt å stå i denne prestestillingen." Denne holdningen kan være en følge av at forventninger til prestene om hva som er primæroppgaver, ikke har vært tydelig nok kommunisert over tid. Det kan være grunn til å skape en ny bevissthet om rangeringen i Tjenesteordning for menighetsprest § 2.

2. Arbeidskapasitet

Cirka halvparten av prostene rapporterer om en uenighet i forståelsen mellom prest og prost om hvor stor arbeidsmengde det kan forventes at en prest skal utføre. Prostene opplever ulikheten i arbeidskapasitet prester mellom noen ganger som nokså stor. Det er ulike oppfatninger om hva som kan karakteriseres som "full uke." Særlig sårbart synes dette å være der tjenesteplanene er så løst organisert at prosten praktiserer å kontakte prestene etter hvert som for eksempel uforutsette begravelser meldes inn. Da er det noen som alltid vegrer seg, mens andre alltid er tjenestevillig. Noen prostere rapporterer da om at de kvier seg for å spørre den som alltid vegrer seg. Dette blir i noen tilfeller en grobunn for skjevfordeling av tjenester, som i sin tur skaper misnøye blant kollegaene. En av prostene rapporterer også at det er vanskelig å stille for harde krav til arbeidskapasitet i en tid

hvor rekrutteringen til stillingene er dårlig. Da står ofte valget mellom å tilsette en prest en vet har forholdsvis liten arbeidskapasitet, og ikke ha prest tilsatt i det hele tatt.

Refleksjon

Disse utfordringene kan ha sin årsak i manglende forventninger til presten når hun tilsettes i stillingen. Noen ganger oppgis det i utlysningsteksten hvor mange begravelser og gudstjenester det er i soknet, men det mangler i mange tilfeller en tydelig forventning om hvor stor tjenestemengde som faktisk forventes av en prest i full stilling.

3. Forventninger fra prostene, – forventninger fra menigheten

Noen av prostene rapporterer om at forventningene fra menighetene oppleves som et stort trykk for mange prester. Mange menigheter er aktive i forhold til mange prosjekter og er avhengige av medarbeidere som leder og utfører ulike typer menighetsbyggende arbeid. Noen proster har gjort seg erfaringer med at mangelfullt uttalte forventninger fra prostens side om hva presten faktisk skal gjøre, gjør at presten lett blir innhentet av forventninger som stilles av menigheten i stedet.

Refleksjon

Dette kan tolkes som et viktig innspill til personalbehandlingen i bispedømmet: Å stille klare forventninger fra prostens side er viktig også for å ta vare på nye medarbeidere. Et mulig tiltak kan være å konkretisere forventningene til tjenestemengde i introduksjonsprogrammet

F. SAMHANDLINGEN MELLOM PROST OG BISKOP

Flertallet av prostene rapporterer om god samhandling med biskopen i krevende personalsaker. De opplever å få den nødvendige støtte og hjelp når dette er påkrevd.

Ut over dette er det særlig to funn i intervjuene det er verdt å merke seg:

1) Intervjuene avdekker at en tredjedel av prostene har sittet igjen med en følelse av enten ikke å ha opplevd å få tilstrekkelig støtte hos

eller blitt overprøvd av biskopen i enkelte personalsaker. I forkant av slike opplevelser har det gjerne vært ulike oppfatninger mellom prost og biskop/bispekontor om virkelighetsbeskrivelsen, om løsningen av krisen og/eller prostens håndtering av den.

Refleksjon

Til dette funnet er det naturlig å påpeke at en krevende personalsak naturlig nok må fortone seg forskjellig fra om den ses på fra prostens synspunkt eller biskopens synspunkt. Prosten sitter som oftest nærmest utfordringen og har gjerne forsøkt å løse utfordringene før biskopen ble involvert. Prosten har i mange tilfeller også kjent på ensomheten i å måtte stå i situasjonen alene, og noen ganger også opplevd frustrasjonen og handlingslammelsen ved ikke å komme noen vei med den aktuelle saken. Intervjuene synes dessuten å etterlate seg et inntrykk av at prostene i de aller fleste tilfeller også har et sterkt eierforhold til sakene i sitt prosti. De ønsker å være bidragsyttere og kan oppleve det som et nederlag ikke å finne en løsning. Dette kan gjøre prostene "nærsynt" i både positiv og negativ forstand – positivt ved at han/hun sitter med nær kjennskap til problemet, negativt ved at evnen til å se på saken med den nødvendige distanse forsvinner.

Oppfatningene om hvilke tiltak som er adekvate i situasjonen, kan også være forskjellige mellom prost og biskop. Noen ganger oppstår det situasjoner hvor prostene ikke har tilstrekkelig forankring hos biskopen for eget handlingsmønster i en personalsak.

2) Noen proster forteller om medarbeidere som opplever å ha fått støtte hos biskopen i anliggender som vedkommende har fått avslag på hos sin egen prost. De fleste prostene som har opplevd dette, har ikke et inntrykk at dette har vært intensjonelt fra biskopens side, men at utfordringen oppstår i tilfeller hvor en medarbeider har gjort en avtale om samtale med biskopen personlig, eller andre ved personalseksjonen. Intervjuene viser at det da lett kan oppstå en situasjon hvor medarbeideren opplever seg møtt på en måte som han ikke har blitt hos prostene. Selv om biskopen i realiteten ikke

har ønsket å agere på en måte som er egnet til å undergrave prestens autoritet, ser medarbeideren ofte dette annerledes, og det brukes noen ganger mot prosten i neste omgang.

Refleksjon

Det er ikke overraskende at det kan oppstå uenighet mellom prost og biskop om håndteringen av personalsaker. Da blir det avgjørende hvordan denne uenigheten forvaltes. Det er viktig å unngå å komme i en situasjon hvor prosten opplever seg underkjent i utøvelsen av sitt arbeid. Et viktig bidrag til dette kan være å arbeide enda mer med å korte ned avstanden mellom prost og biskop i krevende personalsaker. Prost og biskop bør på et tidlig stadium legge strategi for løsning av saken sammen; løsningene må være omforente; så mange perspektiver som mulig må bringes inn så tidlig som mulig. Prosten må kunne forholde seg til å måtte oppgi egne primærstandpunkter i en slik prosess, men det er viktig at prost og biskop går for en felles løsning. Prosten må med andre ord trekkes enda mer inn og gjøres som en del av biskopens lederteam.

Hvordan kan avstanden til biskopen kortes ned? I krevende personalsaker bør det for eksempel overveies om prosten alltid bør være tilstede, slik at alle som har en aksje i personalsaken, til enhver tid hører det samme. Når en prest har samtale med biskopen, bør denne være gjenstand for grundig drøfting i etterkant for å sikre hva som er sagt og ikke sagt i saken. Det er også viktig at biskopen er tydelig i sin kommunikasjon med prosten, både om løsningen og dersom det er en oppfatning at prosten er på feil spor i behandlingen av en sak.

I tillegg må prosten naturligvis også ha et selvstendig ansvar for å sikre en god kommunikasjon i krevende personalsaker. Dette er ikke bare biskopens ansvar.

Et mulig tiltak i denne sammenheng kan være å la en ekstern aktør se på samhandlingen mellom prost og biskop, herunder definering av ansvar, fallgruver og forbedringspotensial.

4. Oppsummering

Den foreliggende undersøkelsen avdekker at selv om det er mye god samhandling mellom arbeidsgiver og arbeidstaker i bispedømmet, er det noen utfordringer som går igjen i prostiene. Det utpeker seg derfor noen temaer det synes viktig å arbeide videre med, og som kan forbedre samhandlingen i prostiene.

Å lage retningslinjer for hva som er akseptabel og uakseptabel adferd, er ett tema i denne sammenheng. Det kan eksempelvis vurderes å utarbeide et felles verdidokument som tematiserer omgangsformer på arbeidsplassene våre. Å arbeide med yrkesetiske retningslinjer kan være en god inngang i et slikt arbeid.

Å arbeide med systemene for utførelsen av arbeidsgiveransvaret i prostiene er et annet tema. Dette gjelder ikke minst retningslinjene for avspasering og for fordeling av uoppsettelige tjenester. Å arbeide med felles retningslinjer på disse områdene kan muligens ha en konflikt-dempende effekt og å bidra til å lukke avvik på systemnivå.

Videre synes en fornyet gjennomgang av tilsettingsrutinene for å unngå feilansettelser å kunne ha mye for seg. Fokus på referanseinnhenting og intervju praksis er viktig i denne sammenheng. Mulighetene som ligger i prøvetid, kan med fordel undersøkes. Det kan overveies om søkerne bør dokumentere ferdigheter ved for eksempel prøvepreken; språk- og kulturforståelse bør vies oppmerksomhet i denne sammenheng. Det kan med fordel stilles klare forventninger til prestene, for eksempel i forbindelse med introduksjonsprogrammet.

I forhold til uløste personalsaker som prosten må stå i over tid, synes prosteveiledning og undervisning å være en viktig faktor. Å bearbeide samtaleverktøy med tanke på bruk i en kirkelig kontekst kan være et viktig tiltak. Prosten bør også skolerer i dokumentasjonsregimet knyttet til prosess for avskjed.

Samhandlingen mellom prost og biskop kan bli bedre. Å la en ekstern aktør se på samhandlingsrutinene kan være en mulig innfallsvinkel til denne utfordringen, med definering av ansvar, fallgruver og forbedringspotensial som områder å arbeide med.

Litteratur

Anne Ryen: *Det kvalitative intervjuet: Fra vitenskapsteori til feltarbeid*, (Fagbokforlaget, 2002).

Universitets- og høyskolerådet 2011: *Dannelsesaspekter i utdanning*. Rapport fra en arbeidsgruppe nedsatt av UHRs utdanningsutvalg.

<http://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/1990-10-19-4983>.

Sammendrag

Artikkelen tar utgangspunkt i påstanden om at samspillet mellom arbeidsgiver og arbeidstaker er både viktig og krevende og fokuserer spesielt på de senere års voksende bevissthet om dette blant prostene i Nidaros bispedømme. Med dette utgangspunktet tar den for seg et nylig foretatt kartleggingsarbeid knyttet til samspillet mellom arbeidsgiver og arbeidstaker i prostiene i bispedømmet.

Undersøkelsen avdekker at selv om det er mye god samhandling mellom arbeidsgiver og arbeidstaker i bispedømmet, er det noen utfordringer som går igjen i prostiene. Det utpeker seg derfor noen temaer det synes viktig å arbeide videre med, og som kan forbedre samhandlingen i prostiene.

I forhold til uløste personalsaker som prostene må stå i over tid, synes prosteveiledning og undervisning å være en viktig faktor. Å bearbeide samtaleverktøy med tanke på bruk i en kirkelig kontekst kan være et viktig tiltak. Prosten bør også skoles i dokumentasjonsregimet knyttet til prosess for avskjed.

Rapporten baserer seg på intervjuene med prostene. Dette materialet foreligger naturligvis og kan fås ved henvendelse til forfatteren.

EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Lars J Danbolt, Leif G Engedal, Knut Hestad, Lars Lien och Hans Stifoss-Hanssen (red.):

Religionspsykologi

Gyldendal 2014

Efterlängtd bok i religionspsykologi

När min vördade företrädare i ämnet, den förste professorn i religionspsykologi i Norden, Hjalmar Sunden, publicerade *Religionen och rollerna* 1966, var det en stor händelse. Han frågade hur är det möjligt att förklara varför en person uppfattar tillvaron som en intention. Hans religionsdefinition står sig: "Dialogens relation med tillvaron uppfattad som helhet". Han hade både interkulturella och neurologiska intresse. Han talade med respekt om norska pionjärer såsom Schelderup och Berggrav.

1984 skrev Antoon Geels och undertecknad *Den religiösa människan – en introduktion till religionspsykologin*. Vi håller oss till kognitiv, socialpsykologisk och psykodynamisk tradition – för ett par år sedan kom femte upplagan. Det svåra är att finna balansens mellan teoretiskt stringent och att empirisk närhet, banal översiktlighet eller specifik knappologi.

Då får jag en gigantisk bok i min hand, *Religionspsykologi* (Gyldendal 2014) På nära fyrahundra sidor har ett femtiotal nordiska forskare i 28 kapitel analyserat religiösa erfarenheters psykologiska förutsättningar, funktioner och uttrycksformer. Huvudredaktörer är Lars J. Danbolt, Leif G. Engedal, Knut Hestad, Lars Lien och Hans Stifoss-Hanssen – alla professorer med hög tvärvetenskaplig kompetens.

Den första delen är huvudsakligen översiktlig presentation av terminologi. Ord som "tro, livssyn, mening, helighet, andlighet, etc." – vad religion är – ges där en viss precision. Det avslutas av ett originellt bidrag: religionspsykologi som kultur och religionskritik.

Andra delen sorteras kring klassikerna

William James och Sigmund Freud, desras efterföljare som ex vis Gordon Allport Erich Fromm (kap 5, 6, 7). De följs av mer samtida modeller som objektrelationsteorin, anknytningsteori och biologiska förklaringsförsök. Denna del är välskriven men i stort sett inga försök görs att relatera de skilda teoribyggena.

Tredje delen berör stadier i religiös/moralisk utveckling och innehåller korta välskrivna specialstudier kring ritualisering ljuständning, rum och helighet (i allt från olyckor till Utøya). Så beskrivs starka mystiska erfarenheter, omvändelse och kontraomvändelse. Här finns även ett avsnitt om religiös terror och livet inne i slutna rigida sekter

I del fyra beskrivs de kliniska konsekvenserna av religiös tillhörighet. Gudstro kan fungera både som stöd och börda. Terminalt sjukas livskvalitet kan påverkas existentiellt. Ett avsnitt rör personalens sätt att bemöta, tolka och förstå svåra trauma, ett annat bemötandet av patienter med religiositet färgad av psykotiska föreställningar.

Boken avslutas med resonemang om religionspsykologisk kompetens för förståelse för "forced migration" samt hur mindfulness i buddhism förändrats och reducerats när den blivit del i sekulär behandling. Sist kommer två synnerligen viktiga avsnitt. De rör spänningen mellan olika yrkeskategorier. Hur bör vårdpersonal professionellt bemöta religiösa patienter? Hur ser balansgången ut när en sjukhuspräst både måste re-presentera en särskild (kristen) livsåskådning och empatisk acceptera välgrundande livssyner som är långt från kristna?

Denna bok ett tecken på att religionspsykologin nu fått fackligt fäste i akademisk kontext. Som lärobok är den mångsidig. Snarare liknar den en handbok. Oceaner av namn och begrepp rör sig över sidorna. Kanske den hade vunnit på färre teorier och fler empiriska exempel.

Riskerna med mängden av teorier tenderar att skymma möjligheten att se om och hur de bidrar med förståelse eller förklaring. Samtidigt, det är nog ett omöjligt ideal för ämnet religion – som i sig är så elastiskt.

Men återigen. Detta är den största, mest utförliga och bästa sammanfattning av nordisk religionspsykologi som finns på marknaden. Norge är att gratulera!

OWE WIKSTRØM

professor emeritus

Nyhus & Nyhus

Kristen tro – oppdatert

For den som ikke tar alle svarene for gitt

Kom forlag 2013

Jeg har lagt merke til den de siste gangene jeg har vært innom Bok & Media. Øverst på 10-på-topp-lista står boka "Kristen tro – oppdatert. For den som ikke tar alle svar på gitt". Forfatterne presenteres på framsida – den gir assosiasjoner til oppussing (Se for deg et røft malingsstrøk) – som Nyhus & Nyhus. Bak dette skjuler det seg et brødrepar, Kjell Arnold (f. 1952) og Ole Jacob Nyhus (f. 1960). Begge har lang erfaring som prestere og som samtalepartnere "for de forskjelligste mennesker om tro og tvil", som det heter i kolofonen.

Innledningsvis gjør Nyhus & Nyhus rede for prosjektet. De vil skrive den boka de selv lette etter, men ikke fant. De vil skrive en bok om kristen tro for den som ikke tar alle svar for gitt, en bok som ikke fortaper seg i interne problematiseringer, men tar på alvor de livserfaringer og nye kunnskaper som for mange gjør det vanskelig å tro. De vil skrive for folk som er nysgjer-

rige, som lurer på om kristen tro kan tilby en troverdig forståelse av livet, og om en slik tro er forenlig med et vitenskapelig verdensbilde. Og så vil de skrive om de store ordene i kristendommen (f.eks. "frelse"), og hvordan vi i vår tid kan forstå dem.

Brødrene har delt skrivejobben mellom seg. For hvert delkapittel er det tydeliggjort hvem som har ført pennen (Begge står bak teksten som helhet). Gjennom 200 sider presenteres tema knyttet til det søkende mennesket, Gud som skaper, tapt paradiset, Jesus, etterfølgelse og kristent liv i verden. En grunnleggende premiss for boka er at kristen tro må være *oppdatert*. Troen må evne og integrere ny kunnskap og formulere hva kirken er bærer av, slik at troen kan framstå med relevans.

Nyhus & Nyhus er ikke herolde eller nidkjære apologeter. I teksten framstår de snarere som lavmælte samtalepartnere som sitter rundt leirbålet i skumringen. De er verd å lytte til. Det har å gjøre med språket, eksemplene – og fagligheten som også er der. Ved andre gangs gjennomlesning kom jeg over noen kruseduller jeg hadde gjort i marginen. "Om Odd Børretzen hadde vært en kristen, ville han skrevet slik." Jeg får nemlig assosiasjoner til noe av den samme musikaliteten, iakttagelsesnevnen og det kresne forholdet til språk. Boka kjennetegnes av en livsnær tro som våger å gå inn i alvoret.

Det er en stille lykke at Nyhus & Nyhus er å finne i bokhandelen.

HALLVARD OLAVSON MOSDØL

Olaf Aagedal, Pål Ketil Botvar, Ida Marie Høeg (red.):
Den offentlige sorgen Markeringer, ritualer og religion
 etter 22. juli
 Universitetsforlaget: Oslo 2013 (278 s)

Ritualer hører til menneskehetens få "tilfluktsrom" under de mest opprivende kriser vi stilles overfor. Når kriseopplevelsen eskalerer som under og etter terroren i Norge 22. juli 2011, lengter folk i hopetall etter sterke rituelle markeringer, og da i vid forstand. Forskere vil selvsagt benytte anledningen til å observere det som skjer i slike situasjoner, og reflektere over det. Det er dette som nå er nedfelt i den velredigerte boken om "Den offentlige sorgen", som tar utgangspunkt i et stort materiale innsamlet av Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO), delvis i samarbeid med TNS Gallup og Norsk etnologisk gransking (NEG).

Jeg har sjelden lest et innledningskapittel som bedre introduserer et samleverks hensikt og problemstillinger, enn det som finnes i denne boken, og samtlige bidragsyttere (13 i tallet) følger opp på et forbausende ensartet og svært respektabelt nivå. Her er hverken store høyder eller dype daler, men solid forskning og kloke betraktninger hele veien. Ulempen er at det finnes nokså lite dristighet og overraskende kreativitet i bidragene – kanskje med unntak av kapitlet med uttrykte motforestillinger mot markeringene. En normalt velorientert leser sitter nok igjen med opplevelsen av å ha hørt det meste tidligere, riktignok uten den samme empiriske og teoretiske underbygning. Dette siste er selvsagt ikke uvesentlig. Det er også fortjenstfullt at religion og religiøse institusjoners rolle i den offentlige sorgprosessen har fått et særlig søkelys på seg.

Over halvparten av alle nordmenn viser seg å ha deltatt i kollektive markeringer etter 22. juli, og det første bidraget tar for seg sosiale, kulturelle og politiske sider ved dette, blant annet hvilke verdier deltakerne sto for. Det finnes videre kapitler om Den norske kirkes ulike markeringer, det som andre tros- og livssynsamfunn foretok seg, gravferdene for ofrene, Oslo domkirke som sentralt sørgested og biskopenes spesifikke bidrag. Medienes dekning og debatten om minnesmerker er også i fokus,

og i et siste kapittel reflekterer den engelske teolog og religionsforsker Douglas James Davies over ritualenes rolle som ord mot død etter et kulturelt svik.

Jeg kommer i fortsettelsen til å løfte frem noen få punkter som jeg synes er særlig interessante blant de mangfoldige data. Bokens kirkelige og religiøse innspill vil etter hvert dominere mitt utblikk.

Når det gjelder deltakelse i forskjellige markeringer, var grupper med høy utdanning og inntekt ikke overrepresentert i folketogene etter 22. juli. Den sterkeste deltakelsen fantes blant unge mennesker (16–24 år). Alt dette er annerledes enn oppslutningen om andre markeringer av lignende type, selv om det kan være vanskelig å finne reelle sammenligninger. Videre er kvinner jevnt over sterkere representert enn menn, og bare når det gjelder kirkenære markeringer og deltakelse via TV, er høyere alder ingen negativ utslagsgivende faktor med tanke på oppslutning. Deltakere i togene støtter oftere utsagnet "et høyt skattnivå sikrer fellesgodene", enn de som ikke deltok. Folk med SV-bakgrunn sluttet prosentuellt sterkest opp om togene, fulgt av Venstre og KrF. Det meste av denne empiri lar seg forklare nokså enkelt, men det er ikke uviktig med konkrete data på bordet.

Jeg har alt nevnt kapitlet med innsamlede motforestillinger mot minnemarkeringene, som leverer et viktig perspektiv som hittil har vært ganske undertrykt. Siden det er mulig å forstå Anders Behring Breiviks terrorakt som en såret og ubalansert manns uproporsjonale angrep på undertrykte holdninger i det politisk korrekte Norge, er det ekstra viktig at motforestillinger fra et mindretall (75 av 329 i NEG's undersøkelse) blir uttrykt og hørt av det store offentlige Vi. I dette materialet finnes stemmer som gir uttrykk for at kirken fikk for stor plass i markeringene, og noen som undret seg over det helt motsatte. Enkelte reagerte på det de opplevde som nasjonalistiske trekk (nasjonalsang og flagg), og at de massive motmarkeringene faktisk kunne tildele terroristen for stor trusselmakt. Det ble også påpekt at de store offentlige markeringene kunne gjøre den private sorgen for de etterlatte mer vanskelig, og noen hevder å oppdage psykotiske trekk: "Det var en psykose

som hadde rammet folk, markeringene tok aldri slutt og ble etter hvert i mine øyne nesten pinlige (...).”

Man kan ha svært ulikt syn på alle disse motforestillingene, men de hører utvilsomt med til et helhetsbilde som trenger nyanser, særlig etter at det felles sjokket har sluppet taket noe.

Bildet av Den norske kirkes rolle blir blant annet utdypet gjennom svar fra 333 representativt utvalgte sogneprester. Interessante funn er at ”åpne kirker” helt dominerte som markeringsform på landsbasis, mens det etter *Estonia*-ulykken i Sverige ble arrangert sørgegudstjenester i majoriteten av de svenske menighetene. Der sørgegudstjenester unntaksvis fant sted i Norge, viser det seg også at Kirkerådets sørge-liturgi ble lite brukt. Utvilsomt et funn til ettertanke.

Jeg synes videre det blir for lite problematisert i boken at den viktige gudstjenesten i Domkirken to dager etter massedrapene ble valgt gjennomført etter vanlig agenda med noen få modifikasjoner. Her burde man umiddelbart forstått at nødvendige liturgiske tilpasninger var sterkt ønskelige, uten at gudstjenestens karakter av gudstjeneste skulle svekkes av den grunn, men altså måtte være tydelig kontekstualisert. Blant annet ble innsamlingen av penger til Domkirkens eget arbeid midt blant sørgende ungdommer rett og slett en pinlig affære.

Det hadde videre vært nyttig om boken bidro til en nærmere analyse av det sjelesørgeriske arbeid i Domkirken der jeg selv også deltok noe, og av lignende innsats ellers i landet. Hva ble det snakket om? Var kirkens deltagelse utelukkende av medmenneskelig karakter, eller ble dens spesifikke bidrag også etterspurt? (Et lite innblikk i Domkirkens i og for seg beundringsverdige åpenhet fikk jeg da en lukket bag ble tillatt satt igjen i sakristiet, og ikke hentet før kirken stengte denne dagen. Tenk om den hadde inneholdt mer alvorlige ting enn et tøyskift!)

I den oversiktlige artikkelen til Ida Marie Høeg om folkekirkens innsats er det samtidig to formuleringer som irriterer meg, den første med stor prinsipiell betydning. Forskeren skriver at det er karakterisk for Den norske kirke at den ”både er trossamfunn og nasjonal folke-

kirke”. Poenget er ikke vanskelig å forstå, men også som folkekirke er Den norske kirke selvsagt et trossamfunn, ellers er den ingen kirke. Her må de to ulike, men komplementære, perspektivene formuleres annerledes. Det bør også skje med uttrykket ”lysglobe” som er direkte importert fra svensk ordforråd like etter 1972. På norsk må det hete ”lysklude” eller ”lysglobus”.

I kapitlet om bisperollen i tiden etter 22. juli fornemmes et lettelsens sukk mellom linjene hos forfatterne (Lars Johan Danbolt og Hans Stifoss-Hanssen) når det slås fast at biskopene igjen blir sentrale i norsk offentlighet og positivt omtalt i media. Det er heller ikke tvil om at disse kirkelederne gjorde en stor innsats, og det homiletiske høydepunkt var for meg biskop Kvarmes intimasjon ved gudstjenesten 24. juli.

I det materialet som forfatterne forholder seg til, blant annet fokusintervjuer med biskopene, skulle jeg imidlertid ønsket mye mer av pastoralteologiske referanser og refleksjon. Generelt domineres hele dette kapitlet, som boken for øvrig, av rent samfunnsvitenskapelige innfallsvinkler. Den lille plassen (under én side) som brukes på henvisning til ekklesiologisk og annen teologisk litteratur f.eks., er svært utilfredsstillende i omfang. Refleksjonen er dessuten stereotyp og nokså misvisende, og i hvert fall ikke særlig utdypende. Jeg er dessverre redd denne mangel gjelder mye av KIFOs produksjon.

Når biskopenes rolleforståelse i kapitlet deles opp i et øverste lederansvar for kirken og en pastoral lederrolle, opplever jeg mye av det samme problemet som den nevnte to-delingen av kirkeforståelsen ovenfor. Det er mye mer som knytter rollene sammen, enn det som skiller, og det er selvsagt som pastorale ledere at biskopene også har sitt øverste lederansvar. Men hva utgjør dette konkret ut over å virke forenende og livsfortolkende? Her trenger vi å få vite mer.

Det er åpenbart at stillingen til Den norske kirke er meget utsatt med tanke på å fylle en samlende og trøstende rolle ved nasjonale hendelser og katastrofer. Boken balanserer her flere hensyn i sine analyser, men det synes klart at kirkens sentrale seremonirolle midt i det flerkulturelle Norge 2011 like mye skyldtes en rekke

tilfeldigheter som en avklart posisjon. Jeg hører til dem som gjerne ser at andre trossamfunn og religiøse ledere får plass i en nasjonalkirkelig kontekst ved slike anledninger – også representanter for et humanetisk livssyn må kunne få en gjennomtenkt posisjon – men å gi avkall på en sentral religiøs ramme omkring slike hendelser, regissert av det suverent største livssynssamfunn i landet sammen med regjering og kongehus, vil være et svik overfor den norske folkesjelen.

I kirkens rom har både det allmenne og det religiøse sin selvsagte plass så lenge vi forstår at vi befinner oss i den treenige Guds hus, med den forankring og bredde som her råder grunnen. Og snakker vi først stort om demokrati, må det vel bety noe at 90 % av befolkningen i hvert fall gir sin formelle tilslutning til en sammenheng der det religiøse hører med. Det som har med liv og død å gjøre, har for de aller fleste et religiøst aspekt, og der dette tydeliggjøres, er det mer samlende enn om denne siden helt holdes utenfor offisielle markeringer av hensyn til et høyrestet mindretall.

Det er minst like vondt for en person med et religiøst utblikk å måtte tåle at denne dimensjon helt forsvinner i offentlige markeringer ved nasjonale kriser, som for et mindretall uten et slikt perspektiv å kjenne seg støtt. Dessuten vil et sammenbindende verdigrunnlag i samfunnet bli pulverisert om det religiøse ryddes bort fra offentligheten. Undersøkelser viser at det er de

svakeste som trenger slike holdepunkter aller mest. Altså er det dypest sett et sjelesørgerisk anliggende som her er i spill, men da på det kollektive plan. For øvrig er dette en langt viktigere arena enn det som oftest forbindes med sjelesorg.

Slike tanker kan man selvsagt ikke skrive rett ut i en bok av den typen som her anmeldes, men Nelson Mandelas offentlige minnemarkering lyder inntrengende i bakgrunnen akkurat mens jeg skriver disse linjene. Her hører jeg, som et oppmuntrende akkompagnement, mange bønner og henvisninger til vår *gudgitte* verdighet som mennesker. Mon tro om noe nasjonsfelleskap i det lange løp kan klare seg helt uten offentlige eksponeringer av denne typen med en stor himmel over? Det hører med til kirkens oppdrag å holde slike spørsmål levende, og dermed støtte opp under en mentalitet som er mer utbredt i samfunnet vårt enn toneangivende sekulære miljøer setter pris på.

Boken om "Den offentlige sorgen" gir god hjelp til å reflektere over de kollektive reaksjoner og markeringer etter 22. juli 2011, særlig de kirkelige og religiøse innslag. Selv om boken er skrevet for et bredt publikum, vil den også være et uoppagivelig grunnlag for videre forskning på feltet.

TOR JOHAN S. GREVBO

Professor II ved Høyskolen Diakonova i Oslo
og gjesteprofessor ved Det teologiske fakultet i København