

TIDSSKRIFT FOR

# PRAKTISK TEOLOGI

2 – 2014  
LUTHER FORLAG



**Aud V. Tønnessen:**

*Grunnlovens ekklesiologi*

**Gyrid Gunnes:**

*Hvem er folkekirken folk?*

**Tron Fagermoen:**

*Etter folkekirken?*

**Sjur Isaksen:**

*Sårbarhet og ivaretakelse*

**Pål Ketil Botvar og**

**Hallvard Olavson Mosdøl:**

*Gudstjenestereform og  
endringsorientering*

**Sturla J. Stålsett:**

*Resultater er viktigere enn symboler*

**Ex libris**

## INNHold NR. 2/2014 – 31. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 ad fontes  
**TPT – Vitenskapelig:**
- 3 Aud V. Tønnessen: Grunnlovens ekklesiologi  
– en tolkning av den nye § 16 i historisk perspektiv
- 12 Gyrid Gunnes: Hvem er folkekirken folk?  
Åpen mikrofon i Vår Frues kirke som diakonal utfordring til folkekirkeekklesiologien
- 24 Tron Fagermoen: Etter folkekirken?  
En kritisk diskusjon av neo-anabaptismen som veileder for de nordiske folkekirkene
- 36 Sjur Isaksen: Sårbarhet og ivaretakelse  
Kasualsamtalen som folkekirkens grunnleggende samtalepraksis
- 48 Pål Ketil Botvar og Hallvard Olavson Mosdøl:  
Gudstjenestereform og endringsorientering  
En kvantitativ analyse av liturgiske endringer i Den norske kirke  
**TPT – Aktuelt:**
- 61 Sturla J. Stålset: Resultater er viktigere enn symboler  
Samtale med Charles Taylor om sekularitet, folkekirke og livssynspolitik
- 64 Ex Libris

# Tidsskrift for praktisk teologi

---

### TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Sturla J. Stålset (ansv. gjestered. dette nummer),  
Tron Fagermoen, Hallvard Olavson Mosdøl, Elisabeth Yrving Guthus, Turid Skorpe Lannem.

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

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

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Turid Skorpe Lannem

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 250,- pr. år  
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER f.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra <https://lutherskkirketidende.buyandread.com>

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

# Leder

## Folkekirke – i en ny tid.

Grunnlovsjubileet i 2014 har gitt god grunn til å fornye det teologiske arbeidet med forståelsen av hva det vil si å være folkekirke. Den 21. mai 2012 ble Den norske kirke for første gang skrevet inn i Grunnloven, i den reviderte paragraf 16 som i sin helhet og i sin nye språkdrakt, lyder: "Alle innbyggere i riket har fri religionsutøvelse. Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten. Nærmere bestemmelser om Kirkens ordning fastsettes ved Lov. Alle tros- og livssynssamfunn skal understøttes på lik linje."

For å tale med Paulus: Hva skal vi så si til dette? Hva betyr det for Den norske kirke – dens selvforståelse og strategi framover?

Selv om systematisk- og praktisk-teologiske bearbejdelser av folkekirkebegrepet har lang tradisjon i Norge, er oppgaven nå blitt mer påtrengende enn før. For hvem bestemmer hva folkekirke betyr? Folkevalgte politikere? Jurister? Departementet? Kirkemøtet? Biskopene? Teologene?

Arbeidet med folkekirketeologien må tas opp igjen uten glemsel i forhold til allerede eksisterende historisk og kontekstuellet arbeid. Men nå trengs en ny kontekstforståelse, og vi har tilgang til oppdaterte kilder til teologisk refleksjon og praksis. Kanskje skal vi også etterstrebe å få debatten opp fra gamle hjulspor. Mye tyder på et det ikke lenger er kjernemenighet vs. folkekirkenmenighet som er den viktigste motsetningen. Kanskje må vi heller ha en mer skjerpet oppmerksomhet på sosiale forhold, klasse, subkulturer, generasjonsforskjeller eller på statsborgerskap?

Kan hende trenger vi også nytt fokus på forholdet mellom det globale, det regionale, det nasjonale og det lokale: Hvor, eller rettere sagt hvordan, manifesterer kirken seg på disse ulike nivåene? Er det nødvendig å rangere dem?

Er folkekirke en sosiologisk, strategisk eller teologisk bestemmelse? Er folkekirke et annet

ord for majoritetskirke? Hva da når medlemstallet synker til under halvparten av borgerne, som i deler av Oslo?

Hvem er egentlig "folket" i folkekirken? Er det nasjonen (som i *ethnos*)? Eller borgerne, de stemmeberettigede (mer i retning av *demos*)? Er det "folk flest", den store mengden, de "folkelige" (noe å la *oxlos*)? Eller snarere dem som ikke får plass i det gode selskap, de marginaliserte og utestengte (Vi kunne tenke i retning av *plebs*)?

Hvilke møtepunkter, praksiser eller fortolkninger er det som eventuelt gjør at Den norske kirke med rette kan sies å "forbli" folkekirke? Er det høymessen? – eller kirkelige handlinger som begravelser, bryllup, konfirmasjon, dåp? Finnes det andre folkekirkeritualer enn disse, eller er det behov for nye? Hva med samtalen som foregår i tilknytning til disse ritualene?

I dette nummeret tar vi altså opp denne oppgaven med å innholdsbestemme folkekirke i lys av vår tids betydelige demografiske, juridiske og politiske endringer på livssynsfeltet. Debatten og høringsrunden etter publiseringen av NOU 2013:1 "Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk" danner også et viktig bakteppe for nummeret. For hvordan kan folkekirken finne sin rettmessige plass i en stat som skal likebehandle borgerne i tros- og livssynsmessig henseende?

Vi får bare berørt noen av alle disse spørsmålene. Men "folkekirkedebatten 2.0", som noen kalte den i et seminar på Menighetsfakultetet i høst, er godt i gang, og dette nummeret bringer nye perspektiver og ny relevant kunnskap. Vi er også glad for å bringe et intervju med Charles Taylor, den viktigste premissleverandøren til en oppdatert tenkning om sekularitet i vår tid. God lesning.

**GJESTEREDAKTØR STURLA J. STÅLSETT  
PROFESSOR I DIAKONI, KIRKE OG SAMFUNN  
MF.**

## AD FONTES

”Den fallna skapelsen er återställd, hel och obruten, i en kroppslig uppståndelse, och detta har skett genom Guds ingång i kroppsligheten, inkarnationen, vars dubbla frukt är kyrkan och kallelsen, kyrkan så som det förkroppsligade evangeliet och kallelsen så som den förkroppsligade lagen.

Men trots att kyrkan är något så utvärtes, kan man icke se henne, så att man skulle kunna ange, vilka människor, som höra dit, och vilka som icke höra dit. (...) Helgelsens prövningar äro fördolda, och den som spanar efter helgon finner inga, ty de sanna helgonen äro okända och leva ‘mitt i vimlet’ (Stora Galaterbrevskommentaren, sv. övers., sid. 512 f.) – allt intill uppståndelsens dag, då de sista skola bliva de första. Då kan det sägas: ‘Jag ser en helig kyrka.’ Här på jorden gälla trosartiklens ord: ‘Jag *tror* på en helig kyrka.’”

Gustaf Wingren: ”Kyrkan och kallelsen”,  
i Gustaf Aulén, m. fl. (red.):  
*En bok om kyrkan*  
Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag,  
Lund 1943, s 384–395; 393.

# Grunnlovens ekklesiologi

## – en tolkning av den nye § 16 i historisk perspektiv



**AV AUD V. TØNNESEN, PROFESSOR I TEOLOGI (KIRKEHISTORIE)**

a.v.tonnessen@teologi.uio.no

### Innledning

I det vi skriver 2014, markerer vi at det 200 år siden Norge fikk egen Grunnlov, en Grunnlov som på sentrale punkter var liberal og radikal og markerte et tydelig oppbrudd fra enevoldsstyret. Det gjaldt ikke minst på områder som stemmerett, ytringsfrihet og næringsfrihet. Den fulgte prinsippet om maktfordeling slik den franske filosofen Montesquieu hadde formulert, dog med en sterk betoning av kongens makt. Dette var særlig tydelig på det religiøse området der Grunnloven førte videre eneveldets politikk. Den evangelisk-lutherske tro "forbliver" statens religion, het det i § 2, og verken jøder, jesuitter eller munkeordener skulle tillates i riket. Statsreligionens kirke var regulert i § 16 hvor det het: "Kongen anordner al offentlig Kirke- og Guds-tjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager, og paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer."

Fraværet av religionsfrihet er blitt forklart som en følge av synet på religion som samfunnets lim. Felles tro var grunnlag for felles moral og for statens eksistens og stabilitet, ifølge historiker og teolog Berge R. Furre.<sup>1</sup> Nyere forskning

har i tillegg vist at det i forsamlingen på Eidsvoll fantes atskillige representanter med en tydelig anti-jødisk holdning, og der et jødisk nærvær ble forstått som en trussel mot enhet og fellesskap.<sup>2</sup> Den restriktive linjen overfor andre religioner og deres frihet kom gradvis til å mykes opp, uten at bestemmelsen om statsreligion ble opphevet. I 1964 ble religionsfrihet grunnlovsfestet, men først i 2012 ble forordningen om statsreligion fjernet. § 2 fikk ny ordlyd og henviste nå ikke lenger til statens religion, men dens verdi-grunnlag, som "forbliver" vår kristne og humanistiske arv. Religionsfrihetsprinsippet ble knesatt i § 16 sammen med en bestemmelse om at "Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forbliver Norges Folkekirke og understøttes som sådan av staten".

I denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i verbet "forbliver" i § 16 og spørre hva det kan bety at Den norske kirke "forbliver Norges Folkekirke". Hva slags kontinuitet vises det til? Hvilke føringer legger det for tolkningen av Den norske kirke som folkekirke? Hva vil det si at Den norske kirke "forbliver Norges Folkekirke"? Disse spørsmålene vil jeg søke å besvare gjen-

nom en undersøkelse av hvordan folkekirkebegrepet er blitt forstått og fortolket på ulike måter, hvordan forholdet folk, kirke og kultur på den ene siden har vært med å bestemme det ekklesiologisk, og på den andre siden hvordan forholdet mellom folkekirke og statskirke har vært sett på.

### Grunnloven 1814: *Cuius regio, eius religio*

Ifølge Regjeringens forklaring til den nye § 16 forankres Den norske kirke her i historien.<sup>3</sup> Kirken befinner seg i kontinuitet med det som har vært, samtidig som det pekes fremover. Det som skal fortsette, er ikke nytt, men hører sammen med historie og tradisjon. Da må vi spørre hva er det som har vært? Hva peker "forbliver" tilbake til? Det er nærliggende å knytte "forbliver" i § 16 med "forbliver" i den tidligere § 2 som forbandt den statlige religionspolitikk til reformasjonen og det senere konfesjonelle eneveldet. På ingen andre områder enn religionsfeltet var eneveldets nærvær mer merkbart. Kongens suverenitet i kirkespørsmål ble videreført, og fellesskapets fundament var den evangelisk-lutherske religion. Det var prinsippet fra freden i Augsburg i 1555, som her ble fastslått: *Cuius regio, eius religio*. Grunnloven av 1814 slo fast at det mellom konge og kirke var en fullstendig enhet i religiøse spørsmålet, og selv om en moderne statsorganisering erstattet enevoldskongen, skjedde det ikke på religionsfeltet. Kongen var konfesjonelt bundet (§ 4), slik også folket var (§ 2), på samme måte som statsforvaltningen var det (§ 12). Frem til innføringen av parlamentarismen i 1884 var også det personale styrings- og ansvarselementet dominerende. Det var kongen som utnevnte regjeringen uten Stortingets medvirkning, og han hadde utsettende veto i lovsaker.

Den gradvise oppmykningen av de strenge statlige religionsreguleringer utover på 1800-tallet åpnet et rom mellom kirke og stat, som ikke lå i Grunnloven av 1814. Med innføringen av dissenterloven i 1845 og opphevelsen av embetsmenns bekjennelsesplikt i 1892 ble stat og kirke i mindre grad overlappende størrelser. Berge Furre har beskrevet dette som en utvikling fra en statsbærende kirke til en kirkebærende stat.<sup>4</sup> Statskirken var privilegert, men ikke lenger den

eneste. Samtidig var det fortsatt slik at staten var bundet til den evangelisk-lutherske religion, men fra å være en konfesjonell luthersk embetsmannsstat var den blitt en liberal, protestantisk stat.<sup>5</sup> Endringene i staten, og dermed statskirken, fikk konsekvenser for fortolkningen av forholdet mellom kirke og folk. Etter hvert som stat og kirke ikke lenger kunne forstås som overlappende institusjoner, kom også forholdet til folket i spill. Når staten ikke lenger var kirke, hvordan skulle da forholdet mellom folk og kirke bestemmes? Folkekirke var ikke en betegnelse i Grunnloven av 1814, men ble i løpet av 1800-tallet et begrep som ble benyttet både som program for statskirken og for en kirke frigjort fra staten.

### Folkekirke av eller til folket?

Få andre kirkebegreper vekker større engasjement uten dermed å føre til noen tydelig klarering av hva som menes. Det er likevel mulig å skjelne mellom ulike folkekirkelige idealer og modeller som har preget norsk debatt. Nesten som to idealtyper kan vi med referanse til Friedrich Schleiermacher og Johann Hinrich Wichern skjelne mellom folkekirken som *kirke av folket* og som *kirke til folket*.<sup>6</sup>

Mer enn mange har Friedrich Schleiermacher inspirert den moderne folkekirketanken. Hans folkekirketenkning viser også med tydelighet hvor kontekstavhengig begrepet er, preget som det er av de politiske spenninger knyttet til den prøyssiske stat og dens regulering av kirken.<sup>7</sup> Schleiermachers referanser var prøyssisk politikk ved begynnelsen av det 19. århundre. Han vendte seg mot den statlige kirketvangen og lanserte folkekirken som en kirke nedenfra, en kirke som ble *kirke gjennom folket* ("durch das Volk").<sup>8</sup> Folkekirke var ikke statskirke, men heller ikke en frikirke, en mindre sammenslutning av frivillige, fordi folkekirke ble forstått som forbundet med og forankret i den allmenne ånd i folket. Det kvalitative aspektet var dominerende her i og med at folkekirken var knyttet til forestillingen om at kirke og folk innenfor et avgrenset territorialområde var forenet mot statlig makttvang.

Et annet folkekirkebegrep enn Schleiermachers er det som Johann Hinrich Wichern ga uttrykk



for, da han lanserte sitt indremisjonsprogram i 1848. Folkekirke var ikke kirke gjennom folket, men derimot til folket ("hin zum Volk"), en kirke som hadde gjenkristning gjennom indremisjon som oppgave.<sup>9</sup> Folkekirken forelå ikke som realitet, men som oppgave: "Es muß und wird zum Bewußtsein kommen, daß unsre evangelische Kirche eine Volkskirche werden muß und kann, indem sie das Volk durchs Evangelium in neuer Weise und Kraft zu erneuen und mit neuem Lebensodem aus Gott zu durchdringen hat."<sup>10</sup> Den kulturelle overlappingen mellom kirke og folk ble her nedtonet til fordel for tanken om kristendommens gjennompregende betydning og kraft. I denne kirketenkningen fikk de bevisste kristne en særlig rolle, mens de store grupper av folket ble sett som kirkens kristningsobjekt. Folkekirken var de bevisste kristnes oppgave, og slik ble folkekirken nærmest å forstå som en ekklesiologisk utopi som skulle virkeliggjøres gjennom indremisjon og sosiale aktiviteter. Dermed ble også folkekirken i større grad noe som kunne måles kvantitativt, en del av indremisjonsprogrammet, der kirken som folkekirke fantes i den grad som et flertall av folket slutter opp om den. Det kvalitative var imidlertid også til stede, men på en noe annen måte enn hos Schleiermacher. Kvaliteten var knyttet til indremisjonens gjennomslag og dermed preging av folk og kultur, der folket ble et Guds folk ("als wahre Volkskirche vollendet und dann auch das ihr angehörende Volk in ein Gottesvolk verklärt sehen wird").<sup>11</sup>

Som et analytisk grep kan denne idealtypiske tegningen av to ulike folkekirkemodeller fungere godt for å fange opp sentrale utviklings trekk ved norsk kirkeliv og kirketenkning utover i det 19. og 20. århundre. Det dreier seg grunnleggende om to modeller der ulike teologiske kvalifiseringer av folk får konsekvenser for kirketenkningen. Avgjørende er om det finnes ekklesiologiske tilknytningspunkter i den allmenne kultur og folket i sin alminnelighet. Indremisjonens paradigme er basert på kristeliggjøringen av folk og kultur som forutsetning for talen om folkekirke. Schleiermachers mer politiske kontekst gir grunnlag for en folkekirke som er stedlig forankret, og der folket utgjør en mot-

makt til staten, slik at folkekirken uttrykker visjoner om en kirke bestemt nedenfra og ikke ovenfra.

Spenningen mellom folkekirken forstått som henholdsvis kirke gjennom folket og til folket har hatt sine varianter i norsk kirkehistorie. Nedkjempingen av grundtvigianismen ved universitetets teologiske fakultet ved professor i systematisk teologi, Gisle Johnson, kom til å prege norsk kirkeliv langt inn i det 20. århundre. Grundtvigianismen forenet kirken med nasjonal kultur, språk og diktning. Kirken ble knyttet til den allmenne kultur siden mennesket alltid måtte forstås som del av et folk. Den johnsonske vekkelsen avgrenset derimot kirken fra den allmenne kultur og satte et skille mellom de omvendte og døpte. Gjennom vekkelsenes foreninger og aktivitet skulle folkekirken realiseres; en rekristianisering av folk og kultur var en forutsetning for at kirken kunne bli folkekirke.

Synet på den allmenne kultur ble utslagsgivende i spørsmålet om folkekirke. Derfor er diskusjonen om folkekirke i høyeste grad en kulturdebatt. Et nesten klassisk eksempel på hvordan kulturdebatten fremstår som en parallell til folkekirkedebatten, er ordvekslingen mellom Ole Hallesby og Ronald Fangen i 1946. Ifølge Ole Hallesby handlet det pietistiske kultursynet om at den kristne skulle øve kristelig, ikke bare human, innflytelse i kulturlivet.<sup>12</sup> Dersom den kristne påvirkningen ikke kunne være tydelig, skulle man heller kutte forbindelsen til kultur livet. I den sammenheng skilte han mellom kulturens "prydplanter" og "luksusartikler", som musikk, teater, litteratur og vitenskap, på den ene siden, og dens "nyttevekster" og "nødvendighetsartikler", som jordbruk, skogbruk, industri, oppdragelse og omsorg, på den andre.<sup>13</sup> Den allmenne kultur representerte ifølge Hallesby en fare for den kristne, og han sammenliknet den med "smittefarlige basiller" og "høyspente ledninger".<sup>14</sup> Det var ikke for enhver å beskjefte seg med den allmenne kultur, derimot for spesialister og fagfolk, dem som hadde "den gudgivne nådegave til å bevege seg i denne smittefare uten å ta skade på sin sjel". Ronald Fangen repliserte i sitt svar at dens kristne ansvar for kulturen ikke kunne begrenses til en liten del ettersom hele mennesket var Guds

skapning. Derfor måtte kulturbegrepet omfatte "alt i menneskets dennesidige liv, både individuelt og kollektivt".<sup>15</sup> Slik sto kulturen og den universelle kristendommen, mente Fangen, i forhold til hverandre.

Hos Hallesby blir fortolkningen av det pietistiske kulturoppdraget forbundet med hans kirketenkning når han fremhever at den kristne heller bør "hogge hånden av og rive øyet ut" enn å miste sin kraft som kristelig salt i verden. Det skarpe skillet mellom den kristne og verden, mellom det kristelige og verdslige, blir avgjørende for utmeislingen av en ekklesiologi som har som mål å gjennomsyre folk og kultur med en bestemt form for kristelighet, nemlig den pietistiske. Hallesbys mål var den kristne kulturstat der kirke, stat og folk var forenet i kristendommen, og det forutsatte den konsekvente, pietistiske linjen. Her sto Hallesby i forlengelsen av Johann Hinrich Wichern som i sin tale i 1848 hadde nettopp understreket folkekirken som et mål for den evangeliske kirke, noe som ville være en realitet når evangeliet hadde gjennomtrengt folk og kultur, og folket var det samme som et Guds folk.

Begge folkekirkemodeller, både den schleiermachske og wichernske, har preget den ekklesiologiske debatten i Norge og eksistert side om side. Det har ikke skjedd uten konflikt eller konfrontasjon, og konfrontasjonene har ofte grepet direkte inn og påvirket lokalt kirkeliv. I sin religions sosiologiske undersøkelse fra 1987 av småkirkemenigheten på Tøyen beskrev Knut Lundby "hvordan vekkelsens kjernefelleskap av omvendte – som skulle fornye kirken, og som i første omgang kanskje gjorde det – på lengre sikt bidrar til å undergrave grunnlaget for en fortsatt folkekirke".<sup>16</sup> Troskollektivet befant seg i forlengelsen av indremisjonens foreningsdannelser og definerte sann tro i motsetning til allmenn kultur og religiøsitet, og skapte et skille mellom de omvendte og uomvendte og en motsetning mellom seg og folkekirken forstått som del av allmennkultur og omfattende alle døpte.<sup>17</sup> Troskollektivet skrev seg inn i historien til Wichern og den johnsonske vekkelsen og hadde til hensikt å fornye og styrke folkekirken, men endte langt på vei med å undergrave den. Ifølge Lundby oppsto det i forbindelse med etable-

ringen av troskollektivet tilhørighetskonflikter der tilhørighet i troskollektivet kom i konflikt med tilhørighet til klasse og sted. Troskollektivet svekket lokalmiljøet og svekket dermed også den lokale folkekirkekultur.<sup>18</sup> Skillene som ble satt mellom religiøs tilhørighet ut fra omvendelse og en religiøsitet knyttet til folkekirkenes dåps- og konfirmasjonsriter, uthulet på sikt ikke bare troskollektivet som var avhengig av folkekirkekulturen for ikke å ende som sekt, og svekket folkekirken innenfra. Langt på vei gjorde troskollektivet folk til objekt og ikke som del av fellesskapet: "Skillet mellom 'personlig kristne' og folk flest undergraver en religiøs institusjon som i utgangspunktet er allmenn".<sup>19</sup>

Nå kan man spørre om dette skarpe skillet har samme gyldighet i dagens kirkeliv som det en gang hadde. Er det mulig å foreta en slik beskrivelse av kirken i dag, som samtidig forutsetter at den hører på det nærmeste sammen med en allmenn felleskultur? For finnes en slik allmennkultur, og hva kan den være? Harald Hegstad har forsøkt å ta høyde for en kirketenkning som i noen grad overskrider den tenderende dikotomi mellom troskollektiv og folkekirke gjennom begrepsparet trosfellesskap og folkekirke. Ifølge Hegstad realiserer trosfellesskapet elementer av folkekirkeligheten som ikke realiseres innenfor folkekirkeligheten selv.<sup>20</sup> Folkekirken tilkjennes av Hegstad selvstendig, men begrenset ekklesiologisk status, mens trosfellesskapet manifesterer kirken på en fyldigere måte siden trosfellesskapets også er del av folkekirken. Det motsatte er derimot ikke nødvendigvis tilfelle. Den kulturelle forbindelsen mellom folkekirke og det allmenne tones her ned til fordel for en forening av folkekirke og trosfellesskap. Samtidig overtar ikke trosfellesskapet alle kjennetegn som indremisjonens foreningsfellesskap hadde, eller troskollektivet, for den saks skyld, i og med at trosfellesskapet gis en bredere kirkelig forankring. Det er likevel ikke til å komme forbi at også trosfellesskapet, når det bestemmes som et felleskap som manifesterer folkekirken, tenderer henimot å ha en overskridende karakter som reduserer folkekirkenes ekklesiologiske betydning. Folkekirken som representant for og forankret i de lange linjers kulturelle og religiøse historie tones ned til for del for en ekk-



lesiologi som når sin fylde i trosfellesskapet.

## Statskirke og folkekirke

Statskirke og folkekirke har i norsk historie vært nært forbundet, og statskirken er ofte blitt oppfattet som en garantist for opprettholdelsen av Den norske kirke som folkekirke.<sup>21</sup> På ett vis kan det fremstå som paradoksalt i og med Schleiermachers program om folkekirken som et alternativ til den statlig regulerte prøysser kirke. Ser vi til Danmark og Nikolai S. Grundtvig, finner vi også et folkekirkeideal som kritisk adresserte statlig tvang og regulering. Grundtvigs ideal var en folkekirke som innenfor statskirkens rammer hadde frihet fra tvang til dåp, konfirmasjon, kirkelig vigsel, og der medlemmene hadde retten til å velge sin egen prest (sognebåndsløsning). Folkekirken var fri kirke, men den var ikke frikirke i betydning en frivillig medlemskirke. Den var knyttet til det lokale sted og folket der. Også i Norge ble folkekirken et program i form av en bevegelse som hadde som mål å styrke det kirkelige selvstyret. Fri folkekirke som program på begynnelsen av 1900-tallet hadde som mål at kirken som en folkekirke som omfattet de fleste, skulle styre seg selv uten statlig inngripen og regulering.<sup>22</sup>

En interessant diskusjon om forholdet mellom stat og kirke, og folkekirkens forhold til staten, startet i Norge i mellomkrigsårene og nådde et foreløpig høydepunkt i forbindelse med Stortingets behandling av kirkeordningssaken i 1953. Den begynte som en diskusjon om bispeembetets makt og avmakt i forholdet til Kirkedepartementet i forbindelse med strid rundt kollas, og endte som en kamp om nye selvstendige kirkelige råd og organer. Biskop Eivind Berggrav var en pådriver i diskusjonen gjennom det hele. Da han ble utnevnt til biskop i Hålogaland i 1929, kom han tidlig til å markere et ønske om å styrke bispeembetets myndighet overfor og uavhengighet fra departementet. Fra Berggravs side dreide det seg om kirkens ansvar for det kirkelige ånds- og bekjennelsesliv, noe som ikke kunne forvaltes rettmessig av et statlig organ.<sup>23</sup> Under krigen kom Berggrav til å følge dette sporet videre. Med bakgrunn i krigserfaringen og overgrepene fra en totalitær stat ble spørsmålet om kirkens frihet og selvstendig gjort mer akutt.

Kirken var ikke først og fremst en statskirke, men en folkekirke:

”Det må være slutt med uttrykket *statskirke*. Det har ingen hjemmel annet enn i vanen. Det har også lenge vært på avskrivning. Kirken vil ikke anerkjenne betegnelsen. Vårt offisielle navn er Den norske kirke. Bare i enkelte lover er ”statskirken” brukt når det gjaldt å skille mellom den offisielle, av grunnloven erkjente kirke, og de andre trossamfunn (”dissenterer”). Men hovedsak er at med årene etter 1940 er statskirke blitt et usant og falskt ord. I disse årene har det vist seg at folket og kirken kunne komme til å stå sammen – og mot *staten*. Kirkens rot var plantet i folket, ikke i ”staten”. (---) Opplevelsen i trengselsårene har likefrem skapt betegnelsen *folkekirke*.”<sup>24</sup>

På dette grunnlaget kunne man kanskje forventet at Berggrav ønsket å etablere Den norske kirke som en frikirke etter krigen. Mange ønsket det i en eller annen forstand. Berggrav ønsket derimot å beholde båndene mellom kirke og stat, men gi kirken autonomi i såkalte indre forhold: bekjennelse, forkynnelse og kallelse. Frikirken hadde han ingen tro på, men derimot en kirke som i sin indre frihet representerte statens åndelige og moralske samvittighet. Slik kunne kirken bli hva den skulle være og inngå i et forhold til staten ved å være det som staten trengte: ”Kirken skal være det livsferment i folkelivet som representerer hva staten aldri kan miste uten å gå i oppløsning: samvittighetens forpliktelse på det evig fundamentale. Det er staten selv som enda mer enn kirken da må kreve at kirken i sin sjel utgjør den statsfrie sone som grunnloven så myndig har pekt den ut til å være.”<sup>25</sup>

Fornyelsen av Den norske kirke som folkekirke innenfor statskirkens rammer kom imidlertid til å gå saktere enn hva Berggrav og andre hadde håpet på og forventet. Reformkommissjonen som regjeringen nedsatte i 1945, avleverte sine anbefalinger i 1948 og foreslo blant annet opprettelsen av et kirkeråd som skulle betjene kirkelige fellessaker og gi uttalelser i saker som vedkom kirkens ”livsområde”.<sup>25</sup> Med et slikt organ skulle den kirkelige reform legge til rette for at statskirken ga rom for ”åndelig frihet”. Da Stortinget i 1953 behandlet reformfor-

slaget, falt kirkerådet bort, og det skjedde få strukturelle endringer.

En nøkkel til å forstå spenningene rundt forholdet folkekirke og statskirke i denne saken, finnes i synet på staten. Det dreier seg om forventninger til statens rolle i samfunns- og folkelivet. For Berggrav, hvis statsideal var en liberal rettsstat, skulle staten ideelt sett ha ansvar for verken utdanning, omsorg eller det åndelig-moralske: "Hvorfor undervisning og pedagogikk skal behøve å være politisk og statlig dirigert, er ikke forståelig ut fra oppgaven selv – bare ut fra evneløshet på den ene siden og maktlyst på den andre."<sup>27</sup> Fra et slikt statssyn er det forståelig å plassere kirken som folkekirke overfor staten. Men den skandinaviske statsmodell har i stor grad vært basert på en sterk stat som har et overordnet integrerende ansvar for samfunns- og folkeliv. Etterkrigstidens velferdsstat fortsatte den utviklingen og forholdt seg til stat og folk som allierte og til staten som garantist mot særinteressenes splittelse av folket. Dermed kom statskirke og folkekirke til å bli sterkt overlappende begreper etter krigen, stikk i strid med store kirkelige forventninger. Det innebar staten også på dette feltet hadde en hovedoppgave i å balansere de forskjellige interesser i forhold til hverandre, i dette tilfellet altså de teologiske særinteresser innenfor rammen av statskirken.

Statens selvforståelse som den som balanserte særinteressene og holdt folket i folkekirken sammen, var for eksempel synlig til stede da den første kvinne, Ingrid Bjerkås, i 1961 ble ordinert til prest og utnevnt som sokneprest til Berg og Torsken på Senja.<sup>28</sup> Det skjedde mot et tydelig råd fra flertallet av biskopene i Den norske kirke. Hele professorkollegiet ved Menighetsfakultetet avviste kvinnelig prestedtjeneste som et brudd på bibelsk og kirkelig orden. I den offentlige diskusjonen ble uttrykk som "tyranniets lenker" brukt for å beskrive statens forhold til kirken.<sup>29</sup> De "aktive" troende ble gjort hjemløse, het det. Staten fordrev de "aktive" kristne fra kirken, mens de såkalt "nominelle" medlemmene ble hensyntatt. Fordi staten hadde den juridiske myndigheten til å utnevne prester, inkludert kvinnelige prester, ble tilsetningen oppfattet som et statlig inngrep ovenfra. Trenger man litt dypere inn i materialet i denne saken,

er imidlertid bildet mer sammensatt og komplisert.

Kvinneprestsaken i 1961 er en god illustrasjon på spenningen mellom en folkekirke *av* eller *til* folket, for å bruke idealtypetegnelse fra innledningen av denne artikkelen. Det som skjedde lokalt i Berg og Torsken da det ble kjent at Ingrid Bjerkås var eneste søker, var en folkelig mobilisering for å få henne ansatt. Da det ble kjent at flertallet i menighetsrådet i Torsken avviste henne fordi hun var kvinne, og indremisjonsorganisasjonene på stedet mobiliserte mot henne, reagerte et flertall i befolkningen med harme og arrangerte folkemøter og avga stemmer for å få henne ansatt. Dette var folkekirken som rørte på seg nedenfra. Det skjedde ikke ved styring ovenfra; tvert om var det en reaksjon mot den beslutning som var fattet av menighetsrådsflertallet, og som toneangivende teologiske og kirkelige autoriteter støttet opp om. Folkeaksjonen i Torsken for Ingrid Bjerkås var rett og slett en protest mot det som ble oppfattet som et indrekirkelig styre som ville underkjenne dem teologisk meningsberettigelse. Den statlige utnevnelsen i ettertid ble dermed en bekreftelse på det valg av prest som folkeflertallet hadde tatt. Og for biskopen i Nord-Hålogaland, Alf Wiig, ble den folkelige oppslutningen utslagsgivende for at han valgte å innstille henne til stillingen, noe han i utgangspunktet hadde vært skeptisk og kritisk til.

Bildet av en passiv og likegyldig "nominell" medlemsskare i motsetning til "aktive" troende blir vanskelig å opprettholde når forholdene i denne saken studeres på nært hold. Kirken som kirke av folket reiste seg her i spenning til en kirke forstått som en kirke som henvender seg til folket. Dette var folkekirken som en kirke av folket, dypt forbundet med den stedlige kultur. Det var uttrykk for at i dette bildet var det ikke folket som var fremmede, men heller indremisjonsbevegelsen som representerte et utenfraperspektiv som ikke hadde tydelige stedegne røtter. Det var indremisjonsbevegelsen gjennom sin medlemsmasse og translokale struktur som her ble opplevd som fremmed overfor det folket som bodde på stedet, deres åndelige behov og kirketenkning. I dette tilfellet ville lokalbefolkningen ha seg frabedt at noen utenfra definerte

deres presteønske som rett eller galt.

Striden rundt den første kvinnelige prest ble en strid om folkekirke og utviklet seg raskt til en kamp om statskirken. De grupper i kirken som tapte i kampen mot kvinnelige prester, mente det var staten som var det største problemet, og usynliggjorde dermed det folkelige engasjementet i saken. I et historisk perspektiv kan det være interessant i dag å legge merke til hvor liten vekt man tilla det folkelige kirkeengasjement. Det ble i stedet nedskrevet som initiativ fra de kirkefremmede, de "skriftfornektende" liberale, ja, de som ville skade kirken. I et diskursanalytisk perspektiv er det ikke vanskelig å se at det var en maktretorikk som hadde til hensikt å gjøre engasjementet teologisk og ekklesiologisk illegitimt. Dermed blir også disiplineringsdimensjonen i den wichernske kirketenkningen tydelig: Det dreier seg om å gjøre folkekirke ved indremisjon og ikke ved å la folk ta ordet selv som myndig lekfolk. Oppbrytningen av dette hegemoniet gjennom folkeopprør nedenfra og statlig legitimering av dette ved utnevning bidro til å synliggjøre spenningen mellom de to idealtypiske folkekirkemodeller.

## Forbliver og forbliver

Hvor befinner da Grunnloven anno 2012 og § 16 seg i dette bildet? Hva slags folkekirke er det Den norske kirke "forbliver"? Er det en folkekirke av eller til, og hvilke mulighetsbetingelser finnes? Det folkekirkebegrepet som etter hvert kom til å innarbeide seg i den kirkelige terminologi og regelverk, har båret med seg tvetydigheten som kvinneprestsaken er ett eksempel på, den som viser hvordan det innad i Den norske kirke hele tiden har vært ekklesiologiske modeller av forholdet folk og kirke, som tidvis har stått i sterk spenning til hverandre. I Kirkeloven av 1996 ble folkekirkebegrepet for første gang del av den juridiske terminologi som bestemte Den norske kirke. Der ble folkekirkebegrepet knyttet til soknet som den grunnleggende enhet med selvstendige rettigheter og forpliktelser. Folkekirken var knyttet til soknet og dermed forankret nedenfra i stedlig kultur. Hvis vi spør om kontinuitet, utgjør 1996-loven på den ene siden et godt eksempel på diskontinuitet fra Grunnloven i 1814, som ikke kjente kirken som noe utenfor

statsapparatet, men en stat hadde en religion. På den andre siden var allerede denne kirken en soknekirke, og denne linjen fører frem helt til 2012 og § 16 i Grunnloven. Når regjeringen forstår § 16 som en kirkebestemmelse som knytter til historien, er det den lokale tilhørighet som er det historiske kontinuum.

Når Den norske kirke i 2012 ikke lenger kan forstås som statskirke i den strenge forstand som opprinnelig gjaldt, handler det ikke minst om at statens forhold til religion har endret seg. § 2 i Grunnloven talte i 1814 om statens religion med referanse til én bekjennelse, den evangelisk-lutherske. Det var mulig i en tid da stat, folk og religion/kirke kunne reguleres som én og samme sak. Oppløsning av denne enhet har endret seg gradvis og etter hvert gjort det usannsynlig at den moderne norske staten kan være religiøs. Derimot er det ikke usannsynliggjort, selv om det i noen grad er politisk omstridt, at staten kan føre en religionspolitikk som både tar hensyn til og fremmer religiøs virksomhet og endog fastholder en grunnlovsforankret folkekirke.

I stedet for utelukkende å se det religionspolitiske feltet som et særlig område kan man i denne sammenhengen også være tjent med å vurdere religionspolitikken i lys av statlig politikk på en andre felt. Likheter som her kan finnes, er interessante fordi det har vært en merkbar dreining siden 2000-tallet til å legge til rette for større lokalt mangfold, enten det gjelder det helse- og sosialpolitiske feltet, utdanningsfeltet, eller det religionspolitiske. Statens oppgave er ikke lenger først og fremst å balansere særinteresser innenfor et avgrenset institusjonelt felt, men derimot å la flere aktører få spillerom ut fra en definisjon som tydeliggjør deres forskjellighet. Et godt eksempel er hvordan *Stortingsmelding 25* fra 2005–2006 som omhandler fremtidige omsorgsutfordringer, beskriver det offentlige rolle i møte med lokalsamfunnet, ikke som en styrende og regulerende instans, men som en tilrettelegger for størst mulig aktivitet med utgangspunkt i den enkelte, i foreningen og organisasjonen.<sup>30</sup> Nedbyggingen av det statlige ansvaret på det kirkelige området har derfor paralleller på andre politiske felt og fremstår således som del av en større transformasjon av

staten.

Den senmoderne utviklingen av staten innebærer en nedbygging av statens rolle som leverandør av tjenester på religiøse området, noe som jo er konsekvensen av grunnlovsendringene i 2012. Det innebærer imidlertid ikke en statlig likegyldighet overfor Den norske kirke. En grunnlovsfestet folkekirke er en kirke som er skrevet inn i den lange historien til den norske stat, der stat, kirke og folk har hørt sammen. Slik knytter "forbliver" i 2012 an til "forbliver" i 1814. Dette gjøres til en tilhørighetshistorie som overskrider styreformene, og som har kollektive konnotasjoner som overskrider individet. Men den samme enhet mellom stat, kirke og folk, som en gang fantes, eksisterer ikke lenger, selv om omlag 75 % av befolkningen er medlem i Den norske kirke.<sup>31</sup> Det kan derfor ikke være snakk om "forbliver" i den forstand at det ikke tas hensyn til kunnskapen om at det innenfor et sokns grenser mange steder bor atskillige som tilhører andre kirker og religioner eller ingen i det hele tatt. Gir det da mening å tale om "forbliver" og en grunnlovsforankret folkekirke i samme setning? Hva slags folkekirke kan det være tale om?

At Den norske kirke "forbliver" Norges folkekirke, kan best forstås som et uttrykk for en kirke som bygger videre på det sted der sammenhengen mellom folk og kirke gir størst mening, nemlig på det lokale stedsnivå, i soknet. Det betyr ikke at kirke og folk kan eller skal forstås som overlappende størrelser, men det innebærer at Den norske kirke skal ha en stedlig forankring. Utsagnet om at Den norske kirke "forbliver" Norges folkekirke, gir mening dersom man knytter folkekirke til soknet og kirkens lokale stedlighet, som i Kirkeloven av 1996, eller slik man i forbindelse med den siste gudstjenestereformen har bestrebet seg "stedegengjøring". Det er sånn sett ikke bare folket, men også stedet som gir folkekirkebegrepet anno 2012 mening. Soknet er sted og folk, og som sådan fortolker soknet folkekirken, og gjør at folkekirke ikke er abstrakt ekklesiologi, men noe som har historie og kontekstuell tilknytning. Dette er en fortolkning som langt på vei samsvarer med folkeopprøret på Senja, som førte til ansettelsen av den første kvinnelige

prest. Det var kirken ved det lokale folket, som den gangen ga staten legitimitet til å handle for å ansette en kvinne som prest. Den folkelige aksjonen gjorde kvinnelig prestedetjeneste til et stedegent anliggende. En slik tolkning av soknet som folkekirkens historiske "forblivelse" virker rimelig, men hva innebærer det når den translokale sammenbindende statlige institusjon ikke finnes med? Det er en ekklesiologisk utfordringen som Grunnloven § 16 ikke besvarer, og som den ut fra den nye ordning heller ikke kan og skal besvare.

## Litteraturliste

- "75,8 % er kirkemedlemmer" (2013). <http://www.gammel.kirken.no/?event=dolink&FamID=360176>.
- Berggrav, Eivind (1945): *Kirkens ordning i Norge. Attersyn og framblikk*. Oslo: Land og kirke.
- Berggrav, Eivind (1956): "Fins det noe alternativ?" i *Kirke og Kultur*.
- Dagen*, 3. mars 1961.
- Ellingsen, Terje (1973): *Kirkelig visjon – politisk dragkamp. Fra reformarbeidet i Den norske kirke*. Stavanger: Nomi forlag.
- Fangen, Ronald (1946): "Kulturproblemet" i *Kirke og Kultur*.
- Furre, Berge R. (1994): "Frå 1814 til Gudmund Hernes. Politikk, kyrkje og kyrkjepolitikk" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 95.
- Hallesby, Ole (1946): "Vår pietistiske linje" i *Kirke og Kultur*.
- Harket, Håkon (2014): *Paragrafen. Eidsvoll 1814*. Oslo: Dreyers forlag.
- Hegstad, Harald (1996): *Folkekirke og trosfelleskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmeningheter*. KIFO Perspektiv nr. 1. Trondheim: Tapir.
- Heiene, Gunnar (1992): *Eivind Berggrav. En biografi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- "Høringsuttalelse til NOU 2006:2 Staten og den norske kirke", 15.09.2006. <http://www.bd.kirken.no/hamar/doc/Nyheter/Stat-kirke%20-%20obdr.pdf>.
- Lundby, Knut (1987): *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Moxnes, Halvor (2012): *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. New York: I.B. Taurus.
- Prop 1S (2012-2013). *Proposisjon til Stortinget (forslag til stortingsvedtak)*. <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kmd/dok/regpubl/prop/2012-2013/prop-1-s-20122013-2.html?id=701763>.
- St.meld. nr. 25 (2005-2006)*. Mestring, muligheter og mening. Framtidas omsorgsutfordringer.
- Tønnessen, Aud V. (2000): "... et trygt og godt hjem for alle"? *Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945*. KIFO Perspektiv nr. 7. Trondheim: Tapir.
- Tønnessen, Aud V. (2010): "Fra luthersk embetsmannsstat til sekulær religionstolerant stat. Et kirkehistorisk blikk på det politiske forliket om stat og kirke av 2008, I: Hougsnæs, Marit Halvorsen (red.), *Folkekirke i forandring: lederskap og lederutfordringer fram mot 2020*. Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon.
- Tønnessen, Aud V. (2014): *Ingrid Bjerkås. Moistandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest*. Oslo: Pax forlag AS.
- "Volkskirche I" i *TRE – Theologische Realenzyklopädie* (2003). Band 35. Venunft III – Wiederbringung aller. Berlin: Walter de Gruyter.

Wichern, Johann Hinrich (1848): "Rede auf dem Wittenberg Kirchentag". [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:redede\\_auf\\_dem\\_wittenberger\\_kirchentag](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:redede_auf_dem_wittenberger_kirchentag).

## Noter

- 1 Furre, Berge R. (1994): "Frå 1814 til Gudmund Hernes. Politikk, kyrkje og kyrkjepolitikk" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 95.
- 2 Harket, Håkon (2014): Paragrafen. Eidsvoll 1814. Oslo: Dreyers forlag.
- 3 "2.8. En levende folkekirke" i *Prop 1S (2012–2013). Proposisjon til Stortinget (forslag til stortingsvedtak*. <http://www.regjeringen.no/nb/dep/kmd/dok/regpubl/prop/2012-2013/prop-1-s-20122013-2.html?id=701763>
- 4 Furre (1994), s 6.
- 5 Tønnessen, Aud V. (2010): "Fra luthersk embetsmannsstat til sekulær religionstolerant stat. Et kirkehistorisk blikk på det politiske forliket om stat og kirke av 2008, I: Marit Halvorsen Hougsnæs (red.), *Folkekirke i forandring: lederskap og lederutfordringer fram mot 2020*. Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon.
- 6 "Volkskirche I" i *TRE – Theologische Realenzyklopädie* (2003). Band 35. Vernunft III – Wiederbringung aller. Berlin: Walter de Gruyter.
- 7 Halvor Moxnes har i boken *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus* (2012). New York: I.B. Taurus, vist hvordan Schleiermacher i sin fremstilling av den historiske Jesus, knytter an til sin aktuelle politiske kontekst. Jesus plasseres inn som en del av sitt folk, og dette fellesskapet har en selvstendighet overfor staten. Dette nesten nedennfra-perspektivet kan kjennes igjen i folkekirketanken.
- 8 "Volkskirche" i *TRE* (2003), s 249.
- 9 Samme sted, s 250.
- 10 Wichern, Johann Hinrich (1848): "Rede auf dem Wittenberg Kirchentag". [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:redede\\_auf\\_dem\\_wittenberger\\_kirchentag](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:w:wichern:redede_auf_dem_wittenberger_kirchentag).
- 11 Samme sted.
- 12 Hallesby, Ole (1946): "Vår pietistiske linje" i *Kirke og Kultur*.
- 13 Samme sted, s 488.
- 14 Samme sted, s 489.
- 15 Fangen, Ronald (1946): "Kulturproblemet" i *Kirke og Kultur*, s 500.
- 16 Lundby, Knut (1987): *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning*. Oslo: Universitetsforlaget, s 13.
- 17 Samme sted, s 15.
- 18 Samme sted, s 237.
- 19 Samme sted, s 250.
- 20 Hegstad, Harald (1996): *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmemigheter*. KIFO Perspektiv nr. 1. Trondheim: Tapir, s 413.
- 21 Sml. for eksempel høringssvaret som Hamar bispedømmeråd avga i 2006: "I Norge har vi en lang, grunnlovsfestet tradisjon med statskirke. Det har preget både kirke, folk og stat. Mange har opplevd statskirken som en garantist for takhøyde og lett tilgjengelighet i kirken." "Høringsuttalelse til NOU 2006:2 Staten og den norske kirke", 15.09.2006. <http://www.bd.kirken.no/hamar/doc/Nyheter/Stat-kirke%20-%20obdr.pdf>.
- 22 Ellingsen, Terje (1973): *Kirkelig visjon – politisk dragkamp. Fra reformarbeidet i Den norske kirke*. Stavanger: Nomi forlag.
- 23 Heiene, Gunnar (1992): *Eivind Berggrav. En biografi*. Oslo: Universitetsforlaget, s 242.
- 24 Berggrav, Eivind (1945): *Kirkens ordning i Norge. Attersyn og framblikk*. Oslo: Land og kirke, s 44.
- 25 Samme sted, s 72.
- 26 Tønnessen, Aud V. (2000): "... et trygt og godt hjem for alle"? *Kirkelederens kritikk av velferdsstaten etter 1945*. KIFO Perspektiv nr. 7. Trondheim: Tapir, s 283.
- 27 Berggrav, Eivind (1956): "Fins det noe alternativ?" i *Kirke og Kultur*, s 194.
- 28 Tønnessen, Aud V. (2014): *Ingrid Bjerkås. Motstandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest*. Oslo: Pax forlag AS.
- 29 *Dagen*, 3. mars 1961.
- 30 *St.meld. nr. 25 (2005–2006)*. Mestring, muligheter og mening. Framtidas omsorgsutfordringer.
- 31 "75,8% er kirkemedlemmer" (2013). <http://www.gammel.kirken.no/?event=dolink&FamID=360176>.

## Sammendrag

I artikkelen drøftes spørsmålet om hvordan verbet "forbliver" i Grunnlovens § 16 er å forstå. Hva vil det si at Den norske kirke "forbliver" Norges folkekirke, all den tid Grunnloven ikke har kjent begrepet folkekirke tidligere? Med grunnlag i idealtypiske folkekirkemodeller og historisk relevante diskusjoner av forholdet folkekirke og statskirke gis det et bilde av Den norske kirke som folkekirke, som speiler tvetydigheten i begrepet. "Forbliver" blir videre fortolket via Kirkeloven av 1996, som gjorde det tydelig at soknet er stedet for folkekirkens forankring. Soknet knytter den aktuelle folkekirke til en lang historie. Men spørsmålet om den lokale fortolkningens betydning når den translokale sammenbindingen ved staten opphører, ligger tilbake som et ubesvart spørsmål i Grunnloven.

# Hvem er folkekirkenes folk?

## Åpen mikrofon i Vår Frues kirke som diakonal utfordring til folkekirkeekklesiologien



**AV GYRID GUNNES, DOKTORGRADSSTIPENDIAT VED DIAKONHJEMMET HØYSKOLE**  
 gyrid.gunnes@diakonhjemmet.no

### Innledning

Temaet for dette nummeret er folkekirke. Dette bidragets innsteg til folkekirken er *diakoni*. Hvordan skrive om diakoni og folkekirke? Man kunne skrevet en artikkel med utgangspunkt i Den norske kirkes visjon om å være en "tjenende folkekirke" (eksempelvis Nordstokke 2011). Eller man kunne gitt en beskrivelse av hva Den norske kirkes diakoner – som ansatte i en folkekirke – gjør, og hvordan de forstår seg selv.

Empirien fra mitt pågående doktorgradsarbeid, "*Sometimes you wonder if this is a church or a bar – a practical theological investigation of displacements of sacred space and practices of social work in the church of Our Lady, Trondheim, Norway*" inviterer til å begynne et annet sted. Avhandlingen er en praktisk-teologisk studie av Vår Frue Kirke i Trondheim. Vår Frue drives av Kirkens Bymisjon som en åpen kirke.

Avhandlingens metode er kvalitativ og består av intervjuer med gjester (22), frivillige (9) og ansatte (12) i Vår Frue Kirke, Trondheim, samt tre ukers deltagende observasjon våren 2014, jul og nyttårsfeiring i år. Arbeidet har utfordret meg

til å spørre om forholdet mellom diakoni og folkekirke kan anta andre former enn de mest åpenbare koblingene, som Den norske kirkes identitet som tjenende folkekirke eller diakoners oppgaver. Jeg vil begynne i det ekklesiologiske spørsmålet: *Hvem er folkekirkenes folk?* Jeg vil bruke én av de faste praksisene som er utviklet i Vår Frue, Åpen Mikrofon, som et case. På hvilken måte kan dette arrangementet forstås som en kirkelig handling i en folkekirke for mennesker med andre erfaringer enn dem som vanligvis befolker folkekirken som dåpsfølger, brudepar og konfirmasjonsgjester? Martin Modéus' riteteori vil bli brukt for å problematisere hva som forstås som en kirkelig handling. Jeg vil i artikkelens siste del drøfte på hvilken måte praksiser som Åpen Mikrofon og Vår Frue kan bidra til utvide diakoniens plass i folkekirkenes diskurser, og utforske mulig spenning dem imellom.

### Teori: Folkekirken og folket

Hvem er folkekirkenes folk? Spørsmålet er sentralt, i både empiriske, historiske og ekklesiologiske diskurser om folkekirke. Disse diskusjoner



nene er beskrevet andre steder og skal ikke gjen-  
tas i detalj her (Se Thorkildsen 1995, 2013,  
Myhre-Nielsen 1998 Hegstad 1996, Jensen  
2012). Et sentralt konfliktema i ekklesiologien  
handler om motsetningen mellom å forstå kir-  
ken som trosfelleskap (hvor den enkelte velger  
medlemskap på bakgrunn av en omvendelses-  
erfaring) og å forstå kirken som en folkekirke for  
den allmenne befolkningen. Forenklet sagt kan  
man derfor si at kjernen i motsetningen mellom  
kirken som folkekirke og kirken som trosfelles-  
skap handler om en uenighet om hvem som er  
kirkens folk: De døpte (folkekirke) eller de om-  
vendte (trosfelleskap). Sentralt for en folkekir-  
keekklesiologi er at kirken er kirke for hele fol-  
ket: "Grundlaget for folkekirken (har) været en  
homogen etnicitet med en fælles kultur, fælles  
sprog, fælles historie, for størstedelen af befolk-  
ningen vedkendte sig en tilhørsforhold til sam-  
me kirke." (Jørgensen 1995:87) I folkekirkeek-  
klesiologien er det allmenne folket ikke et objekt  
for den institusjonelle kirkens misjonsvirksom-  
het. Det allmenne folket er kirkens "sosialitet";  
det vil si konteksten for kirkens væren, og utgjør  
et premiss for at det overhodet finnes en forkyn-  
nelse av evangeliet (Myhre Nielsen 1998:350).

Imidlertid finnes det også andre svar på hvem  
folkekirkens folk er. Å finne disse handler ikke  
om å grave dypere i den ovenfor nevnte disku-  
sjonen om hvem folkekirkens folk er og bør  
være. I stedet kan vi stille spørsmålet på en  
annen måte. Med utgangspunkt i frigjøringsteo-  
logien og den kontekstuelle teologiens forplik-  
telse til å starte "nedenfra" (Bergmann 2000)  
går det an å se for seg at spørsmålet ikke stilles  
"ovenfra" i betydningen: "Hvem mener folkekir-  
kens teoretikere at folket er?" Men vi kan heller  
formulere spørsmålet slik: Hvem er det folkekir-  
ken gjennom sin måte å virke på gjør til sitt  
folk? Hvilket folk er det kirken skaper seg gjen-  
nom sine kodifiserte praksiser (liturgier), når  
den handler med folket? De som fokuseres inn  
gjennom kirkens måte å være kirke på, kan kal-  
les folkekirkens *implisitte folk*. Dette er det folk  
som konstitueres gjennom kirkens praksiser. Et  
slikt "nedenfra"-perspektiv har et kritisk og etisk  
potensial, fordi det potensielt kan utfordre  
"ovenfra"-perspektivets premisser og påstander.  
Er det sant at folkekirkens folk er "alle"?<sup>1</sup>

Hvordan konstitueres folkekirkens implisitte  
folk? Ett sett med praksiser peker seg ut. Det er  
de kirkelige handlingene. Ifølge Habsmaier og  
Iversen er det den rituelle fortolkningen av fol-  
kets liv i de kirkelige handlingene, som "i virke-  
ligheten (er) folkekirkens eksistensgrundlag"  
(1995:325). Ifølge dem er det dåp, konfirmasjon,  
bryllup og begravelse, og ikke søndagsgudstje-  
nesten og nattverden, som i praksis har knyttet  
folket til kirken. Det er de kirkelige handlingene  
som gir påstanden om at kirken er en folke-  
kirke, gyldighet. I århundrer – delvis sanksjo-  
nert av statlig lovverk, slik som med konfirma-  
sjonen under eneveldet – har kirkens riter tolket  
folkets liv rituelt. Dette har bidratt til å skape en  
*sammenfallende* kulturell og kirkelig identitet.  
Den spiritualitet som har vokst frem av folkekir-  
ken, er en spiritualitet hvor deltagelse i de kirke-  
lige ritene har bred folkelig forankring, men  
hvor tro i stor grad er uartikulert (Lappegard  
1988, Jensen 2013). Oppvurdering av kasualia  
står sentralt i folkekirkeekklesiologien og er et  
av punktene hvor folkekirkeekklesiologien skiller  
seg fra fortellingen om kirken som trosfelles-  
skap for de omvendte. Ifølge Christoffersen er  
kasualia folkekirkeekklesiologisk sett ikke kir-  
kens "fiskemulighet" eller "dens kontaktflate"  
med folket for å få dem inn i søndagsgudstje-  
nesten. Kasualia er en like teologisk gyldig rela-  
sjon mellom kirke og folk, som kirkens ukent-  
lige kontakt med dem som kommer hver søn-  
dag. Kasualia er i seg selv forkynnelse av evange-  
liet, fordi det er i det allmenne at evangeliet  
treffer folk hjemme: "Uten dette språk vil evan-  
geliet alltid komme til tomt hus" (Christoffersen  
1988:79).

Hva er grunnen til at de kirkelige handlingene  
har fått denne statusen og slik kan konstituere  
folkekirkens implisitte folk? Martin Modeus har  
i boken *Mänsklig gudstjänst – om gudstjänsten  
som relation och rit* (2005) arbeidet frem en rite-  
teori om forholdet mellom kirkelige handlinger  
og allmenne livshendelser.<sup>2</sup> Ifølge Modeus er  
dåpens begrunnelse dypest sett ikke partikulært  
kristen (eksempelvis at foreldrene vil at barnet  
skal oppdras i den kristne tro eller bli medlem  
av kirken). Dåpsritens opphav er allment, nem-  
lig at noen er blitt født. Dette allmenne opphavet  
til riten kaller Modeus for *causa*. *Causa* er "vad

som just nu har hänt” (Modeus 2005:57). Det som har hendt, er en konkret hendelse i den sekulære verden, ikke noe som den kirkelige kalender, tradisjonen eller bibelfortellingene finner på. Modeus skiller mellom ulike *causa*: Natursykliske, livssykliske, bekreftelsesmessige og gjenoppbyggende, krisemessige og innvielses-*causa*. Det er de livssykliske *causa* som danner utgangspunkt for de kirkelige handlingene slik vi kjenner dem i dag: Endringer i livet knyttet til biologisk reproduksjon (dåp), vekst (konfirmasjon), modning (bryllup) og død (begravelse).

De kirkelige handlinger forslått som rite har ifølge Modeus to steg. Først *fokuseres* det som har hendt, gjennom å gjøre ting man vanligvis ikke gjør. Man pynter seg, går til et annerledes hus (kirke, moské), gjør uvanlige handlinger (gå opp midtgangen, sitte på et spesielt sted i det annerledes huset, etterpå spise annerledes mat). Steg to er *definering*: Her gis det som har skjedd, en ny mening. Riten handler ikke om å kommunisere kognitivt noe vi ikke visste fra før. Riten har et hermeneutisk anliggende. Riten refortolker hendelsen, slik at det som har skjedd, ses i et erfaringsmessig nytt lys. Gjennom fokusering og definisjon oppstår det Modeus kaller en omvendt versjon av keiserens nye klær: Riten er et kroppslig uttrykk for en sosial overenskomst som alle ser. Noen er født; noen er død. Det som var, blir endret av et brudd (En kvinne er blitt mor; en levende er død; en mann er blitt noens ektemann). Dette bruddet må tolkes og settes inn i en sammenheng. *Causa* ligger fast, men riten bidrar til en tolkningsmessig omdefinering av det som har skjedd: ”Riten påverkar inte världen utanför oss, men den påverkar vår upplevelse av världen.” (Modeus 2005:63)

Å stille spørsmålet om hvem som er folkekirkens folk med utgangspunkt i folkekirkens *praksis*, leder oss til de kirkelige handlingene. Modeus viser hvorfor det nettopp er de kirkelige handlingene som får denne statusen: Kasualia handler ikke om at deltagerne må bli noen annen enn den de er som alminnelige mennesker. Kasualia tar utgangspunkt i nettopp det levde livets kriser og overgang og gir disse en fortolkning.

Legges denne forståelsen av kasualia oppå spørsmålet om folkekirkens implisitte folk, kan

vi besvare spørsmålet slik: *Folkekirkens implisitte folk er det folk hvis liv fortolkes gjennom de kirkelige handlingene*. Dette åpner opp for nye og maktkritiske perspektiver på forholdet mellom folkekirke, kirkelige handlinger og tilhørighet. Hvis kirkens rituelle praksis konstituerer folket, handler ikke spørsmålet om tilhørighet kun om man er døpt (folkekirken) eller omvendt (trofelleskap). Spørsmålet er også om det livet man lever ”passer inn i” de kirkelige ritene og den allmennkulturelle feiringen og markeringene som gjennom historien er blitt skapt gjennom disse, som dåpselskap, bryllupsfest, konfirmasjonsfest. Et fokus på de rituelle praksisene åpner derfor opp for andre akser av tilhørighet og eksklusjon enn den tradisjonelle dikotomien mellom folkekirke–trofelleskap. I det følgende skal jeg beskrive en gitt praksis i Vår Frue kirke og spørre om denne praksisen kan forstås som en folkekirkelig kirkelig handling for et folk som gjennom å være medlemmer av Den norske kirke *formelt* utgjør folkekirkens folk, men som samtidig i større eller mindre grad lever med erfaringer som ikke tematiseres i de vanlige kirkelige handlingene.

## En kirke i Trondheim

### *Bakgrunn.*

Vår Frue er en kirke midt i Trondheim sentrum. Kirken er bygget på 1200-tallet. Det er et vakkert kirkebygg, med Norges største barokke altertavle fra gulv til tak. Vår Frue kirke var fra 1585 til 2005 menighetskirke for Vår Frue menighet. Menigheten dekket Trondheim bykjerne. I etterkrigstidene drev Vår Frue menighet og menighetens diakonisser et utstrakt diakonalt arbeid, blant annet med aldersboliger og hjemmesykepleie (Andersen 2008). I løpet av 80-tallet ble det gradvis mindre aktivitet i menigheten. Det ble klart at menigheten måtte tenke radikalt nytt. I 1991 ble Kirkens Bymisjon Trondheim stiftet, og fra 1993 ble Vår Frue tatt i bruk i Bymisjonens gatearbeid. Valget av et kirkerom var bevisst fra Bymisjonens side. En ansattinformant forteller i 2014 om beslutningen om å bruke kirken i 1993:

”Kirken var viktig fordi det var kirken som gjennom fysisk å være åpnet opp, som kunne si at kirken har rom for folk. Og jeg håper at,

og har tenkt, at hvis vi skal kunne tro på og fortelle om en Gud som har rom for menneskene, så kan vi ikke gjøre det på annet vis enn å vise at kirken har det.”

I løpet av 90-tallet utviklet Bymisjonen tilbud om varmetue på lørdager og torsdagsmesse med suppe for mennesker i rusmiljøet i Vår Frue. Det ble i denne perioden klart at kirken trengte omfattende restaurering. Stab i Nidarosdomen og Vår Frue, menighetsråd og utallige frivillige i råd og utvalg la ned en stor innsats for å utmeisle en visjon om hva Vår Frue kirke kunne bli, og skaffet midler for å muliggjøre denne. I 2001 startet Kirkens SOS med Natt-åpen kirke i Vår Frue. Kirken skulle være åpen i fem timer (22.00–03.00) natt til lørdag og søndag med frivillige sjelesørgere. Dette ble en forsmak på det som skulle komme senere. Fra 2004 til 2007 ble Vår Frue restaurert, og i november 2007 åpnet kirken i ny drakt. Idéen var at nå skulle den være en døgnåpen kirke. Bymisjonen skulle fortsatt være sentral i arbeidet. Kirken skulle være en omsorgskirke i byens sentrum.

### **Vår Frue våren 2014**

Mitt feltarbeid våren 2014 viser at Vår Frue 2014 er både lik og ulik den Vår Frue som åpnet i 2007. På sine hjemmesider presenterer Bymisjonen kirken slik: ”Vår Frue skal være åpen kirke for alle som ønsker å besøke et åpent kirkerom i byen. Dette gjelder for helt alminnelige mennesker, vanskeligstilte, barn, voksne og gamle, troende og tvilende mennesker”<sup>3</sup>. I 2013 hadde Vår Frue 248 egne frivillige. I tillegg stiller lokale bedrifter og losjer som frivillige. Staben er økt til 5,2 årsverk, fordelt på 6 ansatte (Årsrapport for Åpen kirke 2013).

Kirken er åpen 09–18 på hverdager og døgnåpen i helgene og i høytidene. Fortsatt er det frivillige verter som holder kirken åpen, men ansatte har daglig nærvær i kirken. På den ene bakre veggen er det satt inn et kjøkken med oppvaskmaskin og komfyr. Den bakerste delen av kirken under galleriet danner et rom i rommet. Benkene er tatt bort, slik at det er plass til stoler og bord. På bordene er en liten duk og blomster. Foran kjøkkenveggen er det satt frem bord som danner en disk. Her står det til enhver tid

fremme gratis kaffe og te. På torsdager er det gratis suppe, etterfulgt av gudstjeneste. Liturgien vektlegger lystenning, kort preken og nattverd. Ofte leses bibeltekstene både på norsk, engelsk og rumensk/romani. Foran i kirken er benkeradene snudd mot hverandre. På midten er det laget et kors av brostein. Her brenner det alltid lys. Kirken åpnes og lukkes hver dag med bønn, og klokken 14 er det hver dag middagsbønn på benkene rundt brosteinkorset (nattverd på tirsdager). I løpet av 2013 ble det tent 52.000 lys i Vår Frue, og 172.000 besøkt var registret (Årsrapport 2013).

Ifølge mitt feltarbeid er det i kirkens åpnings-tid alltid mennesker i kafédelen av kirken under galleriet. Hvem er disse gjestene? Vår Frues gjester er mangfoldige. De er tilfeldige forbigående. Venninneflokker kommer innom kirken for å tenne lys. Turister beundrer altertavlen. Barnehager på bytur besøker kirkerommet. I helgene kommer det ofte innom mennesker som har vært ute på Trondheims mange barer og puber, og som tar en tur innom kirken for å slå av en prat eller tenne et lys på vei hjem. Noen gjester kommer ofte, noen hver dag. Rundt bordene under galleriet prates det om været; det deles historier og løses kryssord over en kaffekopp. Det strikkes og leses aviser. Det tennes lys. Mange av Vår Frues faste gjester lever med livssituasjoner preget av ulik former for marginalisering og kriser. Noen gjester har tilknytning til Trondheims rusmiljø. Andre lever utenfor arbeidslivet og trenger et sosialt fellesskap. Noen har svake relasjoner til familie og venner; andre har nær familie. Noen har erfaring med psykisk sykdom. Andre igjen venter på å få sine asylsøknader behandlet. Siden den globale finanskrisen og Romanias medlemskap i EU har Vår Frue i tiltagende grad fått et internasjonalt miljø. Mange fattige tilreisende som leter etter arbeid eller tigger i gatene, er hyppige gjester. Vår Frue praktiserer en kompromissløs åpenhet for alle gjester – også mennesker som er ruset eller beruset<sup>4</sup>. I parken utenfor kirken sitter mange som tilhører rusmiljøet i byen. Dette gjør at gatas virkelighet er Vår Frues virkelighet.

Om natten i helgene er det også mennesker i Vår Frue. Noen sover på gulvet eller på benkene.

Dette gjelder særlig fattige tilreisende. Andre gjester sitter rundt bordene og prater gjennom natten.

Sentralt i ideologien bak driften Vår Frue står ideen om at kirken ikke skal være et sted for hjelp, men et sted for omsorg. I årsrapporten for 2013 er dette problematisert, særlig motivert av nærvær til gjester som ikke har norsk statsborgerskap og derfor ingen rettigheter i velferdsstaten (Årsrapport 2013).

Vår Frue er lett gjenkjennbar som kirke. Prekestolen, altertavlen, deler av benkeradene står slik man finner det i en vanlig kirke. Det er ingen glassvegg eller fysiske hindre som skiller kafédelen og resten av kirkerommet. Hele rommet er fortsatt en gammel middelalderkirke – samtidig som åpningstidene, aktiviteter og gjester bidrar til at rommet fylles av kropper, praksiser og oppførsel som bryter med forventninger om hva en middelalderkirke rommer. Denne forskyvningen av rom, kropper og praksiser gjør Vår Frue til en velkjent del av byen. Gleden og takknemligheten over at det finnes et sted som Vår Frue, er overveldende i intervjuene med ansatte, frivillige og gjester. Denne gleden gjenspeiler seg også i det høye antallet besøkende, antallet frivillige som har meldt seg, og den betydelige økonomiske støtten kirken får fra både privatpersoner og næringsliv i byen.

Feltarbeidet viser at også Vår Frues forskyvning av kropper, rom og praksiser er kontroversielt. En frivillig forteller i et intervju om en kveld hun var vert: "Jeg satt fremme i kirka, da kom det en eldre mann inn. Han var veldig sint. Han sa: "Tenk at dere har ødelagt denne fine kirka med å ta inn dette pakket her!". Vår Frues åpenhet er derfor en åpenhet som ansatte, verter og gjester har måttet og fortsatt må kjempe for. I tillegg gir bruk av frivillige i en gatenær og sårbar virkelighet utfordringer. Dette handler om det store antall frivillige som trengs for å dekke vaktlistene, men også det å skape gode strukturer for kontakt mellom stab, frivillige og gjester.

### Å være folkekirke i en åpen kirke

Ved hjelp av Modeus har jeg vist hvordan de kirkelige handlingene konstituerer det jeg har valgt å kalle folkekirkenes implisitte folk. I det følgende skal jeg se på deler av avhandlingens

empiri i lys av denne innsikten.

Siden det er relativt nylig at Vår Frue opphørte å være egen menighet, forteller flere gjester om hvordan de selv har vært en del av folkekirkenes implisitte folk; det vil si som deltagere i kirkelige handlinger. Det folkelige som kirkenes sosialitet er sterkt til stede: Vår Frue er "kirka vår". Særlig blant de godt voksne gjesteinformantene fremgår det at kirketilhørighet blir sett på som en naturlig del av det å være et voksent menneske i det norske samfunnet. Rommet i seg selv er garantisten for tilhørigheten, selv om det ikke ukentlig utføres kirkelige handlinger. I intervju-materialet er det også mange fortellinger om kirken og kirkelig handlinger som arena for erfaringer av eksklusjon. Dette handler både om erfaringer knyttet til kirken generelt, men også om å delta i kirkelige handlinger. En av ansattinformantene forteller:

"Jeg hadde erfaringer av å være prest i X (by på Østlandet), både prest i menighet og på gata. Jeg vet om NN i rusmiljøet, som tenkte at 'I dag skal jeg gå i kirka'. Hun kom helt til kirketrappe og så snudde hun for hun hadde et svært høl i tightsen sin, og hun så de andre som kom, så hun opplevde at 'Dette stedet kan jeg ikke gå inn'."

Gjesteinformanter forteller om konkrete erfaringer av utenforskap knyttet til sosiale relasjoner. Denne sosiale eksklusjonen får et kirkelig uttrykk siden mange av de kirkelige handlingene er knyttet til familiehendelser. Ansatte forteller for eksempel om viktigheten av å ha minnestunder i torsdagsmessen når det dør mennesker i rusmiljøet: Avdødes familie kan aktivt forsøke å unngå at mennesker fra rusmiljøet deltar begravelsen. En av informantene som lever med rusmisbruk, forteller om å være blitt nektet kontakt med tantebarn. En informant blant de frivillige forteller om å være blitt avvist av sin lokale menighet fordi hun ikke var gift med faren til barnet hun ønsket å døpe.

Spørsmålet om folkekirkenes implisitte folk stilles derfor på sin spiss i Vår Frue. Mange av gjestene er formelt medlem av folkekirken, men de har erfaringer av at kirken og kirkelige handlinger også kan være åsted for sosial eksklusjon. Jeg vil i det følgende bruke Modeus' riteteori til å spørre om *en spesifikk ny praksis i Vår Frue*, den

som går under navnet Åpen Mikrofon, kan forstås som et kasualia for den virkelighet som blir synlig i en kirke for mennesker som lever nært på gata. Jeg spør om vi her ser en folkekirkelig kirkelig handling for et annet folk enn dem som møtes til *kirkelige handlinger i en tradisjonell menighetskirke søndag klokken 11*.

Et av Vår Frues faste arrangementer er Åpen Mikrofon. Åpen Mikrofon finner sted en fredag kveld annen hver måned. Det er et arrangement det fra stabens side brukes mye ressurser på, med to ansatte på jobb. Før Åpen Mikrofon rigges kaféarealet noe om. Ekstra stoler er satt opp langs de bakerste veggene. Midtpartiet er åpent og danner en scene med mikrofon. Det er satt fram Mozell, ost og kjeks på disken i stedet for kaffe og te. Selve programmet består av to deler: Først spiller eller synger én eller flere profesjonelle musikere. Etterpå bidrar mennesker med tilhørighet til Vår Frue selv med kunstneriske innslag som sang, dikt, historier eller instrumentalspill. Dette kan være faste gjester, folk som er frivillige, eller folk som er gjester av og til. Noen lever liv hvor rus og psykiske lidelser er fremtredende, andre ikke. Under mitt feltarbeid ble dette mangfoldet synlig: Utdannelsesnivået på dem som opptrådte under feltarbeidets Åpen Mikrofon i februar i 2014, varierte fra grunnskole til professor ved en av Trondheims institusjoner for høyere utdanning. Spekteret av sanger spente fra Ålesund-sangen, via populærkulturelle sanger til *Hvis jeg var en rik mann* fra musikalen "Spillemann på taket". De som skal opptre, melder seg på i pausen. Noen har øvd på forhånd med kulturmedarbeideren. Kvelden ledes av en ansatt, og kulturarbeideren akkompagnerer sangeren. Åpen Mikrofon har ikke innslag av artikulert kristent språk eller innhold, selv om lystenning ofte inngår<sup>5</sup>. Kvelden avsluttes med at alle synger *We shall overcome*.

På tross av at Åpen Mikrofon ikke var blant mine primære forskningsinteresser, har fortellinger fra Åpen Mikrofon en fremtredende plass i intervjumaterialet mitt. Mine informanter ville rett og slett fortelle om Åpen Mikrofon, selv når de ikke ble eksplisitt spurt om det. Et eksempel er gjesteinformant Alexander<sup>6</sup>. Alexander er ofte i Vår Frue. Han har tidligere levd med alkoholproblemer, sliter med psykisk sykdom og har

flere ganger vært innlagt på det psykiatriske sykehuset i byen. Han har flere selvmordsforsøk bak seg og er i dag avhengig av beroligende tabletter. Alexander forteller om erfaringen av å opptre på Åpen Mikrofon<sup>7</sup>:

"Jeg var veldig nervøs første gang jeg leste dikt. Jeg svettet masse. Men når jeg gikk opp til mikrofonen så tenkte jeg ikke på noe annet. Alt var sort. Jeg kan ikke huske hvor mange folk som var tilstede. Etterpå bukket jeg og gikk tilbake til plassen min. Jeg kan ikke huske noe av det, men det var en veldig god opplevelse. Jeg sa til meg selv: Dette må jeg gjøre en gang til. Det var virkelig en opplevelse! Du lærer ikke noe uten at du prøver. Hvis du prøver, så kan du ta et steg opp. Jeg var så nervøs... men det var trening for nervene mine. (...) Folk sa etterpå at de var rørt av diktet mitt."

Åpen Mikrofon dukker opp uoppfordret når vert Eirunn forteller om hvorfor hun ble tiltrukket av Vår Frue i begynnelsen:

"Jeg var på Åpen Mikrofon. Du ser folk som du tror du har sett; de har bare sine handikap og sine rusproblemer. Det er jo ikke noe hemmelighet å si at NN, han imponerte meg veldig. Med sin mangel på fingre, når han fikk den gitaren og begynte å synges 'This is my life', da er det sånn at du står nesten på mer hellig grunn enn når du står i Nidarosdomen."

Intervjuer: "Hvorfor det?"

Informant: "Vet du hva? Det er noe med det levde livet; han kom med sitt liv og sa: 'Dette er mitt liv.' Og så litt den der: 'I don't care,' og på en måte traff det mitt liv. Men samtidig er det en lengsel etter noe mer, som du også opplevde hos mange. For jeg så dem i mange situasjoner og tenkte at jeg forstår hvis de gir opp."

En ansatt forteller om en mann fra rom-miljøet, som sang på Åpen Mikrofon:

"Han snakket ikke noe språk som de norske forsto, men det var en som snakket rumensk og engelsk, og hun oversatte. Han sa han skulle synges en sang til minne om en jente som var død i barsel. Hun hadde vært i Trondheim og vært en del av miljøet, men så var hun død for en måned siden. Han sang en folketone fra Romania. Veldig klagende sang. Det var en veldig sterk opplevelse."

Vert Ester forteller:

"Jeg hørte jo bare litt om Åpen Mikrofon i starten, men det ble ikke til at jeg gikk. Men



når jeg først gjorde det, så følte jeg jo at jeg hadde gått glipp av noe. Det hadde vel med noen av de sårbare gjestene som hadde kvaliteter som du ikke kjenner til, som er veldig musikalske, eller som har mye godt å si. Og som får vise ressursene sine, styrkene sine, på Åpen Mikrofon. Er likeverdige. De kan ting jeg ikke kan, for jeg finnes ikke musikalsk. Og det at vi da har delt det sammen, da var jeg publikum, og noen av disse her såkalte verstingene kom med gitaren og sang, og viste hva de var gode på. En annen hadde noen gode gullkorn å fortelle.”

Hvordan fortolke sitatene om Åpen Mikrofon i lys av påstanden om at folkekirkens implisitte folk konstitueres gjennom dens kasualia? Folkekirkens tradisjonelle kasualia (dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse) er alle riter knyttet til den allmenne livssyklusen. Empirien fra Åpen Mikrofon inviterer forskeren til å spørre om det finnes en annen allmennhet med andre livsløp hvor andre typer causa fremstår som like – eller mer – relevante og skjellsettende enn livssyklusen. Å foreslå dette innebærer ikke å forkaste livssyklusen (hvilket jo i dødens tilfelle heller ikke er mulig) eller de kirkelige handlinger som svarer på disse. Det handler heller om å spørre om det i tillegg finnes andre causa som fremstår som mer akutte og derfor mer nødvendig å tolke rituelt enn de causa som ligger til grunn for de tradisjonelle kirkelige handlingene.

På overflaten er Åpen Mikrofon et kulturarrangement. Den har ingen eksplisitt kristelige ramme annet enn at den foregår i et 800 år gammelt kirkebygg hvor det hver ukedag bes rituelt tre ganger. Spørsmålet er om det er mulig å ”grave” hermeneutisk i Åpen Mikrofon som rituell praksis og tolke praksisen som en kirkelig ritualisering over causa som blir akutt når kirken ikke lenger er folkekirke for det dem som tradisjonelt kommer med barna, tenåringene, kjærligheten og døden sin, men for gatefolket og mennesker i marginaliserte situasjoner. Med andre ord: Åpen Mikrofon er en folkekirkelig ritualisering når folkekirkens implisitte folk har andre erfaringer.

Med Modeus` terminologi: Hva er de causa som ”just nu har hänt” i Vår Frue? Hvilke erfaringer et det mange av gjestene bærer på? Det som har hendt i Vår Frue som åpen kirke, er at

kirkerommet fylles av folk som lever mer eller mindre vanlige middelklasseliv og har mer eller mindre vanlige middelklassejobber. Men det som også har hendt i Vår Frue som åpen kirke, er at kirkerommet fylles med mennesker som lever med vedvarende ensomhet. Folk som tigger i gatene. Folk som lever med rus og opplever nedverdiggelse. Folk som står utenfor arbeidslivet og familielivet. Folk som er psykisk syke. Folk som bor på gata eller i biler i et kaldt trønderklima. Folk som går i årevis for å vente på svar fra Utlendingsmyndighetene. Folk som mister foreldreretten til barna sine. En fellesnevner for disse situasjonene er ulike former for smerte, tap, utenforskap og ekskludering.

Hvis utenforskap og ekskludering forstås som causa i livet som leves blant gjestene i Vår Frue, hva er virkningen av et arrangement som Åpen Mikrofon? Alexander beskriver erfaringen av å opptre som en øvelse i å mestre nerver og stress, å ”ta et steg opp”. Den ansatte forteller hvordan en man ikke deler språk med, formidler sorgen over en kvinne som er død. Rumenerens sorg blir formidlet til de norske gjestene gjennom å dele en tradisjonell folkevis. Slik blir de norske gjestene deltagende i sorgen. Ester forteller om erfaringen av å se mennesker som lever med rus, i nye situasjoner. Dette skaper en erfaring av likeverdighet, fordi de kan noe som ikke hun kan. Eirunn beskriver det å se en mann fra gatemiljøet synge som en erfaring som gjør ”at du står nesten på mer hellig grunn enn når du står i Nidarosdomen”: Hverdagen hans er preget av så mye elendighet at ”jeg forstår hvis de gir opp”. Å se ham synge gjør at hun ser ikke bare en med ”handikap og rusproblemer”, men en som fastholder stoltheten over eget liv. Informantenes fortellinger tolkes som at de framstiller Åpen mikrofon som en praksis for å overskride tradisjonelle sosiale roller og skillelinjer. Denne overskridelsen bekrefter et fellesskap på tvers av de utallige grenser som finnes utenfor den avgrensede tiden riten Åpen Mikrofon finner sted.

Min påstand er derfor at Åpen Mikrofon kan forstås som et uttrykk for kirkelige handlinger i en folkekirke for mennesker i marginaliserte livssituasjoner. Forstått som en kirkelig rite bidrar Åpen Mikrofon til at andre mennesker



med andre erfaringer konstitueres som folkekirken implisitte folk. De tradisjonelle kasualia skaper sammenheng i livet etter et livssyklisk brudd (Noen er død; noen er født; et barn er blitt 14 år). Åpen Mikrofon som kirkelig rite iscenesetter et brudd med dagliglivets erfaring av utenforskap og ekskludering. Med Modeus' terminologi kan man si at Åpen Mikrofon fokuserer inn utenforskapet ved at det skapes en arena hvor nettopp gjestene får opptre. Den enkelte artist gis tid og rom. Kulturmedarbeideren kan øve med utøveren for å sikre at det blir beste mulig. Det settes frem ikke-hverdaglig mat – mat som ikke er næringsrik, men eksklusiv og velsmakende. Noen pynter seg; noen av kvinnene sminker seg. Gjennom at folk gis anledning til å agere i andre roller enn vanlig, skaper Åpen Mikrofon forstått som rite en *definering* av en annen mulig virkelighet: Man er del av et større fellesskap, på tross språkskiller og skiller skapt av fattigdom, rus eller utagerende oppførsel.

Det paradoksale ved Åpen Mikrofon er at samtidig som praksisen eksplisitt tematiserer utenforskap, er muligheten til å være publikum eller opptre på Åpen Mikrofon i prinsippet tilgjengelig for alle. Dette allmenne operasjonaliseres ved at det både er profesjonelle musikere, gjester og frivillige i sårbare livssituasjoner og mindre sårbare livssituasjoner som deltar. Å delta på Åpen Mikrofon innebærer derfor ingen utskillelse og adskillelse fra det alminnelige – slik de kirkelige ritene i folkekirken ikke har innebåret noe skritt bort fra det å være et vanlig menneske. De kirkelige handlingene har i århundrer fungert som rituelle garantister for de døptes plass og tilhørighet til kristen tro og kirkebygget. Praksiser som Åpen Mikrofon kan forstås som en kirkelig handling som gir også det menneske som av ulike grunner lever i en marginalisert livssituasjon, en mulighet til – i et offentlig rom – å være mer enn "den marginaliserte", og eksponeres for andre menneskers blikk som fastholder nettopp dette "mer".

Åpen Mikrofon forstått som rite kan ikke kategoriseres som livssyklisk, som kirkens tradisjonelle kasualia. Den har heller trekk av det Modeus kaller gjenopprettelsesriter og bekreftelsesriter. Begge disse typer av riter har til felles at de ritualiserer over "gemenskapens eller sam-

hällets klassifikatoriske gränser – vem är utenför och vem är innanför, vem hör hit och vem hör inte hit" (Modeus 2005:69). Mens bekreftelsesriten fastholder gyldigheten av en relasjon som allerede finnes, handler gjenopprettelsesriten om å ønske noen velkommen tilbake til fellesskapet etter at noe har gått galt. Åpen Mikrofon har trekk av begge. Den er bekreftelsesrite på den måten den tilbyr en arena for fellesskap mellom den enkelte artist, publikum, fellesskapet i en åpen kirke og den åpne kirken som en del av den trønderiske folkekirken. Den er en gjenopptagelsesrite på den måten at også den som blir oppfattet som tung rusmisbruker, gis en anledning til å vise frem andre sider ved seg selv, og slik insistere på sin plass i fellesskapet av ikke-rusmisbrukere. De tradisjonelle kasualias causa er engangshendelser: Bli født, stifte familie, få et eget barn og dø. Noen av dem kan gientas flere ganger (man kan få flere barn, gifte seg flere ganger), men er hver gang individuelle. Vår Frues causa er ikke engangshendelser, men livssituasjoner som folk lever i og med. Causene for marginalisering og utenforskap betegner ikke overganger, men tilstander. Derfor må Åpen Mikrofon gientas måned etter måned for å vedlikeholde gjenopprettelsen av et fellesskap på tvers av rus, marginalisering og fattigdom, som kontinuerlig brytes ned av livet.

Åpen Mikrofon avsluttes med allsang av *We shall overcome*. Ved å velge denne sangen fastholdes den livssynsmessige åpenheten gjennom hele kvelden. Alle kan delta på Åpen Mikrofon uansett hva man måtte mene om kristen tro. Et vel så viktig poeng kan være at *We shall overcome* er en sang fra en kontekst utenfor Vår Frue. Slik knyttes den individuelle lidelsen i Vår Frue sammen med andre menneskers motstand og håp, på tvers av geografiske grenser og tiår. Som en sang fra kampen mot politisk villet lidelse (rase-segregering og arven etter slaveriet) peker den også på de samfunnsmessige betingelsene for produksjon eller forhindring av lidelse og marginalisering. Kanskje er det derfor når denne sangen synges, at Åpen Mikrofon – på godt og vondt – fremstår tydeligst som nettopp det det er: Et fellesskap på tvers av grenser uttrykt gjennom en rite. Riten, ifølge Modeus, påvirker hvordan vi opplever verden. Men den påvirker

ikke verden: Etter at riten Åpen Mikrofon er slutt, skal gjestene med norsk statsborgerskap gå hjem til egne boliger, kommunale leiligheter, hybelhus eller bofellesskap for rusavhengige, mens gjester uten statsborgerskap skal sove på det harde kirkegulvet, i kalde biler, i bølgepapp i portrom eller på Trondheims jernbanestasjon. Fellesskapet skapt gjennom Åpen Mikrofon sprenges av politiske og økonomiske betingede strukturer for klassifikasjon (eksempelvis statsborgerskap), som ingen riter kan overskride utenfor ritens avgrensede tid og rom. At fellesskapet som oppstår, også rommer sin egen bruttethet, blir synlig hvis man spør etter "negativten" av Åpen Mikrofon; det vil si de som kan, men like vel ikke kan delta. Den musikkutdannede østeuropeiske gatemusikanten er blitt spurt om å spille, men har takket nei. På spørsmål om hvorfor, svarer han: "The other people who perform do not perform on the street. On the street, the temperature changes. The instrument is slaving. If I had a good instrument I would play at Åpen Mikrofon."

### Folkekirke og åpen kirke: Utblick fra Vår Frue.

Det er mange innganger til å skrive om diakoni og folkekirke. Denne artikkelen har forsøkt å vise at det ikke er gitt at en drøftelse av diakoni og folkekirke er best tjent med å starte i det som den empiriske virkeligheten (eksempelvis Den norske kirke, diakonene, menighetene eller Kirkens Bymisjon) eller den systematisk-teologiske refleksjonen (at tjeneste "er", som en del av Den norske kirkes selvforståelse) identifiserer som "diakoni" eller "folkekirke". Grunnen er at det ikke er gitt at "diakoni" og "folkekirke" er begreper som befinner seg på samme epistemologiske nivå, enten som empiriske størrelser i verden eller som systematisk-teologiske og ekklesiologiske påstander om hva kirken "er", eller diakonien "er". Snarere kan et slikt utgangspunkt føre til en metodologisk reduksjonisme hvor viktig materiale og viktige fortolkningsperspektiver forsvinner under radaren. I denne artikkelen drøfter jeg forholdet mellom diakoni og folkekirke ved å løfte frem et aspekt ved en diakonal praksis som Vår Frue kirke, og spurt om Åpen Mikrofon kan forstås som en kirkelig

rite i en folkekirke for et folk med andre erfaringer enn de som blir besvart og tematisert i folkekirken tradisjonelle kirkelige handlinger. Hvilke perspektiver har denne analysen å melde tilbake til en diskusjon om folkekirke og diakoni?

### Folkekirke

Artikkelens hovedspørsmål er: *Hvem er folkekirken folk?* Sentralt i folkekirkediskursen står konflikten rundt forståelsen av folket som kirken sosialitet eller folket som objekt for kirken misjon; det vil si kirken som folkekirke eller trosfellesskap (Thorkildsen 1995, Myhre-Nielsen 1998, Hegstad 1996). Virkeligheten som kommer til syne i en åpen gatekirke, gjør at motsetningen mellom å være omvendt eller døpt ikke fremstår som den mest relevante. Derimot trer muligheten og evnen til å ha betalt arbeid og leve et rusfritt middelklassefamilieliv tydelig frem som markør for innenfor- eller utenforstatus. Christoffersen beskriver den folkekirkelige posisjonens forståelse av kirken som en kirke som ikke "bare omfatter en bestemt gruppe eller klasse, eller bestemte deler av landet, men som i geografisk og sosiale hensenderende er 'heldekkende'" (Christoffersen 1988: 67). Gjennom å spørre "nedenfra" etter folkekirken implisitte folk – det vil si det folk folkekirken konstituerer gjennom dens kirkelige handlinger – kan man spørre om fortellingene fra Vår Frue gjør at Christoffersens påstand må modifiseres. Vår Frues faste og mindre faste gjester har mange av de samme erfaringene som allmennheten har, og som besvares gjennom de kirkelige handlingene. Men den eksplisitte konteksten av mennesker som lever med marginalisering, fattigdom og utenforskap, gjør at også andre erfaringer finnes – erfaringer som ikke fortolkes av de tradisjonelle kirkelige ritene. Sett i lys av empirien fra Vår Frue og tolkningen av Åpen Mikrofon som en folkekirkelig rite kan man derfor spørre seg om den tradisjonelle folkekirken implisitte folk ikke er et klasseløst og geografiløst folk (slik Christoffersen hevder), men snarere består av den delen av befolkningen som ikke har akutte og konkrete erfaringer av sosialt utenforskap, marginalisering og konkret nød.

Spørsmålet om folkekirkenes implisitte folk avslører derfor en mulig klassemessig blindsoner i folkekirkeekkesiologiens diskurs. Symptomatisk for dette er et av de nyeste bidragene på feltet, nemlig boken *Exploring a Heritage – Evangelical Lutheran Churches in the North* fra 2012, med teologiske bidrag fra alle de nordiske landene. I bokens første del, "Burning Issues", reflekterer teologer fra de nordiske landene over hvor det brenner, sett fra deres respektive land. Fra Norge skrives det om Den norske kirkes endrede konstitusjonelle stilling og ekklesiologiske konsekvenser av dette. Fra Danmark skrives det om kirkeasyl, økologisk engasjement, Porvoo-erklæringen og likekjønnede ekteskap. Fra Sverige skrives det om likekjønnede ekteskap og reproduktiv teknologi. Fra Island skrives det om likekjønnede ekteskap. Sett fra Vår Frue, en fredag under Åpen Mikrofon, kan man spørre hvorfor det kun er det danske bidraget om kirkeasyl som eksplisitt berører spørsmålet om folkekirkenes folk med henvisning til statsborgerskap og utenforskap. Men heller ikke her drøftes fattigdom, rus eller migranterfaring som ekklesiologiske utfordringer. I praksis ser man derfor at kirkenes "sosialitet" risikerer i praksis å være identisk med den sosio-økonomiske konteksten til den norske, rusfrie, utdannede middelklassen.

Christoffersen påpeker at folkekirkenes bønn er "gi oss i dag vårt daglige brød": Å leve et jordisk liv muliggjør bønningen om evig liv (Christoffersen 1988:83). Det er grunn til å spørre om ikke folkekirketeknologien trenger å utforske hvordan den ekklesiologisk skal operasjonalisere det faktum at premisene for å be denne bønningen er svært ulike – også i Norge.

Å gjøre disse ulike premisene til tema for folkekirkeekkesiologien åpner også for nye problemstillinger. Med utgangspunkt i svensk materiale om kirkenes rolle som velferdsaktør viser Bäckström, Davie, Edgardh og Petterson (2010) hvordan det å være en maktkritisk og fattigdomsbevisst folkekirke åpner opp for reelle dilemmaer. Hvordan være folkekirke for alle uten å bli partipolitisk, og samtidig bevare en religiøst motivert profetisk rolle i samfunnet som tydelig sier ifra når marginaliserte grupper trækkes på (2010:51)?

## Diakoni

Folkekirkeekkesiologer som Dag Myhre-Nielsen og Sevat Lappégard er kritiske til den rollen diakonien historisk sett har spilt opp mot ideen om folkekirke. Myhre-Nielsen viser hvordan Wicherns folkekirkemodell bygde på ideen om folket som objekt for kirkenes diakoni. Folkets relasjon til kirken er da ikke sosialitet, men sosialisering (Myhre-Nielsen 1998:350). Lappégard hevder at gjennom 1900-tallet ble "diakonitanken løyst frå livet i den folkekyrkelige sammenheng og kanalisert inn i spesielle diakoni-institusjoner og diakonale tiltak basert på individuelle kall" (1988:115). Selv om diakoni på et uttalt plan er blitt en selvfølgelig del av Den norske kirkes identitet i løpet av det 20. århundre, kan man spørre seg om ikke Myhre-Nielsen og Lappégard trykker på såre punkt. En bok som *Det umulige nåløyet – fattigdom og rikdom i Norge i et globalt perspektiv* (2005), redigert av professor i teologi Jan-Olav Henriksen og nåværende biskop Atle Sommerfeldt, drøfter ikke forholdet mellom fattigdom og folkekirken. Boken gir interessante teologiske perspektiver på fattigdom og sosiologisk innsikt om fattigdom i Norge, men reflekterer ikke utdypende ekklesiologisk over hva denne fattigdommen har å si for den mest fremtredende organiseringen av kristen tro i Norge, nemlig folkekirken Den norske kirke. Slik kan man få inntrykk av at engasjement for fattigdom er noe kirken holder på med når den ikke er folkekirke, og at folks strukturelle posisjon som fattige ikke er relevant for deres folkekirkelige tilhørighet. Satt på spissen: Har folkekirken bare et "folk", og ikke også et "fattig folk"?

Samtidig er det også sant at diakonien i det 19. århundre spilte en viktig rolle som pioner i det fremvoksende industrisamfunnets elendige livsvilkår for arbeiderklassen og arbeidsledige (Angell 2009). I løpet av det 20. århundre har denne rollen som pioner blitt skjøvet i bakgrunnen. Diakonale organisasjoner og utdanningsinstitusjoner har måttet forholde seg til offentlige standarder for profesjonalisering og kvalitet i velferdsstaten. Mange av de diakonale institusjonene har gjennom utstrakt samarbeid med det offentlige blitt en del av det statlige helse-, utdannings- og omsorgstilbud<sup>8</sup>. Praksiser som

Åpen Mikrofon kan forstås som en tilbakevending til 18-hundredallets partikulære diakonale pionerfunksjon i 2000-tallets virkelighet: I velferdsstaten har alle formelt de samme rettighetene (statsborgerskapet) og samme verd (menneskerettighetene). Likevel opplever mange mennesker utenforskap knyttet til ensomhet, rus eller psykisk sykdom eller fattigdom i kjølvannet av migrasjon. Praksiser som Åpen Mikrofon i Vår Frue kan forstås som praksiser som i ritens form iscenesetter en likeverdighet som ikke er erfart eller reell i hverdagen. Nettopp fordi riten virker på hele menneskets erfaring på en annen måte enn vanlige talehandlinger, uttrykker riten noe som aldri kan reduseres til noe som like gjerne kunne vært sagt (Salomonsen 1999). Ritualisering over tema som marginalisering og ekskludering kan skape erfaringer og iscenesette i riten en virkelighet som gir håp og trøst. Vår Frues 800 år lange nærvær i byen som hellig rom for de kirkelige handlingene og feiring av høytider gjør at den er en del av den trønderiske folkekirke. Gjennom dette representerer den noe allment som alle tar del i, uansett hvem man er, eller hvor livet har brakt en. Når nettopp et folkekirkelig hellig rom brukes som et rom for diakoni, åpner dette for at diakonien har et repertoar å spille på som overskrider de sekulære helsefaglige og sosialfaglige diskurser som den gjennom det 20. århundret har tilpasset seg. Forholdet mellom de diakonale og sekulære aktørene er derfor ikke nødvendigvis et nullsumspill der den ene må vike hvis den andre får rom. Ved å gjøre et kirkebygg til åsted for diakonal virksomhet kan Vår Frue forstås som en tilbakevending til noe partikulært kristent ved diakonien.

## Konklusjon

I denne artikkelen har jeg spurt om diakonale praksiser kan eksponere blindsoner i tradisjonell folkekirkeekklesiologi ved å anlegge et maktkritisk perspektiv på påstanden om kirken er kirke for "alle". Det er ikke sikkert folkekirkenes tradisjonelle kasualia fortolker de mest presserende causa i alles liv. Hvis folkekirken virkelig vil være kirke for alle, må den kanskje åpne opp for et større repertoar av ritualiserende praksiser. Samtidig viser også Åpen Mikrofon

hvordan allmenne ritualiserende praksiser er en viktig ressurs i diakonien, som åpner opp for nye erfaringer hos en selv, andre og fellesskapet.

## Litteraturliste

- Årsrapport for Kirkens Bymisjon, Trondheim, 2013.  
Plan for diakoni for Den norske kirke, 2008.
- Andersen, Knut: *Fra sognekirke til sentrumskirke – Vår Frue sogn fra 1945-2008*. Tapir akademisk forlag, 2008. Trondheim.
- Angell, Olav Helge: Diakoni som røyst? Diakonien i velferdsstaten. I Johannessen, Kai, Ingolf og Jordheim, Kari og Korslien, Kari: *Diakoni – en kritisk lesebok*. Tapir, 2009. Trondheim.
- Bergmann, Sigurd: *Kontekstuell teologi*. 2000. Ashgate. London.
- Bäckström, Anders og Davie, Grave og Edgardh, Ninna og Petterson, Per: *Welfare and religion in 21st Century Europe vol 1*. Ashgate, 2010. London.
- Christoffersen, Svein Aage: *En hermeneutikk for folkekirken? I Sandvik, Bjørn (red): Folkekirken – status og strategier*. Presteforeningens studiebibliotek, 1988. Oslo.
- Eriksson, Anne-Louise og Gunner, Göran og Blåder, Niclas: *Exploring a heritage – evangelical Lutheran Churches in the North*. Church of Sweden research series, vol 5/2013.
- Gustafsson, Göran og Pettersson, Torleif: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiöse modellen*. Verbum, 2000. Stockholm.
- Habsmaier, Eberhard og Iversen, Hans Raun: *Praktisk teologi*. Anis forlag, 1995. Fredriksberg.
- Hegstad, Harald: *Folkekirke og trosfellesskap – en kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Tapir, 1996. Trondheim.
- Henriksen, Jan-Olav og Sommerfeldt, Atle (red): *Det umulige nåløyet – fattigdom og rikdom i Norge i et globalt perspektiv*. Gyldendal akademisk, 2005. Oslo.
- Jørgensen, Teodor: *Sognekirken. I Etik og ekklesiologi*. Kultskriftserie, 34/1995.
- Jensen, Roger: *The formation and identity of the Church as a Present Challenge in Norway*. I Eriksson, Anne-Louise og Gunner, Göran og Blåder, Niclas: *Exploring a heritage – evangelical Lutheran Churches in the North*. Church of Sweden research series, vol 5/2013.
- Lappégard, Sevast: *Folkekyrkjetologi*. I Sandvik, Bjørn (red): *Folkekirken – status og strategier*. Presteforeningens studiebibliotek, 1988. Oslo.
- Myhre-Nielsen, Dag: *En hellig og ganske alminnelig kirke – teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*. Tapir forlag, 1998. Trondheim.
- Modeus, Martin: *Mänsklig gudstjänst – om gudstjänsten som relation och rit*. Verbum, 2005. Stockholm.
- Nordstokke, Kjell: *En diakonal kirke*. I Dietrich, Stephanie og Dokka, Trond og Hegstad, Harald: *Kirke nå – Den norske kirke som evangelisk luthersk kirke*. Tapir, 2011. Trondheim.
- Thorkildsen, Dag: *West Nordic and East Nordic religiousness*. I van der Bremer, Rosemarie Casanova, José and Wyller, Trygve: *Secular and sacred? The Scandinavian case of religion and human rights, law and public space*. Vandenhoeck and Ruprecht, 2013. Germany.
- Salomonsen, Jone: *Riter – religiøse overgangsritualer i Vår tid*. Pax, 1991. Oslo.

## Noter

- 1 Det er viktig å understreke at forskjellen på et slikt ovenfra- og "nedenfra"-perspektiv ikke er et skille mellom empirisk orientert religionssosiologi og teoretisk systematisk teologi: Et ekklesiologisk "nedenfra"-perspektiv kan like mye være informert av et teoretisk systematisk-teologisk utgangspunkt.
- 2 Valget av Modeus' riteteori er knyttet til at Modeus identifiserer riter som tematiserer utestengelse og sosial marginalisering. Salomonsen (1999) opererer med livsløps-riter, innvielsesriter og kalenderriter. Innvielsesriter er hos Salomonsen beskrevet som riter som "markerer overgangen fra en sosial status til en annen, slik som når noen innvies til et religiøst samfunn, til prest eller konge" (1999:19). Når en slik forståelse av overgang og ritualisering over overgang legges til grunn, kan sosial nød og politisk marginalisering falle utenfor radaren av hva overgang er.
- 3 <http://www.bymisjon.no/Virksomheter/Nattapen-kirke/Vanlige-sporsmal/>.
- 4 Dette skiller Vår Frue fra Tøyenkirken. Tøyenkirken er et åpent kirkefellesskap for alle, men tillater ikke rus innenfor dørene. Dette gjør at selv om både Vår Frue og Tøyenkirken drives av Kirkens Bymisjon, blir de i praksis ulike typer fellesskap.
- 5 Fra feltdagboken min står det om Åpen Mikrofon: "Det er en sydende stemning i rommet. Det fysiske rommet er akkurat lite nok til at det kjennes som at vi som er her, er sammen om noe, men stort nok til at det ikke kjennes klaustrofobisk. Mange folk på de vanlige bordene og stolene som er satt frem. Mange av kvinnene har pyntet seg. Folk virker årvåkne, fokuserte, "på". Dette er som å flytte en fest inn i et kirkerom. Kvelden ledes av en av de ansatte. To operastudenter synger. De er flinke, bruker drama, innlevelse. Forsamlingen er begeistret. Stor applaus. En svært ruset mann sitter helt foran, henført. Når de er ferdig reiser han seg og gir dem en klem. Det ringer i en telefon som ligger til ladning. Noen rumenere kommer inn; de forbereder seg til natten, bærer med seg rematusenposer med dyner og puter. Både gjester og verter opptrer, flest gjester. Stor applaus! Noen synger sanger de har skrevet selv; andre synger coverlåter. Noen glemmer teksten eller klarer ikke å finne rytmen og må avslutte. Applaus! En av de kvinnelige ansatte tenner et lys for kvinnen som ble drept i rusmiljøet her i forrige uke. En av gjestene dedikerer sangen sin til henne. En annen gjest tenner et lys for alle som er i kirka. Hun er morsom og selvironisk, sier at hun egentlig skulle begynne på bibelskole, men siden hun ikke klarer å sitte stille, så droppet hun det. Vi ler med henne, veldig stemming, applaus etterpå. De som snakker, blir hysjet på. Særlig en rumensk dame prater mye underveis og blir hysjet på; de andre rumenerne følger interessert med selv om de ikke forstår språket. Det er mange kjente, noen nye ansikter. Noen sitter alene i benkeradene foran i kirka. God prat, det er kjeks igjen etterpå. Rommet er gjort i stand. Kristus henger på korset foran i kirken; vi ser ham hele tiden. Festen er flyttet inn i kirka. Folk kommer og går. Dette er festen på sitt beste."
- 6 Alle navn er fiktive.
- 7 For å sikre reell anonymitet, er enkelte detaljer endret uten at dette får konsekvenser for det substansielle innholdet.
- 8 Landskapet er ikke entydig. Kirkens Bymisjons helsetilbud for papirløse i Oslo gjør Kirkens Bymisjon til et eksempel på en diakonal aktør som har et utstrakt samarbeid med det offentlige samtidig som den har beholdt sin rolle som humanitær pioner.

## Sammendrag

Folkekirkeekklesiologi handler om ønsket om å være en kirke for folket. De kirkelige handlingene – kasualia – forstås som sentrum i kirkens relasjon til folket. Men hvem er folket? Har folket en klasse, et statsborgerskap? Hvilke livserfaringer ligger til grunn for de kirkelige handlingene? I artikkelen utforsker jeg om praksisen Åpen Mikrofon i Vår frue åpen kirke i Trondheim kan forstås som en kirkelig handling for mennesker som er gjester i en kirke som speiler gatas virkelighet.

# Etter folkekirken?

## En kritisk diskusjon av neo-anabaptismen som veileder for de nordiske folkekirkene



AV TRON FAGERMOEN, UNIVERSITETSLEKTOR I DIAKONI/EKKLESIOLOGI

Tron.Fagermoen@mf.no

### Innledning

Spørsmål knyttet til de mulighetene og utfordringene de lutherske folkekirkene i Norden står overfor i en senmoderne kontekst, har de siste årene vært sentrale i den kirkelige og teologiske debatten. Hva innebærer det å være folkekirke når båndene til staten blir løsere? Hva blir folkekirkens rolle når den mister sin kulturelle og religiøse hegemoniske status? Har nordisk folkekirkeekklesiologi de ressursene som skal til for å møte et framtidsscenario preget av synkende medlemstall og minkende oppslutning om kirkens kjernepraksiser? Slike og lignende problemstillinger blir i dag stadig diskutert i et forsøk på å komme til rette med de utfordringene de nordiske folkekirkene står overfor.

Det er i og for seg ikke noe nytt at folkekirkens framtid er gjenstand for diskusjon. Allerede i det som kan kalles folkekirketankens<sup>1</sup> barndom på begynnelsen av 1900-tallet, foregikk det en engasjert debatt om de lutherske folkekirkenes framtidsutsikter.<sup>2</sup> Det som er nytt, er at folkekirkens framtid nå diskuteres i relasjon til det som blir kalt den neo-anabaptistiske strømmingen innenfor nordamerikansk teologi (heretter "neo-anabaptismen" eller "neo-anabaptistisk teologi").<sup>3</sup> Gjennom doktorgradsavhandlingene,<sup>4</sup> antologier<sup>5</sup> og teologiske debattbøker<sup>6</sup> blir teologer som John Howard Yoder, Stanley

Hauerwas og William T. Cavanaugh nå satt fram som dialogpartnere for en nordisk luthersk tradisjon som ifølge kritikerne har et akutt behov for fornyelse for å kunne ta de utfordringene som melder seg i det som hevdes å være en etterkristen tilstand på alvor.<sup>7</sup>

Spørsmålet jeg vil behandle i denne artikkelen er hvor fruktbar denne vendingen mot neo-anabaptistisk teologi egentlig er. Annerledes sagt: Hvilke ressurser rår neo-anabaptismen over når det gjelder å veilede nordiske folkekirker i møte med de utfordringene de står overfor? Etter mitt skjønn kan de nordiske folkekirkene med fordel øse av neo-anabaptismen som ressurs i arbeidet med å nyformulere en folkekirkeekklesiologi for fremtiden. Jeg vil likevel argumentere for at den nyvunne entusiasmen for denne typen teologi – i alle fall i den utgaven jeg forholder meg til her – ikke tar godt nok inn over seg hvor nært den nordisk-lutherske tradisjonen er forbundet med den særegne politiske og kirkelige konteksten den er en del av. Dessuten vil jeg argumentere for at vendingen mot neo-anabaptismen i for stor grad simpelthen erstatter verdifulle innsikter i den nordisk-lutherske tradisjonen uten egentlig å gå i substansiell dialog med dem. Dermed blir den heller ikke den bidragsyteren den kunne ha vært når det gjelder å formulere en mer robust teologi om



folkekirken.

For all del: I utgangspunktet er enhver diskusjon med andre teologiske tradisjoner berikende, med tanke både på å forstå seg selv på nytt og på å se styrker og svakheter i egen tradisjon. Ikke minst for en tradisjon som har hatt for vane å utdefinere og fortegne posisjoner den konfesjonelt ikke deler, er slike meningsbrytninger en fruktbar og nødvendig øvelse.<sup>8</sup> Problemet med visse utgaver av entusiasmen for neo-anabaptistiske teologi er imidlertid, som nevnt, at den nordisk-lutherske tradisjonen forkastes mer eller mindre i sin helhet til fordel for teologien til Stanley Hauerwas og hans medsamsvorne. Følgelig blir de aspektene ved nordisk-luthersk teologi som trekker i samme retning som den neo-anabaptistiske visjonen, liggende ubrukt, samtidig som problematiske sider ved denne visjonen forblir uadressert.

For å svare på spørsmålet jeg har stilt, og utdype de synspunktene jeg har satt fram, har jeg valgt å forholde meg til Patrik Hagmans nylig utgitte bok *Efter folkkyrkan* (heretter forkortet EF). Blant entusiastene for neo-anabaptismen er Hagman den som mest ambisiøst argumenterer for å forkaste sentrale aspekter ved den nordisk-lutherske tradisjonen til fordel for den neo-anabaptistiske visjonen. Han er også den som mest konkret relaterer den neo-anabaptistiske visjonen til de utfordringene de nordiske folkekirkene står overfor. Hagman understreker at den konteksten han kjenner best, er den finske og svenske. Likevel mener han at boka hans er relevant for alle de nordiske folkekirkene, også den danske og norske (EF, s 25). Min dialog med Hagman tar primært utgangspunkt i den norske konteksten.

Metodisk er denne artikkelen å betrakte som en ekklesiologisk diskusjon av et konkret utkast til en teologi om kirken; et utkast som er inspirert av neo-anabaptistisk teologi og adressert til de nordiske folkekirkene. Diskusjonen er gjennomført som en posisjonert lesning av *Efter folkkyrkan*, drevet fram av at jeg har et annet og mer positivt syn på de ressursene den nordisk-lutherske teologien sitter på, enn det Hagman har, og et tilsvarende mer kritisk syn på de alternative teologiske stemmene han trekker fram.<sup>9</sup> Ståstedet for denne lesningen kan karakterise-

res som en videreføring av det som kan kalles en nordisk skapelsesteologisk forankret folkekirk-ekklesiologi, i tradisjonen etter Gustaf Wingren m.fl.<sup>10</sup>

Artikkelen er strukturert etter den grunnleggende argumentasjonslinjen i Hagmans bok. Jeg begynner med å diskutere hans diagnose av folkekirkens krise. Deretter ser jeg nærmere på kritikken hans av den lutherske toregimentslæren og den nordiske folkekirketanken. Avslutningsvis drøfter jeg Hagmans eget alternativ, nemlig den neo-anabaptistiske visjonen. Framstillingen vil veksle mellom å redegjøre for Hagmans posisjon og å drøfte den kritisk.

### Folkekirkens krise

Utgangspunktet for Hagman er at folkekirkene i de nordiske landene befinner seg i en *krise*, en krise som medfører at den tradisjonelle folkekirketanken er i ferd med å nå bristepunktet. Hva handler krisen om? Folkekirkens krise kan, slik jeg leser Hagman, oppsummeres i tre punkter. For det første handler den om at folkekirken fortsatt lever *som om* den befinner seg i et kristent enhetssamfunn (EF, s 54). Veien mot denne "som om"-tilstanden har foregått i ulike etapper. Først fantes det en tid da hele folket var kristent. Det å høre til kirken var en selvsagt sak, selv om medlemskapet også var lovpålagt. Så fulgte en tid der stadig færre ville betegne seg selv som kristne, men hvor de fleste likevel, når det kom til stykket, så det som viktig å høre til kirken. I denne perioden gav det fortsatt mening å fastholde en sjenerøs og åpen holdning fra kirkens side med henvisning til at tro ikke lar seg måle utenfra. I dag har imidlertid utviklingen beveget seg forbi dette stadiet. Nå er det for eksempel mer og mer akseptert å erklære at man er ateist. I en slik situasjon er det stadig vanskeligere å opprettholde et syn på kirken, hvor dens grenser ikke blir trukket for snevert. Som Hagman uttrykker det: "Någonstands går gränsen för hur 'öppen' kyrkan kan vara och ändå bevara en identitet som kristen kyrka." (EF, s 36) Men dette virker det ikke som de nordiske folkekirkene har tatt inn over seg.

For den andre handler folkekirkens krise om en utbredt vegring mot å svare på spørsmålet om *hvem* som egentlig er kristen. Grunnen er

åpenbar: Forenklede svar på dette spørsmålet er skadelige, både for den enkelte og for kirken som helhet. Samtidig blir det problematisk når dette blir brukt som et argument for at kirken skal fortsette å eksistere *som om* den fortsatt befant seg i et kristent enhetssamfunn. På et eller annet tidspunkt blir det umulig å fortsette å late som om alle de menneskene kirken er i kontakt med i løpet av en dag, er troende. Ja, en slik "arbeidshypotese" er rett og slett farlig for kirken fordi den kan forsterke bildet av at kirken i bunn og grunn driver med usannheter (EF, s 39). Tabuet knyttet til inndelingen i kristne og ikke-kristne har videre sin parallell i en annen inndeling som ikke blir diskutert i folkekirken, nemlig forholdet mellom dem som er ansatt, og dem som ikke er det. Selv om det nettopp er de ansatte som gjør det mulig for stadig flere å inngå i menigheten som sosial kropp, blir ikke disse nye nødvendigvis aktive meddeltakere. De forblir tvert i mot ofte passive og uten mulighet til å påvirke den sosiale kroppens liv. Dette er, slik Hagman ser det, en av de største utfordringene de nordiske folkekirkenes i vår tid står overfor (EF, s 41).

For det tredje handler folkekirkenes krise om at det er en stadig økende forskjell mellom kirkens tro og de ulike "teologiene" som ellers styrer samfunnet (EF, s 54). Mens de nordiske velferdsstatene på 1900-tallet skilte seg ut ved å forsøke å skape gode samfunn for *alle* sine innbyggere, har de etter 1980-tallet stadig gått tilbake til det som ifølge Hagman er deres "normale" oppgave, nemlig å beskytte samfunnselitens interesser. Som en konsekvens av denne nyliberale vendingen er ikke kirkens visjon for det gode fellesskapet lenger sammenfallende med statens interesser. Tvert i mot har den nyliberale statens målsettinger – som for eksempel konkurransekraft og effektivitet – mye til felles med fenomener som i den kristne tradisjonen gjerne beskrives som dødssynder (EF, s 49f).<sup>11</sup>

Mye kunne vært sagt om Hagmans krisediagnose. Flere sider av denne er åpenbart treffende, som for eksempel at de nordiske folkekirkenes i en viss forstand er "krympende kirker", og at de i denne prosessen trenger å redefinere sin teologiske selvforståelse. Treffende er også be-

skrivelsen av hvordan forholdet mellom ansatte og ikke-ansatte blir praktisert i de nordiske folkekirkenes.

Samtidig er det flere sider ved Hagmans kriseforståelse det er grunn til å problematisere. Min første innvending mot Hagman er at han litt for enkelt ser de nordiske folkekirkenes forsøk på å ta sin egenartede situasjon på alvor, som et uttrykk for at de ikke forstår at det kristne enhetssamfunnets dager er talte. Hagman har selvsagt rett i at folkekirkenes hegemoniske status er forbi, og at kirken må bearbeide sin selvforståelse på en måte som kommer til rette med dette. Dette står likevel ikke i motsetning til at svært mange mennesker – også av dem som ikke så ofte går til gudstjeneste – fortsatt har en sterk tilhørighet til kirken, og at kirken derfor bør være sjenerøs og ikke trekke grensene rundt kirkefellesskapet for snevert (EF, s 35). Tydeligere enn Hagman vil jeg altså understreke at enhver kirketenkning som vil ta det egenartede i folkekirkesituasjonen på alvor, må forholde seg til at folkekirken, gjennom sin brede kontaktflate i forbindelse med kasualiahandling og kirkelige høytider, er tett innvevd i det som kan kalles "det allmenne livet i samfunn og familie".<sup>12</sup> Hagman tar riktignok til orde for å holde fast ved folkekirkevisjonens betoning av at kirken er til for alle som bor innenfor et bestemt geografisk område (EF, s 245). Så lenge denne visjonen skal realiseres i rammen av en kirkeforståelse med fokus på det gudstjenestefeirende fellesskapet, blir det likevel fort en visjon på det som kan kalles "trofelleskapets" premisser.<sup>13</sup>

Min andre innvending mot Hagman retter seg mot det han ser som en økende forskjell mellom kirkens teologi og de "teologiene" som ellers styrer samfunnet. Hagmans analyser på dette området er knappe. Kanskje bør man derfor ikke legge for mye i dem. Likevel oppfatter jeg det som betegnende når han først hevder at de nordiske velferdsstatene er i ferd med å forvandle seg til nyliberale stater som er like opp-tatt av å tjene markedet som folket, for så å hevde at kirkens og statens visjon for det gode fellesskapet i velferdsstatens glansperiode var sammenfallende (EF, s 29).<sup>14</sup>

Begge disse påstandene er det grunn til å

stoppe opp ved. Først: Selv om den nordiske velferdsstatsmodellen er i endring, i den forstand at velferden i stadig større grad utøves av ikke-offentlige aktører, betyr ikke dette at de nordiske velferdsstatene over natten er blitt nyliberale stater som er mest opptatt av å beskytte samfunnselitens interesser. De har riktignok adoptert visse aspekter ved angloamerikanske og kontinentale velferdsmodellene de senere årene, men *stabiliteten* i den nordiske modellen er minst like påfallende som endringene. I et internasjonalt perspektiv framstår de nordiske velferdsstatene fortsatt som sjenerøse og omfattende.<sup>15</sup>

Derneft: Når Hagman – riktignok med visse forbehold – hevder at kirkens visjon for det gode fellesskapet fram til 1980-tallet var sammenfallende med statens, er dette – i alle fall lest med norske øyne – en beskrivelse som krever utfyllende kommentarer. Ikke minst i velferdsstatens oppbygningsperiode etter den andre verdenskrig var det i Norge en betydelig skepsis mot velferdsstatens fremvekst fra kirkelig hold.<sup>16</sup> Skepsisen var begrunnet i de totaliserende tendensene en mente å se i dette prosjektet. Riktignok stilnet kritikken etter hvert av. At den i det hele tatt fantes, viser likevel at forestillingen om et enkelt sammenfall mellom kirkens og statens visjon for det gode fellesskapet må nyanseres.

Når dette er sagt, er Hagman inne på noe vesentlig når han implisitt antyder at det er en sammenheng mellom lutherdommen og den nordiske velferdsstatsmodellen. Flere bidrag innenfor nyere velferdsstatsforskning argumenterer nettopp for at de nordiske velferdsstatene har sine røtter i den lutherske reformasjonen.<sup>17</sup> Dermed etablerer de, som vi skal komme tilbake til, en indre sammenheng mellom 1) grunnleggende aspekter ved den lutherske forståelsen av hvordan Gud handler gjennom det verdslige og det åndelige regimentet, og 2) karakteristiske kjennetegn ved den nordiske velferdsstatsmodellen. Dette poenget synes å befinne seg utenfor Hagmans horisont. Følgelig mangler han konseptuelle kategorier for å fange opp at den nordisk-lutherske tradisjonen ikke kan forstås løsrevet fra den samfunnsmessige og kirkelige konteksten den har medvirket til og blitt til i.

## Problemet I: Toregimentslæren

I sin framstilling av folkekirkens krise er Hagman flere ganger inne på at krisen dypest sett er å betrakte som en teologisk krise. Siden folkekirken opererer med en så vag og uklar teologisk selvforståelse som den gjør, har den ikke de ressursene som skal til for håndtere sin endrede status i et etterkristent samfunn. Slik Hagman ser det, må ikke minst den såkalte toregimentslæren ta skylden for dette.<sup>18</sup> Den klyngen av teologiske forestillinger som i det forrige århundre ble samlet under overskriften "toregimentslæren", har nemlig fungert som en slags "lås" som har gjort det vanskelig å tenke nytt og kreativt om kirkens relasjon til samfunn og stat (EF, s 224).

Hva er så problemet med toregimentslæren? Et av ankepunktene Hagman har mot toregimentslæren – i alle fall slik den kommer til uttrykk hos den svenske teologen Gustaf Törnval (1900–1977) – er at den på grunn av sin dualistiske oppsplitting av virkeligheten i to sfærer (EF, s 83) framstiller forholdet mellom kirke og stat som en harmonisk relasjon (EF, s 88). Denne harmoniserende tendensen henger ifølge Hagman sammen med at skapelsen blir betont på en slik måte at Kristus og den andre trosartikkelen ikke får noen egentlig funksjon for forståelsen av hvordan Gud handler i verden (EF, s 77). Dermed blir *alle* samfunnssystem ansett for å være uttrykk for Guds vilje. Når Törnvall 1) hevder at Gud som skaper og opprettholder virker gjennom samfunnet og dets "ordninger og innretninger", og 2) mot ordningsteologiens tendens til å forsvare status quo understreker at disse ordningene og innretningene ikke bør forstås som statiske, ender han med nødvendighet opp i en slik posisjon (EF, s.80).

Et annet ankepunkt Hagman har mot toregimentslæren, er at den forutsetter et kristent enhetssamfunn som ikke lenger finnes. Toregimentslæren i Törnvals versjon har nemlig som premiss at samfunnet, med sine ordninger og innretninger, underordner seg Skaperen. Når så synet på kristendommen i de nordiske statene i dag kan karakteriseres som alt fra nøytralt til fiendtlig, betyr dette at toregimentslæren ikke lenger er gangbar (EF, s 82). Heller ikke

Dietrich Bonhoeffers kristologiske korleksjon av toregimentslæren kommer utenom dette problemet. Også hos Bonhoeffer blir statens rolle forstått som et unikt uttrykk for Guds vilje. Og dette blir ubegripelig i en situasjon hvor staten opererer med en sekulær selvforståelse (EF, s 112, s 224). Hagman understreker riktignok at toregimentslæren representerer innsikter det er all grunn til å videreføre. Konkret handler dette om 1) forestillingen om at Gud virker gjennom den verdslige makten, 2) tanken om at det "hverdaglige livet" er verdifullt også ut fra et åndelig synspunkt, og 3) kritikken av det romantiske synet på kjærlighet som noe spontant, følelsesmessig og individuelt (EF, s 87). Spørsmålet blir ifølge Hagman likevel: Finnes det ikke enklere måter å beskrive kirkens rolle i samfunnet på? – måter som ikke allerede i utgangspunktet er svangre med de problematiske misforståelsene toregimentslæren så altfor ofte har produsert (EF, s 84f)?

Det er ikke vanskelig å følge Hagman når han løfter fram de mange problemene toregimentslæren står overfor. For eksempel er det all grunn til å slutte seg til kritikken av at kirken blir forstått som en apolitisk størrelse uten mandat til å fremme politiske synspunkter. Det samme gjelder oppjøret med de tendensene i toregimentslæren som fører til en dikotomisk inndeling av virkeligheten i to sfærer. Når dette er sagt, er det grunn til å stille spørsmål ved flere av momentene i Hagmans argumentasjon. For det første vil jeg hevde at Hagman litt for enkelt slår fast at toregimentslæren forutsetter et kristent enhets-samfunn hvor det verdslige regimentet forstår seg som en tjener for Gud (selv om Hagman sikkert kan ha rett i at dette er et temmelig vanlig standpunkt).<sup>19</sup> Historisk sett er det selvsagt riktig at det samfunnet Luther befant seg i, kan omtales som et kristent enhetssamfunn. Dette betyr likevel ikke at toregimentslæren med nødvendighet forutsetter et kristent enhetssamfunn hvor øvrigheten, staten, er seg bevisst at den er underordnet Skaperen. Ifølge toneangivende tolkninger av toregimentslæren i nordisk teologi er et av dens sentrale poenger at Gud bruker øvrigheten som et redskap for sin fortsatt skapende og opprettholdende aktivitet, også uten at øvrigheten erkjenner at den er et redskap for

Gud. Det avgjørende er at den verdslige øvrigheten utfører sine oppgaver i overensstemmelse med sin etiske og moralske forpliktelse.<sup>20</sup> Med et slikt utgangspunkt er det mulig å opprettholde forestillingen om at Gud virker gjennom den verdslige øvrigheten, staten, også når staten er sekularisert,<sup>21</sup> eller når samfunnet er pluralistisk.<sup>22</sup>

For det andre vil jeg hevde at når Hagman tar til orde for å forkaste toregimentslæren, så skjer dette som nevnt uten øye for konteksten denne læren springer ut av. I de senere årene har flere velferdsforskere argumentert for at de ulike velferdsstatsmodellene i Europa best kan forstås ut fra et konfesjonelt perspektiv, og at det dermed er forbindelseslinjer mellom den nordiske velferdsstatsmodellen og den lutherske tradisjonen. I deler av denne forskningen har en fokusert på at den tette integrasjon mellom kirke og stat i Norden er en viktigere variabel for å forklare utviklingen av velferdsstaten enn sosialdemokratiet. I andre deler har en fokusert på at den nordiske velferdsstatsmodellen kan forstås med utgangspunkt i sentrale sider ved luthersk teologi, slik som synet på fattige og synet på arbeid.<sup>23</sup> Hos Hagman er slike perspektiver fraværende. Her blir den lutherske tradisjonen generelt, og toregimentslæren spesielt, behandlet som et stykke førkontekstuell skrivebords-teologi, et idékompleks som har gjort det vanskelig å tenke kreativt rundt kirkens relasjon til samfunn og stat (EF, s 224).

Mot Hagman vil jeg hevde at toregimentslæren på godt og vondt henger organisk sammen med den kirkelige og samfunnsmessige konteksten den er artikulert innenfor. Den er med andre ord noe mer og annet enn et læreinnhold som kan diskuteres uavhengig av denne konteksten. Muligens har den gjort det vanskelig å tenke kreativt om forholdet mellom kirke og samfunn. Uansett har den – i alle fall ifølge de nevnte velferdsforskere - vært en medvirkende faktor i utviklingen av den nordiske velferdsstatsmodellen, en modell det er mulig å hevde virkeliggjør verdier som på flere områder er i tråd med et kristent menneskesyn, om enn på en tveetydig måte. I motsetning til Hagman mener jeg på bakgrunn av dette at det absolutt er "verdt det" å arbeide videre med

reformuleringer av toregimentslæren, som 1) viderefører det det er grunn til å videreføre, og 2) nytenker det det er grunn til å nytenke, hele veien med en bevissthet om at den representerer et stykke operativ teologi som har sprunget ut av, og har vært formende for, de nordiske samfunnenes måte å organisere seg på.

## Problemet II: Folkekirketanken

Ved siden av å kritisere toregimentslæren kritiserer Hagman også flere ganger den nordiske folkekirketanken, ikke minst slik den kommer til uttrykk hos Einar Billing (1871–1931). Kritikken av folkekirketanken er langt mindre utviklet enn kritikken av toregimentslæren. Den er også mindre original, i den forstand at Hagman i stor grad bygger på Jan Eckerdals avhandling *Folkkyrkans kropp*.<sup>24</sup> Likevel er kritikken viktig for den overgripende argumentasjonen i *Efter folkyrkan*, og derfor vier jeg den plass her.

Problemet med folkekirketanken slik den kommer til uttrykk hos Billing, er ifølge Hagman at kirken blir beskrevet som en ekklesiologiske "hodefoting", altså som en kirke uten noen egentlig kropp. Det som kjennetegner en hodefoting – altså den typiske figuren barn i tre-/fireårsalderen tegner som sin første tegning av et menneske – er at kroppen ikke er tegnet inn, og at armer og ben derfor stikker rett ut fra hodet. En ekklesiologisk hodefoting er slik sett en beskrivelse av kirken, der Kristus er hodet, og der de enkelte lemmene er direkte sluttet til dette hodet uten å være sammenføyd i en identifiserbar kropp.<sup>25</sup> I en slik beskrivelse får kirken et "asosialt" drag over seg<sup>26</sup> i den forstand at de ulike (med)lemmene holdes sammen av sin relasjon til hodet, snarere enn av sin relasjon til hverandre (EF, s 40). Budskapet om syndenes forlatelse til den enkelte blir med andre ord sett på som det primære, mens de helliges samfunn får en sekundær karakter (EF, s 19, note 7). En slik individualistisk kirkeforståelse gir muligens mening i et kristent enhetssamfunn, men den har lite å by på i en kontekst preget av pluralisme og sekularisme (EF, s 154).

I nær sammenheng med bildet på folkekirken som "kroppsløs" hevder Hagman også at folkekirketanken bygger på en uholdbar nådeforståelse. For Billing var folkekirken den organisa-

sjonsformen som best svarte til en kirke som satt den "förekommande nåden" i sentrum. Denne nådeforståelsen er imidlertid både teologisk problematisk og i praksis uklar (EF, s 245). Nåden blir her, ifølge Hagman, nemlig forstått primært i intellektuelle kategorier, som et forkynt budskap som ikke trenger å gestaltes i menneskers liv. Dermed blir den betont på en nærmest "fetisch-artat" måte, lik det Dietrich Bonhoeffer omtalte som billig nåde, altså som "nåd utan efterföljelse, nåd utan korset, nåd utan den levande Jesus Kristus, han som blev människa" (EF, s 36). En slik nådeforståelse er problematisk fordi den nøyer seg med å tilby Guds nåde uten å gjøre det klart hva denne nåden kan bety i form av levd liv (EF, s 274). Men den er også problematisk fordi den setter presten, og eventuelt andre som forkynner budskapet om nåde, i sentrum for kirkeforståelsen, på bekostning av det Hagman mener bør være kirkens rettmessige "subjekt", nemlig den gudstjenestefeirende forsamlingen (EF, s 275).

Kritikken av folkekirketankens "kroppsløse" karakter representerer i utgangspunktet et viktig korrektiv til de delene av nordisk-luthersk folkekirkkekklesiologi som, på bekostning av det som (litt upresist) kan kalles fellesskapsdimensjonen ved kirken, har understreket at kirken er Ordets skapelse. Riktignok er det grunn til å påpeke at det finnes andre utgaver av nordisk-luthersk folkekirkkekklesiologi, som langt tydeligere enn Billing og hans meningsfeller understreker fellesskapsdimensjonen ved kirken.<sup>27</sup> Samtidig er kirkens manglende sosiale kroppsliggjøring absolutt en problemstilling nordisk folkekirkkekklesiologi trenger å arbeide videre med, ikke minst i lys av den etterhegemoniske situasjon de nordiske folkekirkene befinner seg i. På dette punktet representerer dessuten neo-anabaptistisk teologi, som vi skal komme tilbake, til en viktig ressurs for videreutviklingen av den nordiske folkekirkkekklesiologien.

Det er likevel grunn til å se nærmere på Hagmans kritikk av den nådeforståelsen han mener Billings folkekirketanke opererer med. Ifølge Hagman legger folkekirketanken til grunn en nådeforståelse hvor nåden (for)blir et forkynt budskap, et budskap som stopper på et intellektuelt nivå. En slik beskrivelse av folkekirketan-

kens nådeforståelse får imidlertid ikke godt nok fram det som er et sentralt poeng hos Billing (som i store deler av den lutherske tradisjonen for øvrig), og det er at evangeliet, Ordet, er et nådemiddel – et talt ord med sakramental karakter.<sup>28</sup> Nådebudskapet i Billings folkekirketanke er med andre ord ikke som Hagman synes å mene, primært en kognitiv størrelse, et intellektuelt formet budskap om syndenes forlatelse. Det er heller å forstå som en performativ ytring, en syndsforlatende handling Gud utfører vis-à-vis mennesket, hvor Gud er subjektet, den aktive giveren, mens mennesket er objektet, den passive mottageren. Det er gode grunner for kritisk å drøfte flere aspekter ved den forståelsen av rollefordelingen mellom Gud og mennesker, som her kommer til uttrykk.<sup>29</sup> Men å avskrive Billings understrekning av nådens forekommende karakter som et stykke ”billig nåde”, er vanskelig å tolke som noe annet et utslag av manglende syn for grunnleggende anliggender i luthersk teologi.

### Alternativet: Den neo-anabaptistiske visjonen

Om folkekirketanken og toregimentslæren er ”otilräcklig, otidsenlig eller både” (EF, s 89), hvilke alternativer har da de nordiske folkekirkene? Ifølge Hagman er svaret enkelt nok: Alternativet er å vende seg mot det jeg har kalt den neo-anabaptistiske visjonen, altså mot den forståelsen av kirken og kirkens forhold til samfunnet/staten som kommer til uttrykk hos teologer som Yoder, Cavanaugh og Hauerwas. Hos Yoder og Cavanaugh finner Hagman støtte for at relasjonen mellom kirken og staten er preget av såpass store interesse motsetninger at den ikke lar seg forstå med utgangspunkt i toregimentslærens harmoniserende skjema (EF, s 224f). Hos Hauerwas finner Hagman støtte for at om kirken skal kunne innta en mer selvstendig rolle vis-à-vis omgivelsene, så krever dette en forståelse av dens egenart som ikke forblir på et teoretisk plan, men som gestaltes i kirkens praksis. Siden plassen er begrenset, og siden Hauerwas er den av de tre som tydeligst får levere de konstruktive ansatsene til den veien Hagman mener de nordiske folkekirkene bør slå inn på (EF, s 175), har jeg valgt å fokusere på nettopp

den delen av den neo-anabaptistiske visjonen som tar utgangspunkt i Hauerwas’ kirkeforståelse.

Hva er det så ved Hauerwas’ forståelse av kirken Hagman mener er relevant for vår nordiske kontekst? For det første mener Hagman de nordiske folkekirkene har mye å lære av hvordan Hauerwas på en radikalt ikke-individualistisk måte beskriver kirken som et kontrastfelleskap som skapes gjennom gudstjenesten. Hos Hauerwas blir nemlig et anabaptistisk fokus på menighetsfelleskapet som et særegent felleskap kombinert med en katolsk understrekning av liturgi og nattverdets betydning. Resultatet er en kirkeforståelse som a) betoner at kirken er kalt til å framstå som et annerledesfelleskap preget av kjærlighet, gjestfrihet og rettferdighet, og som b) understreker at det er gjennom gudstjenesten at gudstjenestedeltagerne blir formet til et slikt kontrastfelleskap (EF, s 195f). Med referanse til den nordiske folkekirketeksten gjør Hagman i denne sammenhengen et poeng av at det i en slik kirkeforståelse ikke er de *ansatte* som utgjør kirkens subjekt. Kirkens egentlige subjekt består snarere av ”de som gör kristna saker”, altså av den gudstjenestefeirende forsamlingen (EF, s 220). Nettopp dette perspektivet er noe de nordiske folkekirkene bør ta til seg, mens det fortsatt finnes en gudstjenestefeirende forsamling å ta utgangspunkt i (EF, s 247).

Videre mener Hagman de nordiske folkekirkene har mye å lære av Hauerwas’ understrekning av at kirken ikke bare *har* en fortelling å formidle, men at kirken ved å kroppsleggjøre denne fortellingen *er* budskapet (EF, s 212). Bare ved å gi kropp til fortellingen om Jesus gjennom en konkret måte å leve på kan kirken kommunisere et bilde av Guds rike for verden, som viser at dette riket er mer enn en abstrakt idé (EF, s 216). Kirkens primære oppdrag er å ligne Guds rike i alt den foretar seg, og finne kreative måter å være tro mot denne likheten på (EF, s 194). Oversatt til en luthersk begrepsbruk kan en kanskje si at det også hos Hauerwas handler om å formidle nåde. Men nåden er ikke nå primært tenkt som et forkynt ord. Snarere er den tenkt formidlet gjennom handlinger, gjennom bestemte dyder det kristne felleskap er kalt til å



leve ut. Som Hagman formulerer det når han skal profilere sin egen kirkeforståelse opp mot den billingske folkekirketanken: "Den bild av kyrkan som jag beskrivit i denna bok [...] är lika fullt ett erbjudande av Guds nåd til alla människor, men detta erbjudande 'predikas' primärt genom gemenskapens strävan att leva annorlunda." (EF, s 246) Hagman understreker at dette fokuset på fellesskapets strev etter å leve annerledes ikke innebærer en tanke om at kirken kan nå fullkommenhet. Kirken består av mennesker som er formet av denne tidsalderen, og er slik sett ikke "ren". Samtidig: Bare om kirken oppviser en viss likhet med Guds rike, kan den være et bilde på dette rike (EF, s 194).

Det er flere sider ved Hagmans Hauerwas-inspirerte kirkeforståelse det er grunn til å stoppe opp ved. For å begynne med et "argumentasjonsstrategisk" poeng: Skal de nordiske folkekirkenes endre sin selvforståelse og praksis, er det grunn til å anta at dette vil skje i en kritisk og konstruktiv dialog med den lutherske tradisjonen de er en del av. Da er det mindre fruktbart å forkaste denne tradisjonen mer eller mindre i sin helhet for så å erstatte den med en kirkeforståelse utviklet i en helt annen politisk og kirkelig-teologisk kontekst. Når jeg understreker dette poenget, er det ikke for på forhånd å trekke opp grensene for hvor uenig man kan eller ikke kan være med luthersk teologi. Det er heller ikke for å avskrive teologiske stemmer som ikke springer ut av den nordiske konteksten. Poenget er heller å problematisere at Hagman så entydig avviser sentrale innsikter i den nordisk-lutherske folkekirkeekklesiologien uten å gå inn i en mer substansiell dialog med dem.<sup>30</sup> Hagman understreker riktignok at den kirkevisjonen han tar til orde for, ikke egentlig bryter med det de nordiske folkekirkenes allerede gjør, all den tid for eksempel nattverdfeiring også her står sentralt (EF, s 220). Slike generelle betraktninger er imidlertid ikke nok til å hevde at den kirkevisjonen han løfter fram, er tilstrekkelig forankret i den nordiske politiske, kirkelige og teologiske konteksten.

Fra et skapelsesteologisk og folkekirkelig orientert utgangspunkt er det videre særlig to ting å bemerke til Hagmans "hauerwasianske" kirkevisjon. For det første framstår Hagmans påpek-

ning av at kirken er kalt til å framstå som et kontrastfellesskap vis-à-vis "verden", altså vis-à-vis "dem, inklusiva själva, som har valt att inte göra Guds berättelse till deres berättelse" (Ef, s 211, note 252), som både fremmedartet og problematisk. Et sentralt anliggende for en skapelsesteologisk forankret folkekirkeekklesiologi er nemlig å fremheve den potensielle kontinuiteten mellom kirken og den samfunnsmessige konteksten kirken er en del av, moralsk så vel som politisk. Det egenartede ved kirken er med andre ord primært knyttet til det som skjer der og bare der, altså til forkynnelsen av Ordet og forvaltningen av sakramentene, og ikke til det som har med moralsk dannelse eller politisk innsikt å gjøre.<sup>31</sup> Faren i en slik posisjon er selvsagt at forholdet mellom kirken og verden blir tegnet som et harmonisk forhold, også uavhengig av en konkret vurdering av den aktuelle samfunnsmessige konteksten det er snakk om. Faren hos Hagman, Hauerwas og de andre neo-anabaptistene er imidlertid den motsatte, nemlig at den kristne egenarten blir vektlagt på en måte som gjør at det som ikke er kirke, for eksempel det som kan knyttes til begrepene "stat" og "marked", nærmest *a priori* blir tegnet i entydige kontrasterende kategorier. Når for eksempel Hagman hevder at de nordiske velferdsstatene er i ferd med å vende tilbake til sin "normale" oppgave, nemlig å beskytte samfunnselitens interesser (EF, s 49), er det lett å tolke dette som et uttrykk for at han opererer med en teologisk betinget kontrasterende forståelse av de samfunnsmessige strukturene kirken forholder seg til.<sup>32</sup> Igjen er det, med tilslutning til Hagman, grunn til å understreke at den statsvennligheten den nordiske skapelsesteologiske tradisjonen ofte har representert, på ingen måte er hevet over kritikk. Skal en slik kritikk være effektiv, er det likevel en forutsetning at den bygger på en konkret vurdering av den faktiske statsorganiseringen det er snakk om.<sup>33</sup>

En annen side ved Hagmans Hauerwas-inspirerte kirkevisjon det er grunn til å kommentere, er knyttet til det teologen Nicholas Healy har omtalt som Hauerwas' ekklesiosentrisme.<sup>34</sup> Med sitt fokus på hvordan kirken som fellesskap er kalt til å kroppsliggjøre den kristne fortellingen, er Hauerwas, ifølge Healy, i liten grad opptatt av

å reflektere over hva det innebærer at kirken er til som et resultat av *Guds* handling. Hauerwas beskriver nemlig kirken gjennomgående med utgangspunkt i hva den er kalt til å gjøre (forme sine medlemmer, gi vitnesbyrd til verden, forkynde, feire gudstjeneste og så videre). Han relaterer imidlertid dette bare unntaksvis til spørsmålet om hvem Gud er, og hvordan Gud handler i verden. Resultatet er en kirkeforståelse som i liten grad tar utgangspunkt i hvordan kirken skapes og holdes oppe av den treenige Gud. Som Healy uttrykker det: "If the church – in all its messiness and confusion – is a product of the Holy Spirit who acts freely within us, in spite of us, and apart from us, the church's self-understanding and its structures should display their reliance upon God's action in some substantive ways."<sup>35</sup> Dette mangelfullt utviklede teosentriske perspektivet kommer også til uttrykk i Hauerwas' forståelse av nåden og rettferdig-gjørelsen. I det Healy omtaler som tradisjonell teologi,<sup>36</sup> er det et sentralt poeng at Kristi frelsende verk er utrettet uavhengig av oss (*extra nos*) og for vår skyld (*pro nobis*). Dette poenget er gjennomgående underbetont hos Hauerwas. Her er oppmerksomheten rettet mot den innsatsen kirken selv er kalt til å gjøre for å kroppsliggjøre frelsen, uten at det blir tilstrekkelig klart hvordan Gud setter den i stand til dette.<sup>37</sup> Healys kritikk av Hauerwas er selvsagt ikke automatisk overførbar på Hagman. Det er imidlertid mye som tyder på at Hagman følger Hauerwas' forståelse av forholdet mellom Guds og menneskets handling i kirken. Kritikken han retter mot Billings nådeforståelse, peker i alle fall i retning av at han deler Hauerwas anliggender, også når det gjelder mistanken mot at det å betone nåden kan føre til et brudd mellom det kristne livet og "the story of the man who was nothing less than the God-appointed initiator of the new kingdom".<sup>38</sup>

Det som gjør Healys kritikk av Hauerwas særlig interessant i vår sammenheng, er at de perspektivene han løfter fram under merkelappen "tradisjonell teologi", har mye til felles med sentrale anliggender i den nordisk-lutherske tradisjonen. Både Billing og Wingren tar for eksempel gjennomgående utgangspunkt i spørsmålet om hvordan Gud handler i verden,

når de utvikler sin teologi. Dette teosentriske perspektivet gjennomsyrrer også deres kirkeforståelse i den forstand at de hele veien understreker at det er Gud som er kirkens egentlige subjekt. Som Billing programmatisk uttrykker det: "Gud är kyrkans översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd."<sup>39</sup> Det problematiske med en slik kirkeforståelse er, slik også Hagman framhever, at kirkens sosiale kropp ikke blir tematisert. Dette er definitivt et av de spørsmålene de nordiske folkekirkenes trenger å jobbe videre med. Og her er det også mye å hente i den neo-anabaptistiske visjonen. Sett på bakgrunn av den kritikken Healy retter mot Hauerwas, kan imidlertid også det motsatte sies å være tilfelle, altså at den neo-anabaptistiske visjonen har et og annet på lære av den nordisk-lutherske teologien. Styrken hos både Billing og Wingren<sup>40</sup> er jo nettopp det Healy etterlyser hos Hauerwas, nemlig at ekklesiologien forankres i et teosentrisk perspektiv. Hagman utnytter ikke dette potensialet. Derfor blir heller ikke diskusjonen mellom den neo-anabaptistiske visjonen og den nordisk-lutherske tradisjonen like fruktbar for de nordiske folkekirkenes, som den kunne ha vært.

### Etter folkekirken? Avsluttende bemerkninger

De lutherske majoritetskirkene i Norden står overfor store utfordringer når det gjelder å komme til rette med hva det vil si å være folkekirker i en senmoderne, pluralistisk og sekulær kontekst. Patrik Hagman har med boka *Efter folkkyrkan* levert et profilert og kreativt bidrag til denne refleksjonen. Ved å sette fokus på at folkekirkenes utfordringer dypest sett er teologiske av natur, har han åpnet opp for en samtale om disse utfordringene som går bortenfor omorganiseringsplaner og kommunikasjonsstrategier. Samtidig har han brakt viktige stemmer i internasjonal teologi inn i samtalen om de nordiske folkekirkenes framtid. Dette er stemmer den nordisk-lutherske teologien med stort utbytte kan lytte til og gå i dialog med, ikke minst for å utvikle en sakssvarende forståelse av det Hagman omtaler som kirkens kropp.

Når dette er sagt, er det flere sider ved Hag-

mans opplegg i *Efter folkkyrkan* jeg har funnet grunn til å kritisere. For det første bygger analysene hans av den nordisk-lutherske teologien på en manglende forståelse av hvordan denne ikke bare springer ut av en bestemt kontekst, men at den også har vært formende for denne konteksten. Dermed overser han at det ikke er mulig å diskutere for eksempel toregimentslæren uten samtidig å forholde seg til den rollen den nordiske-lutherske teologien har hatt for utviklingen av de nordiske velferdsstatene. Når så ikke skjer, får diskusjonen og kritikken av den nordiske teologien et abstrakt og a-kontekstuellet preg som står i klar motsetning til idealet om kroppsliggjøre teologien, som ellers preger Hagmans prosjekt.

For det andre utøver Hagman i *Efter folkkyrkan* en form for "erstatningsteologi" jeg ikke tror tjener saken: Først avvises den nordisk-lutherske teologien (med fokus på toregimentslæren); så settes den neo-anabaptistiske visjonen inn som et alternativ. Riktignok anstrenger Hagman seg for å vise hvordan denne visjonen er relevant for den kirkevirkeligheten de nordiske folkekirkerne befinner seg i. Han gjør likevel lite for å legge til rette for en gjensidig kritisk dialog mellom neo-anabaptismen og den nordisk-lutherske tradisjonen. Resultatet er at verdien av hans teologiske utkast blir mindre enn den kunne vært. Hagman skriver for lutherske folkekirker. Da er det grunn til å vente seg at han går i dialog med de beste utgavene av den teologiske tradisjonen disse kirkene bekjenner seg til, og forsøker å forstå denne tradisjonens anliggender på egne premisser. Hvis ikke, har det liten hensikt å fastslå at en ikke vil bedrive "luthersk" teologi, men heller en teologi "för den kommande förenade kyrkan" (EF, s 21). Det er et godt stykke fra nordamerikansk neo-anabaptisme til nordisk lutherdom. Skal en selge inn neo-anabaptistisk teologi som løsningen på de utfordringene de lutherske folkekirkerne i Norden står overfor, krever dette en mer inngående teologisk diskusjon av det som skiller disse tradisjonene, enn det Hagman leverer. Økumenisk åpenhet er ikke det samme som å se bort fra at ulike politiske ideologier og ulike konfesjonelle tradisjoner fortsatt eksisterer og gjør sin virkning, i både samfunn og kirke.

## Litteraturliste

- Bach Nikolajsen, Jeppe 2010: *Redefining the Identity of the Church. A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*, Unipub, Oslo.
- Bakström, Anders et al (red) 2010: *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham.
- Dietrich, Stephanie 2011: "'Jeg tror på de helliges fellesskap". Teologiske refleksjoner rundt kirken som fellesskap", i Dietrich, Stephanie m.fl. (red.) 2011: *Kirken nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Eckerdal, Jan 2012: *Folkkyrkans kropp. Einar Billing i post-sekular belysning*, Artos & Norma bogförlag, Skellefteå.
- Ekstrand, Thomas. 2002. *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka*. Stockholm: Verbum Förlag.
- Frostin, Per 1994: *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study*, Lund University Press, Lund.
- Hagman, Patrik 2013: *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*, Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå.
- Håkansson, Bo 2001: *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*, Arcus förlag, Lund.
- Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik (red) 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.
- Healy, Nicholas M. 2014: *Hauerwas. A (Very) Critical Introduction*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Hegstad, Harald 2009: *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologi*, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Henriksen, Jan-Olav 2005: "Pluralism and Identity: The Two Kingdoms Doctrine Challenged by Secularization and Privatization", i Gregersen, Niels Henrik et al (red): *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Augsburg Fortress, Minneapolis.
- Henriksen, Jan-Olav og Christoffersen, Svein-Aage 2010: *Religionens livstolkning. Innføring i kristendommens religionsfilosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Hunter, James Davidson 2010: *To Change the World. The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*, Oxford University Press, New York.
- Hütter, Reinhard 1993: "Ecclesial Ethics, the Church's Vocation and Paracletis" i *Pro Ecclesia*, 2 / 4, 1993, s 433-450.
- Ideström, Jonas 2009: *For the sake of the World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.
- Ideström, Jonas 2012: *Folkkyrkotanken. Innehåll och utmaningar*, Svenska kyrkans forskningsenhet, Uppsala.
- Jensen, Roger 2003: *Modernisering av lutherdommen...? Gustaf Wingrens nye skapelsesteologiske tilretteleggelse av den lutherske kallsläre, i et komparativt perspektiv*, PTS skrifterserie nr 9, Oslo.
- Kristensson Uggla, Bengt 2010: *Gustaf Wingren – Mäniskan och teologin*, Brutus Östlings Bokförlag Symposium, Stockholm/Stephag.
- Kurtén, Tage 2012: "Lutheran Moral Thinking: Its Dilemma in a Late Modern Setting", i Henriksen, Jan-Olav og Kurtén, Tage 2012: *Crisis and Change. Religion, Ethics and Theology Under Late Modern Conditions*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Myhre-Nielsen, Dag 1998: *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*, Tapir forlag, Trondheim.
- Nordheim, Bård E. H.: *Practicing Baptism. Christian Practices and the Presence of Christ*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.

- Østerlund Nielsen, Andreas 2012: *Missional transformation: A constructive discussion applying the theologies of the mission as transformation movement and Stanley Hauerwas*, Aarhus University, Aarhus.
- Rasmusson, Arne 1994: *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Saarinen, Risto 2005: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.
- Sigurdson, Ola 1996: *Karl Barth som den Andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, Brutus Östlings bok-förlag, Stockholm.
- Tolonen, Miika 2012: *Witness is Presence. Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Åbo Akademi University Press, Åbo.
- Tønnessen, Aud V 2011: "Velferdsstaten og den lutherske toregimentslæren" i *Norsk teologisk tidsskrift*, 03 – 04/ 2010, s 196–213.
- Tønnessen, Aud V. 2000: "Et trygt og godt hjem for alle"? Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Trägårdh, Lars 2014: "Statist Individualism. The Swedish Theory of Love and its Lutheran Imprint" i Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, s 13–38.
- Wenell, Fredrik 2014: "Scattered Conversion? Youth, Free Church, and the Swedish Welfare State" i Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, s 39–54.
- Wingren, Gustaf 1960: *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund.
- Wingren, Gustaf 1968: *Einar Billing*, Gleerups förlag, Lund.
- Wingren, Gustaf 1974: *Credo*, Artos förlag, Skellefteå.
- Change the World* av James Davison Hunter, og brukes av Hunter om den teologiske visjonen den mennonittiske teologen John Howard Yoder ga opphav til. Den neo-anabaptistiske visjonen har vært en viktig inspirasjonskilde blant annet for den innflytelsesrike teologen Stanley Hauerwas og hans (romersk-katolske) elev William Cavanaugh. Selv om det er betydelige forskjeller mellom de ulike teologene som kan sies å tilhøre denne strømmingen, vil jeg i tråd med Hunter i det følgende bruke betegnelsen "neo-anabaptisme" som en fellesbetegnelse for den teologiske visjonen de målbærer, en visjon med historiske røtter i reformasjonens radikale venstrefløy (Hunter 2010: 150ff). Også Patrik Hagman, som vil stå i fokus i denne artikkelen, omtaler denne strømmingen som neo-anabaptistisk (Hagman 2013: 23, note 10). Den som først bragte neo-anabaptismen til Norden, var Arne Rasmusson, med avhandlingen *The Church as Polis* fra 1994 (Rasmusson 1994).

## Noter

- 1 Folkekirketanken i nordisk teologi finnes i en rekke utgaver. Det er derfor vanskelig å gi en generell beskrivelse av dens utforming og innhold. For en oversikt over ulike varianter av folkekirketanken i en svensk kontekst se Idestrom 2012 og Ekstrand 2002. De norske bidragene til en teologi om folkekirken kan grovt sett grupperes i to ulike "familier", inndelt etter hvordan de forholder seg til det som litt upresist kan kalles fellesskapsdimensjonen ved kirken. Mens Harald Hegstad kan stå som en representant for dem som vil betone at også folkekirken er å forstå som et synlig og konkret fellesskap (Hegstad 2009: 97–102), kan Dag Myhre-Nielsen (Myhre-Nilsen 1998) stå som en representant for en type folkekirke-ekklesiologi som understreker at kirken forstått som et fellesskap i Kristus er en *skjult* virkelighet (Myhre-Nilsen 1998: 415–417). Når jeg i det følgende bruker begrepet *folkekirketanken*, refererer dette til én bestemt utgave av denne, og det er den kirkeforståelsen som har sine røtter i teologien til Einar Billing. Det er nemlig denne utgaven av folkekirketanken de teologene jeg vil diskutere med her, primært forholder seg til. Når jeg refererer til bredden i de ulike variantene av folkekirketanken som er representert i nordisk teologi, bruker jeg uttrykk som *nordisk folkekirkeekklesiologi* eller *nordisk-luthersk teologi om folkekirken*.
- 2 For en oversikt over forskningsbidrag som tematiserer denne diskusjonen i svensk kontekst se Idestrom 2012: 7–19!
- 3 Betegnelsen "neo-anabaptisme" er hentet fra boka *To Change the World* av James Davison Hunter, og brukes av Hunter om den teologiske visjonen den mennonittiske teologen John Howard Yoder ga opphav til. Den neo-anabaptistiske visjonen har vært en viktig inspirasjonskilde blant annet for den innflytelsesrike teologen Stanley Hauerwas og hans (romersk-katolske) elev William Cavanaugh. Selv om det er betydelige forskjeller mellom de ulike teologene som kan sies å tilhøre denne strømmingen, vil jeg i tråd med Hunter i det følgende bruke betegnelsen "neo-anabaptisme" som en fellesbetegnelse for den teologiske visjonen de målbærer, en visjon med historiske røtter i reformasjonens radikale venstrefløy (Hunter 2010: 150ff). Også Patrik Hagman, som vil stå i fokus i denne artikkelen, omtaler denne strømmingen som neo-anabaptistisk (Hagman 2013: 23, note 10). Den som først bragte neo-anabaptismen til Norden, var Arne Rasmusson, med avhandlingen *The Church as Polis* fra 1994 (Rasmusson 1994).
- 4 Eckerdal 2012, Bach Nikolajsen 2010, Tolonen 2012 og Østerlund Nielsen 2012.
- 5 I antologien *For the Sake of the World*, blir relevansen av Cavanaugh's politiske ekklesiologi for *Svenska kyrkan* diskutert (Idestrom 2009). I den nylig utgitte antologien *Between the state and the Eucharist* er det relevansen for svensk frikirkelighet som blir behandlet (Halldorf & Wenell 2014). Flere av bidragene herfra er imidlertid svært relevante også for en diskusjon om de nordiske folkekirkenes framtid. Særlig gjelder dette bidraget til Lars Trägårdh (Trägårdh 2014) som i kritisk dialog med Cavanaugh's nasjonalstatskritikk tar for seg den nære sammenhengen mellom lutherdom og den svenske (og nordiske) velferdstatsmodellen.
- 6 Hagman 2013.
- 7 Ikke alle disse bidragene er like eksplisitt sentrert om folkekirkeekklesiologien og/eller den nordiske konteksten (Jfr. for eksempel Bach Nikolajsen 2010 og Østerlund Nielsen 2012). Noen er også mer dialogisk orientert enn andre, i den forstand at de nevnte teologene trekkes fram som nyttige samtalepartnere mer enn som autoritative kilder nordisk lutherdom bør ta lærdom av. Dette gjelder for eksempel flere av bidragene i Idestrom 2009.
- 8 Jfr. hvordan Karl Barth i sin tid ble behandlet som *den andre* i svensk (og nordisk) teologi (Sigurdson 1996).
- 9 Selv om jeg altså her primært fokuserer på det jeg er kritisk til i Hagmans prosjekt, er det grunn til å understreke at utgangspunktet mitt er at Hagman har levert et viktig og kreativt bidrag til refleksjonen om de nordiske folkekirkenes framtid, som fortjener å bli lest av mange. Hagman har etter mitt skjønn nemlig rett når han skriver at den tolkningen av den lutherske tradisjonen som er toneangivende i de nordiske folkekirkenes, alene er for smal til å kunne romme den formen for nytenkning som er nødvendig for møte morgendagens utfordringer (EF, s 22). Derfor er det nødvendig å låne øre til teologiske stemmer som ikke har sin opprinnelse i denne tradisjonen og konteksten (selv om jeg altså vil argumentere for at dette bør gjøres på en litt annen måte enn det Hagman legger opp til). Min kritikk av Hagman handler altså mer om en uenighet om *hvordan* teologien til Yoder, Cavanaugh og Hauerwas gjøres relevante for en nordisk kontekst, enn det handler om en uenighet om *at* neo-anabaptistisk teologi har noe å meddele de nordiske folkekirkenes.
- 10 Se for eksempel Wingren 1960 og Wingren 1974! I Wingrens teologi blir en betoning av skapelsestanken, inspirert blant annet av Gustaf Törnvall (Jensen 2003: 46), kombinert med en kirkeforståelse sterkt influert av Einar Billing (Kristensson Ugglå 2010: 231f). Dermed kan Wingren sies å være en representant for nettopp den type teologi Hagman ønsker å ta et oppgjør med. Både

- Törnwall og Billing trekkes i *Efter folkkyrkan* nemlig frem som paradigmatisk representanter for tolkningen av henholdsvis toreimentslæren og folkekirketanken i nordisk-luthersk teologi. Videre: Det at min lesning av Hagman tar utgangspunkt i en posisjon inspirert av Wingren, innebærer ikke at alt i denne tradisjonen overtas ukritisk. Ikke minst er det grunn til å problematisere det Bo Håkansson har omtalt som Wingrens "individualistiske ekklesiologi" (Håkansson 2001: 319). Slik sett har den posisjonen jeg kritiserer Hagman fra, også klare berøringspunkter med den kirkeforståelsen som kommer til uttrykk hos en teolog som Harald Hegstad (se for eksempel Hegstad 2009: 65–68).
- 11 Hagman poengterer at dette i betydelig mindre grad gjelder Norge som med sin "starkara ekonomi kunnat delvis föra välfärdsstatsprojektet vidare" (EF, s 49, note 24).
  - 12 Hegstad 2009: 98.
  - 13 Ibid.
  - 14 Hagman gjør her et unntak for Norge, som på grunn av oljeøkonomien har mulighet til å opprettholde en sterk velferdsstat (EF, s 49).
  - 15 Backström 2010: 190.
  - 16 Tønnessen 2000.
  - 17 For en oversikt over denne forskningen, se Tønnessen 2011. Se også Trägård 2014.
  - 18 Hagmans framstilling og kritikk av toreimentslæren, bygger i hovedsak på Per Frostins studie *Luther's Two Kingdom Doctrine*, hvor Gustaf Törnwall utgjør én av seks figuranter (Frostin 1994). Med henvisning til Frostin poengterer Hagman at det var først på 1930-tallet i Tyskland at denne "læren" fikk et gjennombrudd (EF, s 58).
  - 19 Hagman viser i denne sammenhengen til Tage Kurtén som i artikkelen "Lutheran Moral Thinking: Its Dilemma in a Late Modern Setting" (Kurtén 2012) nettopp argumenter for at toreimentslæren forutsetter et kristent enhetssamfunn.
  - 20 Se for eksempel Henriksen og Christoffersen 2010: 51.
  - 21 Dette var et sentralt poeng i den såkalte sekulariserings-teologien etter krigen med Friedrich Gogarten i spissen, jf. Henriksen og Christoffersen 2010: 49.
  - 22 Jf. Henriksen 2005: 279.
  - 23 Tønnessen 2011: 8.
  - 24 Eckerdal 2012.
  - 25 Eckerdal 2012: 279.
  - 26 Denne siste formuleringen er hentet fra Eckerdal og ikke Hagman, men er dekkende også for Hagmans forståelse av Billings ekklesiologiske hodefoting.
  - 27 Se for eksempel Hegstad 2009 og Dietrich 2011.
  - 28 Til dette se Wingrens framstilling av kirkeforståelsen hos Billing, i Wingren 1968: 80.
  - 29 For en luthersk informert og økumenisk orientert problematisering av en slik ensidig rollefordeling i forholdet mellom Gud og mennesket, se Saarinen 2005.
  - 30 Et godt eksempel på en slik gjensidig kritisk dialog mellom Hauerwas' kirkeforståelse og sentrale innsikter i den lutherske tradisjonen finnes for eksempel i Hütter 1993. Også hos Tolonen 2012 finnes det ansatser til en slik diskusjon (se for eksempel Tolonen 2012: 226–228). Se forøvrig Norheim 2014: 54–152 for en luthersk diskusjon av den "praksisvendingen" som har funnet sted innenfor nyere nordamerikansk teologi, en diskusjon som riktignok ikke forholder seg direkte til Hauerwas eller de andre neo-anabaptistene, men som likevel gjør gjeldende synspunkter med stor overføringsverdi til en luthersk resepsjon av den neo-anabaptistiske visjonen.
  - 31 For en slik forståelse av forholdet mellom kirken og den konteksten kirken er en del av, se for eksempel Wingren 1958 og Wingren 1960! Slik både Håkansson (Håkansson 2001: 201 – 211) og Kristensson Ugglas (Kristensson Ugglas 2010: 225 – 271) behandling av Wingrens kirkeforståelse demonstrerer, er egenarten ved kirkens samfunnsmessige rolle hos Wingren mer kompleks enn det en stikkordsmessig framstilling som denne kan romme.
  - 32 Slike utsagn er kanskje også et tegn på at Hagman er preget av den nordamerikansk situerte statskepsisen de neo-anabaptistiske teologene ofte opererer med. Hvor godt denne statsforståelsen treffer de nordiske velferdsstatene, er det imidlertid grunn til å se nærmere på; jf. Lars Trägårdhs diskusjon av dette spørsmålet i Trägårdh 2014.
  - 33 Fredrik Wenell gir i Wenell 2014 et godt eksempel på en slik kritisk og likevel konkret analyse av problematiske trekk ved de nordiske velferdsstatene, denne gangen sett fra et frikirkelig perspektiv.
  - 34 Healy 2014: 130.
  - 35 Healy 2014: 131.
  - 36 "Tradisjonell teologi" er hos Healy en term som innbefatter både "moderne" teologer som Karl Barth og Dietrich Bonhoeffer, så vel som katolsk og protestantisk teologi fram til ca. år 1600 (Healy 2014: 100).
  - 37 Healy 2014: 122–125.
  - 38 Hauerwas sitert hos Healy 2014: 123.
  - 39 Billing sitert hos Eckerdal 2012: 71.
  - 40 Forskjellen mellom Billing og Wingren kan enkelt forklares i at Billing, ifølge Wingren, ikke forankrer sin folkekirketanke i en adekvat forståelse av den første trosartikkelen; jf. Wingren 1968: 137f.

## Sammendrag

I denne artikkelen blir den finsk-svenske teologen Patrik Hagmans utkast til en teologi om kirken i et etterkristent samfunn diskutert. Artikkelen stiller seg i utgangspunktet positiv til at teologer som John Howard Yoder, Stanley Hauerwas og William T. Cavanaugh blir trukket inn i den nordiske folkekirkediskusjonen. Samtidig argumenteres det for at måten dette skjer på, ikke er tilfredsstillende. Dels blir Hagman kritisert for ikke å ta den nordisk-lutherske teologiens situertethet i den nordiske konteksten på alvor. Dels blir han kritisert for å ikke legge til rette for en gjensidig dialog mellom den "neo-anabaptistiske" visjonen og nordisk-luthersk teologi.



# Sårbarhet og ivaretagelse

## Kasualsamtalet som folkekirkenes grunnleggende samtalepraksis



**AV SJUR ISAKSEN, UNIVERSITETSLEKTOR/KONSTITUERT PRAKTIKUMSLEDER**

sjur.isaksen@mf.no

### Innledning

Da Karl Ove Knausgård skulle begrave sin far, møter han til samtale hos presten som skulle forrette.<sup>1</sup> Knausgård mangler tiltro til norske prester og ønsker størst mulig avstand, både i samtalen og i begravelsen. Han ønsker ikke sin sårbarhet eksponert. Etter å ha drøftet de praktiske detaljene, går samtalen naturlig nok inn på minnetalens innhold. Her refererer Knausgård de nødvendige vita, de nærmeste pårørende og kort om farens yrkeskarriere. Men så tar sørge-samtalen en annen og uventet vending:

*- "Hvem var din far for deg, Karl Ove? sa han. Jeg likte ikke intimiseringen som lå i bruken av navnet mitt, samtidig lengtet jeg etter å gi etter for den. Det var en jævla teknikk han hadde, det visste jeg jo, for han kjente meg faen ikke, men jeg møtte blikket hans, og i det så jeg ingen idiot, ingen frelst ignorant, men varme og forståelse. Han var ikke fremmed for at folk drakk seg i hjel, det så jeg, og han var ikke fremmed for at folk var dårlige mennesker, og han var ikke fremmed for at det kanskje ikke var verdens undergang, men egentlig var det som var verden." (Knausgård 2010: 574)*

Så åpner samtalen seg opp. Karl Ove – det var slik han ble tiltalt av presten – forteller om sitt forhold til sin far, om redselen og om lettelsen over at han er død. Det renner ut av ham; både fortellingene og følelsene får et stort og uventet rom. Han er tydelig truffet i sin sårbarhet, gråter uhemmet og lenge. Gikk presten for langt i å invitere inn en eksponering av denne sårbarheten? Hva slags samtale var dette?

Kirkens ritualer for dåp, vigsel og gravferd er fortsatt etterspurt. Disse kirkelige handlingene forberedes gjennom gjensidige samtaler mellom presten som forvalter av ritualene, og dem som henholdsvis skal døpe barnet sitt, gifte seg eller gravlegge en av sine nærmeste. Disse samtalene benevnes ofte samlet som casualsamtaler eller ritualforberedende samtaler. Hver for seg kjennes de best som dåpssamtaler, vigselssamtaler og sørge-samtaler, og de utgjør en betydelig del av menighetsprestens arbeid. Denne artikkelens hovedproblemstilling knytter seg til følgende spørsmål: *I hvilken forstand kan casual-samtalen benevnes som sjelesorg?*



Problemstillingen kan synes å forutsette at kasualsamtalet faktisk *kan* benevnes som sjelesorg, men i første omgang vil det være tilstrekkelig å registrere at disse samtalene allerede representerer en pastoral og kirkelig praksis som innen presteutdanning plasseres under sjelesorgfaget. For å kunne svare på selve problemstillingen vil det være nødvendig å undersøke nærmere disse samtalenes egenart, slik de blir forstått og praktisert i kirken. Derfor vil jeg først belyse noen kjennetegn ved den ekklesiologiske og faglige konteksten disse samtalene folder seg ut innenfor, i Den norske kirke. Dernest har jeg valgt å vie særlig oppmerksomhet til to perspektiver på samtalen, *sårbarhet* og *ivaretakelse*. Slik jeg forstår disse begrepene, betegner de grunnleggende tilstedeværende betingelser for både kasualsamtaler og sjelesorgsamtaler. En drøfting av disse perspektivene kan derfor bidra til å avklare kasualsamtalens sjanger og ambisjon, samt å bevisstgjøre prestens profesjonsrolle i samtalen.

### Kasualsamtalens kontekst og egenart

Praksisen med kasualsamtaler i den form vi kjenner i dag, har en relativt kort historie i Den norske kirke. Det er først de siste 40–50 årene kirken har forutsatt forberedende samtaler før dåp, vigsel og begravelse. Olav Skjevesland tegner opp en typologi over ulike forståelser av eller arbeidsmodeller for kasualtjenesten i kirken (Skjevesland/Okkenhaug 1997: 34). Flere av disse arbeidsmodellene forutsetter at den forberedende samtalen ses som en integrert og integrerende del av helheten i ritualiseringen:

- *Den påbygdde embetshandling*. Her forstås kasualpraksisen primært som utførelse av ritualen, men med en utbygging i form av forarbeid og eventuelt etterarbeid, i vekslende omfang.
- *Integrerte menighetshandlinger*. Her søkes en balansert integrasjon av forkynnelse, undervisning, liturgi, diakoni og sjelesorg virkeliggjort i kasualiaarbeidet.
- *Livshjelp i terapeutisk betydning*. Her spiller riteforskningen og sjelesorgbevegelsen sammen om en forståelse av kasualia som kriseledsagelse ved "avgjørende innsnitt i livets syklus"

### En folkekirkelig og menighetsfundert samtale

Mens andre sjelesørgeriske samtaler i større grad benyttes av mennesker med en tett tilknytningsform til menigheten, eventuelt finner sted ved sykehus og institusjoner, favner kasualsamtalene alle som bruker kirkens ritualer for dåp, vigsel og gravferd. Undersøkelsen "Ung i kirken" (2010)<sup>2</sup> viser at i aldersgruppen 18–30 år var det klart flere som hadde deltatt i gravferd, vigsel eller i et dåpsfølge enn ved en vanlig søndagsgudstjeneste siste året. Eberhard Harbsmeier skriver om de kirkelige handlingene at de "tilspidset formulert i virkeligheten er folkekirkens eksistensgrunnlag" (Harbsmeier/Iversen 1995: 325).

Folkekirke brukes både som et ekklesiologisk, ideologisk begrep og som en kirkesosiologisk størrelse. I denne sammenheng har spesielt det siste bruksområdet vekt. Folkekirkens karakter av å være både lokal og vidtfavnende synliggjøres på en særlig måte i kasualiapraksisen. Den norske kirkes ambisjon er å være "kirke på hvert et sted", slik at den enkelte kirkemedlem kan bli ivaretatt der hun føler tilhørighet. De kirkelige handlingene og de tilhørende forberedende samtalene er i all hovedsak fundert i lokalmenigheten. Samtalene blir også i all hovedsak ledet av den lokale menighetens prest. Samtidig er kirken vidtfavnende i den forstand at dens medlemmer representerer svært ulike trosuttrykk og tilknytningsformer til kirken. Ofte vil de som skal ha dåp, vigsel eller gravferd, være ukjente for presten, og presten vil være ukjent for dem. Dette tilsier at åpenhet og en tilstrebte forutsetningsløshet er nødvendig fra prestens side.

### En flerfaglig samtale

De samtalene som forbereder kirkelige handlinger, vil naturlig dra vekslende på flere teologiske disipliner.

- *Liturgikk og riteteori*. Siden kasualia handler om liturgiske, gudstjenestelige handlinger i kirkerommet, vil også samtalene som forbereder disse, hente stoff fra kirkens liturgier. Hvis vi samtidig forutsetter en konstruktivistisk<sup>3</sup> tilnærming til ritualene, vil det være nødvendig at presten også har med

seg riteteoretisk innsikt inn i samtalen.

- *Undervisning og forkynnelse.* "Vet dere hva dere gjør når dere bærer barnet deres til dåpen?" Understrekingen av handlingens kunnskapsside har tradisjonelt vært en viktig del av forberedelsen, særlig før dåp og vigsel. Ved å formidle kunnskap til dem som skal delta i ritualet, i den hensikt at det skal oppleves mer meningsfullt.
- *Sjelesorg.* Dette er "samtalesfaget" innen den praktiske teologi. Siden vi snakker om *kasualsamtaler*, er det innlysende at sjelesorgfaget vil ha noe å bidra med til refleksjonen om disse samtalene. Umiddelbart kan man tenke at det er her de har sin selvsagte plassering, siden de i tillegg finner tid og sted rundt viktige og fra en side sett krisepregede overganger i livet. Helt udiskutabelt er det imidlertid ikke; det vil blant annet avhenge av hvordan den sjelesørgiske samtalen blir definert og forstått.

Ritualforberedende samtaler vil sannsynligvis hente elementer og motivasjon fra alle tre disipliner. Jeg ønsker å se på disse samtalene spesielt ut fra *sjelesorgfagets* synsvinkel. I presteutdanning har det av noen naturlige, ovennevnte grunner vært mest vanlig å gi undervisningen om disse samtalene sin plassering i sjelesorgfaget.

### **En ritualforberedende samtale**

Samtalen har en foranledning, et *causa*, noe har skjedd. I vår sammenheng er foranledningen en barnefødsel, en beslutning om å gifte seg i kirken eller et menneskes død. Den kirkelige handlingen er ett av svarene på spørsmålet: Hva skal vi gjøre med det som har skjedd? Med andre ord er det en samtale som vier seg til oppgaven å *forberede* den kirkelige handlingen. Dette gjør vi av flere grunner, men en av grunnene er at vi tror at et ritual har et meningsdannende potensial på det individuelle plan. Det går an å ritualisere "bedre". Med bedre ritualisering mener jeg at deltakernes følelsesmessige engasjement i forberedelse til handlingen vil bidra til en opplevelse av ritualet som mer personlig meningsfylt. Riteforskningen skjeller mellom ulike måter å gå inn i en rite på.<sup>4</sup> Ritualet kan være noe man utfører i troskap mot tradisjonen

og en opprinnelig bestemmelse, men det kan også være "en måte å uttrykke seg på i likhet med å lære seg et språk" (Stifoss-Hanssen 2007:22). Stifoss-Hanssen benevner dette som henholdsvis en essensialistisk og en konstruktivistisk tilnærming til ritualet. For at ritualisering (i konstruktivistisk betydning) skal finne sted, må de som skal ritualisere, få hjelp til å legge sin erfaring av hendelsen (barnefødselen, vigsel, dødsfallet) inn i ritualet og gjerne selv være med på å prege/utforme det. Dette fordrer en forberedende samtale som har en åpenhet for dette siktemålet. En ritualisering kan ses som en ellipse der den forberedende samtalen på den ene siden og selve utføringen av ritualet på den andre siden utgjør de to brennpunktene. Samtalen peker fram mot ritualet; ritualet reflekterer stoff fra samtalen og gjenspeiler det ritualiseringsbehov som samtalen har tydeliggjort. Liturgirevisjonen i Den norske kirke, av både dåps-, vigsel- og gravferdsliturgiene har vist en markert dreining i retning av å legge til rette for en slik konstruktivistisk ritualisering, med større grad av fleksibilitet og involvering. Det er imidlertid viktig å understreke at denne dreiningen ikke med nødvendighet fjerner oss fra en essensialisme, forstått som en understreking av det stabilt meningsbærende teologiske innholdet i liturgiene. Ritualene er i seg selv sjelesørgisk motivert, og fungerer på sitt beste sjelesørgisk. Det liturgiske reformarbeidet er nettopp begrunnet i et ønske om liturgier som ivaretar menighetenes behov for håp og trøst, tros og livshjelp, ut fra Bibelen og den kristne tros tradisjon.<sup>5</sup>

De forberedende samtalene peker ikke bare fram mot ritualene; de har også en egenverdi. Evangeliet *skjer* i casualsamtalen, samtidig som samtalen peker mot et annet mål og forbereder en annen hendelse. Denne forståelsen av samtalen vil støttes av de fortellinger mennesker i menigheten har om sitt møte med presten før dåp, vigsel og begravelse. Etablering av en relasjon er i seg selv en hendelse og det er ikke uvanlig at det er samtalen som huskes bedre enn ritualet.

### **Kasualsamtale og sårbarhet**

Begrepet *sårbarhet* blir ofte brukt når samtale-

situasjoner skal omtales. Ø. Bjørdal beskriver konteksten for dåpssamtalen slik: "Dåpssamtalen finner ofte sted i en viktig og sårbar fase av foreldrenes liv" (Skjevesland/Okkenhaug 1997: 53). H. Stifoss-Hanssen stiller spørsmål om hvor sannsynlig det er at de som presten snakker med i kasualsamtalen, bærer med seg en sårbarhetsproblematikk inn i samtalen. Han konkluderer med at dåp, vigsel og gravferd ritualiserer avgjørende viktige eksistensielle livshendelser, og at samtalen dermed bør være åpne for sårbarhetsdimensjonen: "Gjennom å åpne hele det eksistensielle feltet åpner denne strategien for samtale om sårbarhet, og den kan skape et rom med gode rammer der familiene finner det relevant å åpne for sårbarhet." (Stifoss-Hanssen 2007:27) Det er imidlertid ikke klart hvilket meningsinnhold som til enhver tid legges inn i dette begrepet. Dagligtalen anvender ordet til en rekke formål.<sup>6</sup> I denne artikkelen vil det være mest relevant å belyse sårbarheten ut fra den psykologiske og særlig den teologiske antropologis bruk av begrepet.

Slik begrepet brukes i psykologien, betegner sårbarheten *den grunnleggende disposisjon eller utsatthet* for å utvikle psykiske symptomer ved belastninger eller traumatiske hendelser. I denne forstand utgjør den psykologiske sårbarheten en analogi til den medisinske predisposisjon for lidelser. En grunnleggende innsikt inn mot de pastorale samtalen i kirken er at presten som samtalepartner ikke er fortrolig med denne sårbarheten hos dem hun samtaler med. Den eller de andre er på en avgjørende måte ukjente og annerledes, og karakteren av deres sårbarhet kan være skjult også for dem selv. Slik er det også med dem som kommer til kirken for dåp, vigsel og gravferd. Sårbarheten er til stede, men vi kjenner den normalt ikke. Det vi kan vite, er at de vi møter, er blitt truffet av en aktuell hendelse: Et barn er født; noen skal gifte seg; noen dør. Møtet mellom den grunnleggende sårbarheten og den aktuelle hendelsen den blir truffet av, må ikke av nødvendighet gi seg utslag i den ene eller den andre følelsesmessige reaksjonen. Men det er sannsynlig at "summen av alt" har ført til en økt emosjonell og kanskje også eksistensiell beredskap hos dem som deltar i samtalen.

### **Sårbarhet som ontologisk grunnvilkår**

Sårbarhetsbegrepet brukes ikke bare i risikoanalyser eller som uttrykk for medisinske og psykologiske predisposisjoner. Sårbarhet kan også anvendes som et viktig uttrykk for hva det vil si å være et menneske, i teologisk forstand. Teologisk antropologi søker å beskrive menneskets grunnvilkår som individer skapt i Guds bilde og som deltakere i de fellesskap vi inngår i, med Gud, hverandre og skaperverket. Dette perspektivet kan bidra til en viktig nyansering av sårbarhetsbegrepets ofte normative karakter av å uttrykke noe negativt. Det kan også bidra til å styrke fellesskapet mellom presten og dem som presten samtaler med før dåp, vigsel og gravferd.

Filosofen Arne Johan Vetlesen har i ulike sammenhenger beskrevet og løftet fram sårbarheten som et av flere ontologiske grunnvilkår knyttet til det å være menneske. Han argumenterer for at de to første kjennetegn ved menneskelig eksistens er avhengighet og sårbarhet, og at disse to henger sammen. Sårbarheten vår gjør oss avhengig av andre. Mennesket er ikke et selvtilstrekkelig vesen, men på en avgjørende måte overgitt til andres omsorg, ikke bare ved fødselen, men livet igjennom: "*Siden sårbarheten og avhengigheten er sider ved det å være menneske rett og slett, er det sider ved oss selv som vi ikke har valgt og heller ikke kan velge bort. I stedet er det slik at våre valg og vurderinger skjer i lys av vår sårbarhet og avhengighet.*" (Henriksen/Vetlesen 2003:77) En slik betoning av sårbarheten som ikke-valgt grunnvilkår har også teologiske og sjelesørgelige implikasjoner. Når sårbarhet sees som konstituerende for den menneskelige eksistens, kan den ikke lenger primært betraktes som en svakhet, feilinnstilling eller mangel, men snarere som en del av den skapte orden. Det er mulig å tenke seg at avhengighet og sårbarhet bare hører det falne mennesket til og var fremmed for mennesket i Eden. Samtidig er det vanskelig å forestille seg meningsfullt menneskelig liv uten disse dimensjonene ved tilværelsen.<sup>7</sup> Et menneske skal ikke behøve å be om tilgivelse for sin menneskelighet, dermed heller ikke for sin sårbarhet og avhengighet. Den danske filosofen og teologen Knud Løgstrup understøtter det samme synspunktet: *Karakteristisk for vor*

*menneskelige tilværelse er det, at vi er inbyrdes afhængige av hinanden, og afhængigheden går så dybt, at uden den ville vor tilværelse slett ikke være en menneskelig. Uden inbyrdes avhengighet, intet sprog og ingen kultur.” (Løgstrup 1961:115)*

Selv om begrepene avhengighet og sårbarhet i mange utgaver av dagligtalen både brukes og oppfattes med en negativ eller problematisk undertone, har vi argumentert for at disse begrepene i seg selv ikke er normativt ladet, men primært beskriver menneskelige grunnvilkår. Det er uomtvistelig at sårbarhet og avhengighet kan lede til skjørhet<sup>8</sup> og dermed innebære risiko for skade. Dette er bakgrunnen for mye av den valør begrepene har fått. Men denne valøren er i høy grad tvetydig. De grunnvilkårene som kan sette oss opp for risiko og skade, er samtidig de som åpner for de mest etterlengtede erfaringer av fellesskap, omsorg, tillit og nærhet. I en artikkel om sårbarhet som grunnvilkår i kristen livsytning beskriver Leif Gunnar Engedal denne tvetydigheten med begrepene *deprivasjonsperspektivet* og *ressursperspektivet* på sårbarhet og avhengighet. (Engedal 2014). Både positive, livgivende erfaringer og negative, problematiske erfaringer gjøres med det motsatte som bakteppe. Disse perspektivene er tydelige i kirkens kasualtjeneste. Fødselsglede har et bakteppe av mulig barnløshet eller skade; kjærlighet oppleves sterkt fordi det finnes noe som heter savn og fravær; erfaring av død kan ikke skiller fra erfaring av liv.

En forståelse av sårbarheten som et allment grunnvilkår ved å være menneske leder også til innsikter i den profesjonelle relasjonen mellom prest og dem presten samtaler med. Det er åpenbart at sårbarheten ikke kan isoleres til den som kommer til samtale, eller som står foran en ritualisering. Presten som samtalepartner bærer også med seg sin egen sårbarhet, i både psykologisk og ontologisk forstand. Profesjons- og rolle-tenkning har i noen grad neglisjert denne innsikten og søkt et usårbart og suverent profesjonsideal, hevder Arne Johan Vetlesen. I en artikkel i Tidsskrift for Legeforeningen (09/2001) leverer han et krast angrep på den suverenitetsholdning som han mener preger medisinsk utdanning, praksis og samfunnets bilde av den profesjonelle stand. Han utfordrer dette

bildet ved å fremholde betydningen av sårbarhet, forstått som et dyptliggende, ikke-valgt grunnvilkår ved det å være menneske, med tanke på hvordan legen bør forstå seg selv og bør betraktes av samfunnet – nemlig som like sårbar som andre. Trolig kan den samme kritikken i noen grad gjøres gjeldene overfor andre profesjoner, kanskje også prester i kasualsamtaler. Vetlesens anbefaling er at legens/prestens egen sårbarhet ikke bare erkjennes som en teoretisk størrelse, men også settes i spill i samtalerelasjonen. Spørsmålet om *graden* av prestens eksponering av egen sårbarhet i samtaler, eller i prekener for den saks skyld, inngår i en viktig diskurs om gjensidighet, makt og metode, som er aktuell i både terapi, veiledning og sjelesorg.

### **Sårbarhet og frivillighet**

I sin fortjenestefulle artikkel fra 2007 om kasualsamtalene skriver Hans Stifoss-Hanssen om både forskjeller og likheter mellom sjelesorgsamtaler og ritualforberedende kasualsamtaler. Dette er et av de få forsøk som finnes i vår sammenheng på å drøfte forholdet mellom disse samtaletypene. Her drøftes også kasualsamtalenes sårbarhetsproblematikk, uttrykt i spørsmålet: *”Hvor sannsynlig er det at de andre samtalepartnere bærer med seg en sårbarhetsproblematikk inn i samtalen?”* (Stifoss-Hanssen 2007: 26) Ut fra den analysen vi har gjort av sårbarhetsbegrepet ovenfor, blir det vanskelig å forstå hva Stifoss-Hanssen egentlig legger i begrepet sårbarhetsproblematikk. Det kan stilles spørsmål ved om dette er en reell diskusjon eller ikke. Bærer ikke alle mennesker til enhver tid med seg en sårbarhet, enten vi forstår den psykologisk eller ontologisk? Trolig handler det mer om i hvilken grad de som deltar i kasualsamtalen, er *preget* av det *causa* som er foranledning til samtalen, og i den forstand er truffet i sin, alltid tilstedeværende, sårbarhet.

Det som er en viktig diskusjon, er om denne sårbarheten ønskes eksponert eller tematisert i samtalen. Stifoss-Hanssen antyder denne problemstillingen knyttet til spørsmålet om samtalen *frivillighet*. Hvem er det egentlig som bestemmer at det skal finne sted en dåpssamtale, og har dette betydning for eierskap og agenda for samtalen? Her skiller kasualsam-

talene seg fra andre bestilte sjelesorgsamtaler, i den forstand at kirken og presten selv har en agenda i samtalen. Denne agendaen kan uttrykkes ved at presten ikke bare vil hjelpe de deltakende inn i og gjennom ritualet, men også få hjelp av de deltakende til å bli en mer relevant og kontekstuell tilstedeværende ritualforvalter. Presten trenger at de andre forteller hvem de er, for ved det settes presten i stand til å være nettopp *deres* prest.

I artikkelen "Å feste blikket" (TFS 4/2012) har jeg analysert sørgesamtalen det refereres til i innledningen til denne artikkelen, Karl Ove Knausgårds samtale med presten etter farens død. Denne samtalen kan tjene som en aktualisering av spørsmålet om sårbarhet og frivillighet. Møtet med kirkens prest og kirkens liturgi var til stor trøst (Knausgård 2009: 431). I *Min kamp* 5 kommer forfatteren tilbake til denne sørgesamtalen og beskriver den inngående, nesten som et verbatim. Det er grunn til å tro at Knausgård møtte opp til samtalen med en ubesvisst ambivalens. På den ene siden trengte han noen å snakke med; han trengte en forløsning. På den andre siden manglet han samtidig tiltro til at samtalen med presten kunne være stedet for denne forløsningen. Derfor kan det trolig sies at han ønsket både å verne om og å gi etter for sin sårbarhet i situasjonen.

Gikk presten for langt i å invitere inn en eksponering av denne sårbarheten? Det som bestemmer om det var forsvarlig, var, slik jeg ser det, for det første med hvilken grad av frivillighet Knausgård åpnet seg, og for det andre i hvilken grad det sårbare i situasjonen fortsatte å bli ivaretatt fra prestens side. Ut fra forfatterens egen omtale var samtalen forsvarlig ivaretatt og førte til en viktig og avgjørende forløsning av sorgen. Den presten Karl Ove Knausgård møtte i juli 1998, la til rette for at dette kunne skje. Det leder oss over til det andre hovedperspektivet på kasualsamtalene, ivaretakelsesperspektivet.

## Kasualsamtalen og ivaretakelse

En åpning for å eksponere sårbarhetsdimensjonen i samtalen forutsetter ut fra det vi så langt har skrevet, også en *beredskap for ivaretakelse* av de emosjonelle og eksistensielle tema som trer fram i samtalen. Vetlesen inkluderer

nettopp *omsorgen* som et av grunnvilkårene ved menneskelig eksistens.<sup>9</sup> Behovet for omsorg springer ut av de ikke-valgte grunnvilkårene avhengighet og sårbarhet: "Som svar på noe grunnleggende og gitt ved vår eksistens er omsorg en nødvendighet. Vi vet hva dette i verste fall innebærer: Om omsorgen uteblir, dør den trengende. Omsorg er understøttelse av livet." (Henriksen/Vetlesen 2003:78) Det er derfor nødvendig å drøfte hvordan dette grunnvilkåret blir ivaretatt i samtalene før dåp, vigsel og gravferd. Hvis disse samtalene skal kvalifiseres som potensielt sjelesørgeriske hendelser, er det en forutsetning at presten bærer med seg en bevissthet om både sårbarhet og omsorg/ivaretakelse.

I artikkelen "Underets time" (TFS 2011) har jeg beskrevet sjelesorgsamtalen ut fra tre slike ivaretakelsesperspektiver: Emosjonell, biografisk og eksistensiell ivaretakelse. I videreutdanningen "Kasualia og sjelesorg" (2013) blir beskrivelsen supplert med et fjerde perspektiv spesielt med tanke på kasualsamtalene: Den pedagogiske ivaretakelsen. I det følgende vil jeg kort vise til noen av de kjennetegn som hører til de respektive perspektivene på ivaretakelse, med særlig relevans for kasualsamtalen. Sjelesorglitteraturen vier disse ivaretakelsesperspektivene stor oppmerksomhet. Følelser, fortellinger, eksistensielle spørsmål og veiledning må kunne sies å utgjøre sjelesorgsamtalens *materiale*. I det følgende vil jeg beskrive hvordan de samme ivaretakelsesperspektivene gjøres gjeldende i kasualsamtalen og dermed knytter kasualia og sjelesorg sammen. Hele tiden forutsettes det at det ligger en sårbarhet til grunn, noe som er begrunnet ovenfor, og som jeg vil komme tilbake til under den avsluttende drøftingen.

## Emosjonell ivaretakelse

Enhver kasualsamtale vil involvere følelser. Slik er det fordi vi er bærere av en emosjonell virkelighet som hører til det å være menneske. Det er derfor ikke sånn at det motsatte av et følelsesmenneske er et menneske uten følelser. Det motsatte av et følelsesmenneske finnes knapt. Men det finnes mennesker som i varierende grad bærer sine følelser utenpå seg, eller i varierende grad har innsikt i sine følelser eller har varierende grad av styrke i sine følelser eller



følelsesuttrykk. I så måte stiller presten i samme divisjon som de andre som deltar i samtalen, ikke fordi vi har de samme rollene og det samme ansvaret, men fordi vi begge er mennesker. I tillegg til denne grunnleggende bevissthet om følelsenes trofaste tilstedeværelse kommer antakelsen om at det som har skjedd, også har en potensiell emosjonell side ved seg. De færreste er uberørt av fødsel, kjærlighet og død. Til sammen fordrer dette at presten har den samme beredskap for følelsesmessig ivaretakelse i kasualsamtalen, som i en hvilken som helst annen samtale:

Det sitter en 26 år gammel førstegangsmor i stolen på kontoret. Det er tirsdag formiddag og tid for dåpsamtale før søndagens store familiebegivenhet. Kvinnen ser sliten ut, kaster engstelige blikk mot gangen der vogna står. Hun virker følelsesladet og svært anspent. Du ønsker henne velkommen til dåpsamtale og gratulerer henne med lille Marie. Da du spør om hvordan det går, begynner hun å gråte. Hva vil emosjonell ivaretakelse si i denne situasjonen?

Å bli møtt med empati, skikkelighet og interesse er en avgjørende betingelse for opprettelse av tillit i relasjonen. I neste omgang er denne tilliten avgjørende for at de som skal ha dåp, vigsel eller gravferd, faktisk er i stand til å delta positivt engasjert i det kommende ritualet: *"Communication does not depend on syntax, or eloquence, or rhetoric, or articulation but on the emotional context in which the message is being heard."* (Friedman 1990: 5)

### Biografisk ivaretakelse

Sjelesørgeriske samtaler folder seg gjerne ut i fortellinger om livet. Dette blir spesielt fremtredende ved kasualsamtalene. Her er hendelsene og historien bak selve beveggrunnen for at samtalen finner sted: Vi må gjøre noe med det som har skjedd! Men først må det fortelles. Narrativ teori og teologi har bidratt til å løfte betydningen av den meningsdannelse og fortolkning som skjer gjennom fortellingen<sup>10</sup>. I kirkens liturgiske og sjelesørgeriske praksis søkes den menneskelige fortellingen å bringes i interaksjon med det guddommelige narrative, slik det møter oss i skrift og tradisjon. I boka *Mighty Stories, Dangerous Rituals*<sup>11</sup>, gir Herbert

Anderson og Edward Foley verdifulle bidrag til å knytte sammen narrativ og rite: *"If, however, worship is focused on the divine narrative without attending to human stories, and pastoral care is immersed in the human struggle without asking what God is doing, then these disconnected religious practices are likely to diminish rather than enhance the divine-human encounter"* (Anderson/Foley 1998: 41).

En av prestens oppgaver i kasualsamtalen kan forstås som å forløse fortellinger, både de små og de store. Med små fortellinger menes dem som utspiller seg på begrensede tidsflater, det siste døgn før dødsfallet, det første møtet med kjæresten. De store fortellingene er de som er arvet i familien og kulturen: *"Every child is born into a web of stories, myths, and legends. Some stories carry specific expectations of behaviour, achievement, or occupational destiny. For others, expectations are more implicit. Nonetheless, each individual narrative begins in the context of a larger family story."* (Anderson/Foley 1998: 57) Biografisk ivaretakelse vil innebære en oppmerksomhet og interesse hos presten for de eksplisitte og implisitte fortellingene som søker plass i kasualsamtalen. Disse fortellingene kan noen ganger trenge både fødselshjelp og tolkningshjelp slik at de om mulig kan bli eid og kanskje nyansert av dem som forteller dem. En kasualsamtale er eksplisitt personlig, i den forstand at den som døpes, de som skal gifte seg og den som er død, alltid har et navn. De kirkelige handlinger er biografiske hendelser.

Det er her det også trer tydelig fram at en tredjepart er i behov av ivaretakelse, spesielt ved dåps og gravferdssamtaler. Det utløsende *causa*, barnet som er nyfødt, eller den som nettopp er død, kommer ikke eksplisitt til orde i samtalen, men må ivaretas av dem som deltar. Prestens oppmerksomhet om og respekt for denne tredjepartens verdighet er av avgjørende betydning også for dem som skal ritualisere. Liturgi for dåp og gravferd betoner nettopp denne ivaretakelsen. Vi innvier den nyfødte til et liv i troen på Jesus. Vi overgir den nylig avdøde til Gud.

### Eksistensiell ivaretakelse

I sjelesorgsamtaler vil det prinsipielt være konfi-



dentens agenda som er bestemmende for innhold og retning i samtalen. Da kan det være tilfelle at eksistensielle eller trosmessige spørsmål ikke kommer eksplisitt fram i samtalen fordi gudsdimensjonen kan være relativt fraværende i konfidentens bevissthet, eller det er andre ting man ønsker å snakke om. I kasualsamtalene kan det samme avgjort være tilfelle. Men det er to forhold som taler for at den eksistensielle beredskaperen er spesielt påkrevet nettopp i slike samtaler. For det første har *causa*, den utløsende hendelsen, plassert de deltakende i en form for overgangstilstand eller liminalitet<sup>12</sup>. Mange kan fortelle om hvordan barnefødsel, kjærlighetserfaringer eller død har bidratt til en eksistensiell oppvåkning. En ny tyngde, men også en ny glede, trer tydeligere fram. Noen ganger blir hendelsen også en katalysator for en ny og bevisstgjort gudstro. For det andre skal samtalen forberede en kirkelig, liturgisk handling som i høy grad bruker språk og symboler som er eksistensielt og religiøst mettet med innhold.

### **Pedagogisk ivaretakelse**

Kasualsamtalenes historie viser at dens opprinnelige siktemål var hovedsakelig undervisende og oppdragende. Særlig er dette tilfelle med dåps- og vigselssamtalene. Kirkens behov var å sikre at foreldre og blivende ektepar visste hva de gjorde når de svarte ja på sine respektive spørsmål. Selv om den ønskede funksjon av samtalene har forskjøvet seg i retning av et ritualforberedende og sjelesørgerisk mål, vil det fortsatt være legitimt og nødvendig at samtalen ivaretar pedagogiske hensyn. Dâpssamtalene betraktes i dag ikke bare som en enkeltstående samtale før dåp, men også som en del av den aller første fase i menighetens trosopplæring: 0-årsfasen, som har 100 % oppslutning.<sup>13</sup> Slik blir disse samtalene også preget av et ønske om å formidle dâpens teologiske innholdsside og å motivere foreldre til oppdrageransvar og deltakelse i trosopplæringen.

Per Arne Dahl (Skjevesland/Okkenhaug 1997: 144) har tatt til orde for at også vigselssamtalen bør tematisere samlivsspørsmål og ikke nøye seg med å være vigselforberedende, og inngå i den diakonale, sjelesørgeriske omsorgen for menighetens medlemmer som skal gifte seg.

Det sensitive i denne ambisjonen for dâps- og vigselssamtalene er at den kan komme i veien for den genuine oppmerksomhet om den/de andres behov og fortellinger. Kombinasjonen av oppdragelse og empati kan være problematisk når den kommer fra autoriteter. Likevel vil jeg hevde at et møte kan ha mer enn én agenda, noe vi kommer tilbake til under den avsluttende drøftingen.

### **Ivaretakelsesperspektivene i utdanning**

Hvis ivaretakelse er et viktig perspektiv, bør det også kunne etterspores i den enkelte samtale. På hvilken måte kan presten legge til rette for at de ulike ivaretakelsesperspektivene får en naturlig plass i samtalen? Dette har vært et sentralt anliggende i videreutdanningen "Kasualia og sjelesorg", som er utviklet av MF i samarbeid med Fagråd for sjelesorg i Presteforeningen. Her var et av arbeidsredskapene framlegg og refleksjon over beskrevne kasualsamtaler fra egen praksis. En av gruppens deltakere legger fram et verbatim fra en kasualsamtale. I forbindelse med fagutviklingen i forkant av kurset ble det utviklet en beskrivelsesmetodikk. Denne metodikken drar veksler på prinsipper fra lignende metodikk i homiletisk utdanning og sorterer beskrivelsen ut fra de fire perspektivene på ivaretakelse:

- Emosjonell ivaretakelse:
  - o Hvilke følelser viser/gis uttrykk for i rommet?
  - o Hvilke følelser har presten selv?
  - o På hvilke måter gir presten insentiver til at følelser kan få et uttrykk i samtalen?
  - o På hvilke måter bidrar presten til at disse følelsene blir ivaretatt?
- Biografisk ivaretakelse:
  - o Hvilke hovedfortellinger gis rom i samtalen?
  - o Hva lærer vi om de deltakendes biografi?
  - o På hvilke måter legger presten til rette for at viktige fortellinger blir fortalt?
  - o På hvilke måter bidrar presten til at disse fortellingene blir anerkjent, gitt betydning og eventuelt tolket?
- Eksistensiell ivaretakelse:
  - o Hvilke eksistensielle/åndelige behov blir uttrykt i samtalen?

- o Hva lærer vi om deltakernes tilknytningsform til kirken og menigheten?
- o På hvilke måte inviterer presten til at tro og åndelig/eksistensielle spørsmål blir tematisert fra de deltakendes side?
- o På hvilke måter responderer presten på deltakernes eventuelle åndelige/eksistensielle spørsmål?
- Pedagogisk ivaretakelse:
  - o Hvordan gis det informasjon om ritualets praktiske gjennomføring?
  - o Hvordan undervises det om ritualets teologiske betydning?
  - o Hva er prestens hovedbudskap i samtalen (hovedfokus)?
  - o Hva ønsker presten at samtalen skal bewirke hos deltakerne (hovedfunksjon)?

Ved en slik beskrivende ettersporing av ivaretakelsesperspektivene i samtalen får denne pastorale praksisen et tydeligere faglig blikk rettet mot seg. Dermed gis studenter og prester et redskap for forbedret praksis.

### I hvilken forstand er kasualsamtalen sjelesorg?

Kasualsamtalene er underkommunisert i den praktisk-teologiske faglitteraturen. Ingen nyere norske, samlede fremstillinger av sjelesorg som fag og praksis (Okkenhaug 2002, Grevbo 2006, Bergem 2008/2011) behandler casualsamtalene spesielt. Påfallende ofte har disse samtaler falt ut av synsfeltet for den sjelesorgfaglige litteraturen. Denne litteraturen har i liten grad gjen-speilet denne type samtaler til tross for at de er vanlige menighetsprestens mest omfattende samtalearena. Harbsmeier reflekterer over årsakene til dette: *"Navnlig litteraturen om sjælesorgen er fylt med ekstreme eksempler (formodentlig også fordi specialister i sjælesorg ofte er institusjonspræster, der ikke kender til den almindelige sognepræsts sjælesørgeriske erfaring), der i den almindelige præsts praksis formodentlig forkommer ret skældent, medens den hyppigst forekommende samtale i anledning en kirkelig handling næsten aldrig bliver behandlet."* (Harbsmeier/Iversen 1995: 327)

Donald Capps og Gene Fowler hevder at det kliniske fokus i sjelesorgutdanningens eksempler har ført til en sterk begrenset oppmerksomhet om de samtaletypene som er vanligst i menig-

hetsprestens arbeid: *"This meant that the only aspects of pastoral care in congregations that should be studied were those closely resembling pastoral care as it occurred in clinical settings. Differences between the clinical and congregational settings were minimized to such an extent that many facets of pastoral care in congregations were simply ignored."* (Capps/Fowler 2001:1)

Siden casualsamtalen i så liten grad behandles og brukes som eksempel i sjelesorglitteraturen, antar vi at det finnes grunner for det. Det kan tenkes flere typer innvendinger:

- Den prinsipielle innvending: Sjelesorgsamtalen eies av konfidenten, og agendaen settes av henne. I casualsamtalene har presten en egen agenda av ritualforberedende og pedagogisk karakter; derfor må disse samtaler forstås og behandles annerledes.
- Den praktiske innvending: Litteraturen vil reservere seg mot å være en kasuistisk håndbok. Presten i møte med kreft, diabetes, overgrep, dåp, alderdom, samlivsproblematikk, død. Det finnes slike bøker også, men heller ikke her er det mye å hente for casualsamtalens del.
- Den faktiske innvending: Casualsamtalen fungerer ikke sjelesørgerisk, enten fordi deltakende vil reservere seg mot en slik bruk av/forståelse av samtalen, eller fordi presten ikke går inn i samtalen med denne mulighet for øye.

Når Stifoss-Hanssen stiller spørsmålet om casualsamtalen er sjelesorg, vil hans svar være at det avhenger av hvilken sjelesorgdefinisjon som anvendes. Han vil ikke gjøre refleksjonene om de ritualforberedende samtaler avhengige av den ene eller den andre sjelesorgforståelsen, men vende oppmerksomheten mot disse samtalerens innhold, særpreg og kvalitet (Stifoss-Hanssen 2007:20). Slik unngår man å tvinge casualsamtaler inn i en fagforståelse som siden kan oppleves å være for trang. Det er et synspunkt jeg støtter, men jeg tror likevel det vil kunne ha betydning for forståelsen av og innstillingen til casualsamtaler, om disse samtaler ble tydeligere plassert faglig.

Sårbarhets- og ivaretakelsesdimensjonen i casualsamtalen aktualiserer en viktig diskusjon om i hvilken grad de som kommer til samtale

for dåp, vigsel og gravferd trenger hjelp, slik man gjerne forutsetter at den som bestiller en sjelesorgsamtale, i en forstand er hjelpetrengende. Stifoss-Hanssen reserverer seg mot å beskrive kasualsamtalen som en hjelpende samtale<sup>14</sup>: ”Et hovedresultat, slik jeg ser det selv nå, er at det ikke er rimelig å se noen kasualsamtaler som sjelesorg i betydningen hjelpende samtale, hvor målet for samtalen i seg selv er å hjelpe. Det er altså formålet som skiller den fra den samtalen som er etablert i den hensikt å bearbeide et problem. Kasualsamtalen formål er å forberede kasualgudstjenesten. Hvis det er behov for en problembearbeidende samtale, kan personen få tilbud om det. Vi forholder oss i kasualsamtalene ikke til hjelpende samtaler, men vi forholder oss i aller høyeste grad til hjelpende ritualer.” (Stifoss-Hanssen 2007:30) Stifoss-Hanssen har rett i at vi ikke kan forutsette et bevisstgjort behov for hjelp i emosjonell eller eksistensiell betydning hos dem som kommer til disse samtaler. I tillegg finner samtalerne sted delvis på kirkens initiativ, med en egen kirkelig agenda, og samtalen kan ha varierende grad av frivillighet knyttet til seg. Derfor utgjør kasualsamtalene en egen sjanger av kirkelige samtaler.

### Et kunstig skille

Likevel vil jeg argumentere for at dette skillet mellom sjelesørgeriske og ritualforberedende samtaler er et kunstig skille. For det første indikerer vår drøfting av sårbarhet og avhengighet som ontologiske grunnvilkår at det å trenge hjelp, omsorg og ivaretagelse er en allmenn erfaring som ikke behøver å knyttes til et helt skarpstilt eller prekært følt behov. Om ikke annet trenger de som deltar i samtalen, hjelp til å forberede seg til den kirkelige handlingen de står overfor. Det er også sannsynlig, noe også Stifoss-Hanssen erkjenner<sup>15</sup>, at den utløsende hendelsen (fødsel, ekteskapsinngåelse, død) ofte leder til en økt emosjonell og eksistensiell beredskap og noen ganger en krise. For det andre er det heller ikke slik at ”hjelpende samtale”<sup>16</sup> er den mest treffende eller sakssvarende definisjon på en sjelesørgerisk samtale. To toneangivende bidragsyttere til den norske sjelesorglitteraturen kan tjene som illustrasjon på dette. Tor Johan Grevbo gir sitt eget bud på definisjonen av sjelesorg på denne måten: ”Kristen

sjelesorg er – i en sosial og kirkelig kontekst – å gå et stykke av Guds vei med et udelt og egenartet medmenneske (eventuelt med flere samtidig) for å bane vei for og formidle tro, håp og kjærlighet.” (Grevbo 2006:508)

Grevbo presenterer sin sjelesorgdefinisjon i forlengelsen av en gjennomgang av 13 andre definisjoner fra et spredt historisk og teologisk landskap. Han understreker definisjonenes prinsipielle begrensninger, og at de ofte skrives ut fra et behov for å profilere en egenart opp mot en annen forståelse av begrepet. Selv om definisjonene alltid bærer med seg disse forbeholdene, gir han til beste en egen og gjennomarbeidet sjelesorgdefinisjon, gjengitt ovenfor. Hvert ledd i definisjonen har en distinkt betydning og vil understreke én side ved forfatterens posisjon. En hovedsak er at sjelesorgen beskrives som *medvandring*, ikke som hjelp. Denne definisjonen synes svært treffende for det arbeidet en prest gjør som ritualforvalter i de kirkelige handlingene generelt, og i de forberedende samtalerne spesielt. Her går presten sammen med medmennesker på et utvalgt og ofte tilspisset viktig stykke av livsveien.

Leif Gunnar Engedal har beskrevet sjelesorgens oppgave på en måte som ivaretar det overordnede teologisk sikte ved denne pastorale praksisen: *Den sjelesørgeriske prosess sikter mot at de erfaringer som utgjør menneskets faktiske livsvirkelighet (menneskets sjel) skal tydes, bearbeides og forvandles i møte med Guds skapende og løsende gjerninger (Guds hjerte). Sjelesorgens primære oppgave er å være en tjener for og formidler av dette møtet*” (Engedal 1994). Sjelesorgens oppgave som fasilitator for møtet mellom menneskets sjel og Guds hjerte, er en svært treffende beskrivelse av prestens kasualarbeid på sitt beste. Både i samtalen og i selve rituallet er det nettopp dette møtet som er siktemålet.

Det kan anføres at mange kasualsamtaler aldri når til det nivå av tillit eller til det dypet av erkjennelse som disse to definisjonene antyder. Mange prester opplever dåpssamtaler som ubevegelige, overfladiske eller rutinepregede. Tross høye ambisjoner og mye velvilje beskrives ofte slike samtaler som lite preget av den dynamikk som kjennetegner sjelesørgeriske samtaler. Dette kan imidlertid ikke anføres som argument

mot den prinsipielle forståelsen av kasualsamtalene som (potensielt) sjelesørgjeriske samtaler. Tillit og erkjennelse oppstår ofte uforvarende og overraskende, noen ganger aldri rapportert til og registrert av presten selv. Å arbeide med sjelesorg vil alltid inkludere refleksjon over egen følelse av hjelpeløshet i samtalen; kasualsamtalenes hjelpeløshet er ikke unntatt.

### Et hermeneutisk partnerskap

Vi har tidligere omtalt kasualsamtalene som egenartede i den forstand at de har en dobbelt interesse der både kirken ved presten og de som skal ha dåp, vigsel og begravelse, har med seg punkter til samtals agenda. Det betyr at et av de idealene som er viktige i det såkalte klient-sentrerte paradigme i sjelesorgfaget<sup>17</sup>, blir satt i spill. Her er det et viktig prinsipp at de som kommer til samtale, selv angir retning og innhold for samtalen, og at sjelesørgeren inntar en relativt tilbaketrukket rolle. Det er trolig riktig at en rendyrket klient-sentrert *metode* vil være vanskelig å anvende i kasualsamtalene da disse samtalerne påkaller prestens veiledningskompetanse som ritualforvalter, og i noen grad også har et undervisende siktemål. Dette kan anføres som et argument mot disse samtalerne plassering innen sjelesorgen. Det rendyrkede tilbaketrukne og klient-sentrerte ideal er imidlertid svekket innen de mest fremtredende sjelesorgretninger i dag. Det er derfor ikke en fremmed tanke at sjelesørgeren selv yter aktive bidrag inn i samtalen og er til stede, med både kunnskap, kompetanse og en vilje til det vi kan kalle et *hermeneutisk partnerskap* med dem som deltar i samtalen. Ingen kommer for å møte *ingen*; det forventes ikke bare en lyttende kompetanse, men også en fagperson som kan inngå i et tolkningsfellesskap med dem skal ritualisere en viktig hendelse. Da kan presten også dele sitt behov for å bli kjent med dem han skal være ritualforvalter for, og eventuelt undervise om ritualets form og innhold, uten at dette behøver å gå på bekostning av prestens genuine oppmerksomhet om de andres behov og føring.

Fordelen med å plassere kasualsamtalene inn under sjelesorgens faglighet er at vi da på en naturlig måte gjør de samme sjelesorgfaglige dydene gjeldende for kasualsamtalene som

for andre sjelesorgsamtaler<sup>18</sup>. Disse bidrar til å sikre tryggheten for dem som kommer til samtale og opprettholde prestens kvalitative krav til seg selv som samtalepartner, også i kasualsamtalene. Selv om de er mange, og selv om de noen ganger finner sted på andre steder og i andre modus enn de tradisjonelle sjelesorgsamtalene, fortjener de ikke å bli tatt lett på.

### Oppsummering

1. Det er fullt mulig å legge vår grunnleggende forståelse av kasualsamtalen inn under den sjelesorgforståelse som presenteres av Grevbo og Engedal. Gjennom å gjøre dette kan vi bidra til å sikre den teologiske og relasjonelle kvaliteten i kasualsamtalene.
2. Kasualsamtalen har, både som en selvstendig praksis og som en del av en helhetlig ritualiseringsprosess, et sjelesørgjerisk sikte. Derfor er det gode grunner til å forankre den i sjelesorgfaget.
3. Forstått som (potensielt) sjelesørgjeriske samtaler bør kasualsamtalene ha en spesiell oppmerksomhet knyttet til sårbarhetsdimensjonen og ivaretakelsesdimensjonen i samtalerne. Denne oppmerksomheten kan i sin tur på fruktbare måter overføres til andre typer sjelesørgjeriske samtaler.

### Litteraturliste

- Anderson, Herbert og Foley, Edward, *Mighty Stories, Dangerous Rituals*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.
- Bergem, Anders, *Som epler av gull I*. Oslo: Kolofon, 2008.
- Bergem, Anders, *Som epler av gull II*. Oslo: Kolofon, 2011.
- Bunkholt, Marit og Stifoss-Hanssen, Hans (red), *Strategier for gjensidighet*. Oslo: PTSS, 2005.
- Capps, Donald og Fowler, Gene, *The pastoral Care Case*. St. Louis: Chalice Press, 2001.
- Engedal, Leif Gunnar, *Når ansikt åpner seg*, i Trosopplæring i møte med sårbar ungdom. Oslo 2014.
- Engedal, Leif Gunnar, "Guds hjerte" og "menneskets sjel", i TFS 2-3/1994.
- Friedman, Edwin, *Friedman's fables*. New York: Gulidford Press, 1990.
- Hall, Douglas John, *Suffering as becoming*. Minneapolis, Augsburg, 1986.
- Hansen, Geir, *Gudstjenestereform og sjelesorg*, i TFS 1/2009.
- Henriksen, Jan Olav og Vetlesen, Arne Johan, *Nærhet og distanse*. Oslo: Gyldendal Akademisk 2003.
- Grevbo, Tor Johan, *Sjelesorgens vei*. Oslo: Luther, 2006.
- IKO, *Dåpspraksis og dåpsopplæring i Den norske kirke*, Oslo, IKOs læremidler A.S., 1982.
- Isaksen, Sjur, *Underets time*, i TFS 2/2011.
- Isaksen, Sjur, *Å feste blikket*, i TFS 4/2012.
- Isaksen, Sjur, *Med et nyfødt barn i våre hender*. Oslo, IKO-forlaget, 2008.

- Kirkerådet, *Livsnær, relevant, tilgjengelig*, Antologi 2013.
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 2*. Oslo: Oktober forlag 2009.
- Knausgård, Karl Ove, *Min kamp 5*. Oslo: Oktober Forlag 2010.
- Løgstrup, Knud E., *Kunst og etik*. København: 1961.
- Nafstad, H. E (red): *Det omsorgsfulle menneske*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2004.
- Okkenhaug, Berit og Skjevesland, Olav (red), *Våre tider i Guds hand*. Oslo: Verbum, 1997.
- Okkenhaug, Berit, *Når jeg ser ditt ansikt*, Oslo, Verbum, 2000.
- Stifoss-Hanssen, Hans, *Forberedende samtaler, hjelpende ritualer*, i Bunkholt, Marit (red), *Møtet med den andre*. Oslo: PTS 2007.
- Synnes, Oddgeir, *Forteljing som identitetskonstruksjon ved alvorleg sjukdom*. Oslo: MF, 2012.
- Vetlesen, Arne Johan, *Profesjonell og personlig*, i Tidsskrift for Legeforeningen 09/2001.
- prosjektet slik at disse om mulig kan minimaliseres. Sårbarhet danner et antonym til sikkerhet.
- 7 For en mer utførlig teologisk diskusjon av menneskets grunnvilkår, se Hall, D. J.: *Suffering as becoming* 1986.
- 8 Skjørhet anføres av Vetlesen som det tredje av grunnvilkårene, se Vetlesen 2003:77.
- 9 Vetlesen presenterer ulike sammenfatninger av de menneskelige grunnvilkårene. I artikkelen "Det frie menneske? Et sosialfilosofisk blikk på patologiene i opsjons-samfunnet.", i Nafstad, H. E. (red): *Det omsorgsfulle menneske* (Gyldendal Akademisk 2004) er det disse fem vilkårene som beskrives: Avhengighet, sårbarhet, endelighet, relasjoners skjørhet og dødelighet. I "Nærhet og distanse" (2003) inkluderes altså omsorg som et slikt grunnvilkår.
- 10 Se f.eks. Oddgeir Synnes' PhD: *Forteljing som identitetskonstruksjon ved alvorleg sjukdom* (MF, Oslo 2012).
- 11 Anderson og Foley er framtrepende representanter for henholdsvis pastorateologi/sjelesorg og liturgikk i USA. Anderson er ordinert prest i Evangelical Lutheran Church in America, mens Foley er ordinert prest i Den romersk-katolske kirke. *Mighty Stories, Dangerous Rituals* er en av de få bøkene som har egne kapitler knyttet til ritualisering av fødsel, ekteskapsinngåelse og død.
- 12 Liminalitetsbegrepet er sentralt i mye av den riteteorien som hører de kirkelige handlingene til. Se f.eks. A. van Gennep (1909/1960) og V. Turner (1969).
- 13 Se: s Isaksen: "Med et nyfødt barn i våre hender", IKO (2008).
- 14 Allerede tittelen på Stifoss-Hanssens artikkel understreker vekten på selve ritualet som hovedsak i kirkens kasualpraksis: "Hjelpende ritualer, forberedende samtaler".
- 15 Dette gjelder særlig i omtalen av sorgsamtaler: "For samtalen før begravelsen er det lite kontroversielt å tenke inn bearbeiding av følelser; det sier også termen sorgsamtale noe om" (Stifoss-Hanssen 2007: 28).
- 16 "Sjelesorg (hjelpende samtale) er livshjelp i samtaleform til et medmenneske i en utsatt livssituasjon" (PTS studieplan, i følge Bunkholt, M: *Innledning* i 2007: 10).
- 17 For en nærmere beskrivelse av denne hovedtreningen i sjelesorgen, se Engedal, L. G.
- 18 Dette synspunkt støttes av Stifoss-Hanssen (se Stifoss-Hanssen 2007: 31), selv om han altså skiller tydeligere mellom ritualforberedende samtaler og hjelpende samtaler (sjelesorg).

## Noter

- 1 En analyse av sørgesamtalen som det her refereres til, finnes i artikkelen "Å feste blikket" i Tidsskrift for sjelesorg (TFS) 4/2012.
- 2 "Ung i kirken" 2010, utført av Synovate på oppdrag fra Kirkerådet, viste at henholdsvis 32 %, 29 % og 23 % av de spurte i aldersgruppa 18-30 år, hadde deltatt ved gravferd, vigsel eller dåp siste året. En god oppsummering av undersøkelsen finnes i: Kirkerådet, *Livsnær, relevant, tilgjengelig*, Antologi 2013.
- 3 Se nærmere redegjørelse for begrepet rituell konstruktivisme under avsnittet "en ritualforberedende samtale" nedenfor.
- 4 Viktige bidragsytere her har vært Grimes. R. (2000) og Salomonsen, J. (1999). Et viktig norsk empirisk forskningsarbeid om ritualenes virkninger, finnes i Lars Johan Danbolts avhandlingsarbeid: *De sørgende og begravelsesriten* (Uppsala 1998).
- 5 Om sjelesørgerisk motivasjon for liturgireformer, se Hansen, G: *Gudstjenestereform og sjelesorg*, i TFS 1/2009.
- 6 Eks.: I offentlige utredninger og i økonomisk analyse vurderes sårbarheten i et prosjekt eller i et sikkerhetssystem, med den hensikt å avdekke "de ømme punktene" eller de usikkerhetsfaktorene som knytter seg til

## Sammendrag

De kirkelige handlinger har stor oppslutning og synliggjør på en avgjørende måte kirken som folkekirke. Derfor fortjener samtalene som forbereder disse handlingene en større faglig oppmerksomhet enn det sjelesorglitteraturen har gitt. Artikkelen argumenterer for at disse ritualforberedende samtalene vil profitere på å bli betraktet som sjelesørgeriske, særlig ut fra artikkelens hovedperspektiver om sårbarhet og ivaretakelse. I neste omgang kan de samme perspektivene gjøres gjeldende for andre typer sjelesørgeriske samtaler.



# Gudstjenestereform og endringsorientering

## En kvantitativ analyse av liturgiske endringer i Den norske kirke



AV PÅL KETIL BOTVAR, PHD OG FORSKER, KIFO INSTITUTT FOR KIRKE-, RELIGIONS- OG LIVSSYNSFORSKNING OG HALLVARD OLAVSON MOSDØL, UNIVERSITETSLEKTOR/EVU-LEDER, MF

botvar@kifo.no / hmosdol@mf.no

### Tema og problemstilling

Med gudstjenestereformen har det funnet sted en liturgisk desentralisering og demokratisering. Den norske kirke har gått fra en praksis der gudstjenestelivet ved alterbok og rubrikker ble regulert etter nasjonale standarder, til vesentlig større anledning for menigheten til å tilpasse gudstjenesten til lokal egenart. I prosessen har landets menigheter blitt utfordret til å drøfte spørsmål av typen: Hva slags gudstjenester skal vi ha? Skal vi ha én ordening som samler alle, eller skal vi ha egne ordninger tilpasset for eksempel barn og unge? Skal vi overlate myndigheten for den enkelte gudstjeneste til ansatte, eller skal vi organisere gudstjenestegrupper som involverer flest mulig i forberedelse og gjennomføring?

Det er et åpent empirisk spørsmål i hvilken grad denne vektleggingen av det stedege vil bidra til fragmentering av Den norske kirkes gudstjenesteliv. I artikkelen spør vi hvordan reformen er blitt mottatt og gjennomført i ulike

delar av landet og i ulike typer av menigheter.

Kirkemøtet vedtok at lokale grunnordninger skulle utvikles med utgangspunkt i det som kan betegnes som en økumenisk gudstjenesteforståelse (Lathrop 1993). Denne kan skisseres ut fra følgende struktur:

- Menigheten samles.
- Menigheten deler Guds ord.
- Menigheten ber for kirken og verden.
- Menigheten samles om vin og brød.
- Menigheten sendes ut i tjeneste for nesten og verden

(Veiledning til gudstjenestens hoveddeler 2011).

Denne såkalte ordo-tenkningen ble kombinert med fokus på kjernebegrepene stedegengjøring, involvering og fleksibilitet. Innenfor gitte rammer ble menighetene gitt et betydelig antall valgmuligheter. En gjennomgang av *Ordning for hovedgudstjenesten* viser at ordet *kan* er brukt 77 ganger. De ulike mulighetene relaterer seg til



tekstlige valg, plassering av ledd og til hvordan man konkret ønsker å utføre ulike ledd.

Kirkerådet besluttet i 2013 å undersøke hvordan menighetene i Den norske kirke har gjennomført og opplevd gudstjenestereformens innføringsfase.<sup>1</sup> Kartleggingen skulle bygge på en empirisk undersøkelse der både kvalitative og kvantitative metoder ble anvendt<sup>2</sup>. Det ble bestemt at de lokale grunnordningene i ulike deler av landet skulle kartlegges, særlig med tanke på de valg og endringer som menighetene hadde gjort i hovedgudstjenesten. I denne artikkelen forsøker vi å avdekke mønstre i de valgene som er gjort. Faller ønsket om å foreta endringer i gudstjenesten sammen med allerede kjente skillelinjer i Den norske kirke? Speiler reformviljen den kirkelige kulturen på stedet, eller henger den primært sammen med tilgangen til menneskelige og økonomiske ressurser? I artikkelen skal vi se nærmere på de endringer som er gjort, og vurdere i hvilken grad disse bidrar til å skape nye mønstre eller forsterke allerede etablerte skiller mellom menighetstyper.

## Data og metode

I undersøkelsen har vi kartlagt Lokale grunnordninger i ca. 400 menigheter fordelt på fire bispedømmer – Oslo, Agder/Telemark, Nidaros og Nord-Hålogaland. Dette utgjør bortimot alle menighetene i de fire bispedømmene.<sup>3</sup> Bispedømmene er valgt på bakgrunn av at de representerer ulike regioner og forskjellige kirkelige tradisjoner. Med dette utvalget kan vi tegne et rimelig dekkende bilde av landets menigheter samtidig som materialet lar seg håndtere innenfor prosjektets rammer. Når vi kobler materialet sammen med data fra den kirkelige årsstatistikken og medlemsregisteret, får vi en mulighet for å studere grad av endringsorientering i sammenheng med religionssosiologiske kjennetegn ved menighetene.<sup>4</sup>

Ved hjelp av statistikkprogrammet SPSS har vi konstruert et samlemål kalt *endringsorientering*, som kan brukes til å se på grad av endring i ulike kategorier menigheter. Vi kan dermed se lokale endringer i forhold til strukturelle kjennetegn ved menighetene og deres omgivelser. De statistiske analysene består i hovedsak av enkle tabeller der vi ser på sammenhengen mellom to

faktorer (variabler). Vi har også gjennomført en mer avansert (multivariat) analyse der vi avdekker den relative betydningen hver av forklaringsfaktorene har i forhold til endringsorientering. Gangen i analysen blir nærmere redegjort for underveis.

I tillegg til den kvantitative undersøkelsen ble det gjennomført kvalitative fokusgruppeintervjuer med nøkkelpersoner som prest, kantor og menighetsrådsleder i 16 menigheter, fire fra hvert av bispedømmene Nord-Hålogaland, Nidaros, Agder/Telemark og Oslo. Intervjuene blir ikke analysert i denne artikkelen, men vil bli presentert i andre bidrag fra prosjektet.

## Religionssosiologiske perspektiver

Hva betyr menighetenes sosiale og kulturelle kontekst for kirkelige tiltak og aktiviteter? Dette spørsmålet har religionssosiologien lenge vært opptatt av. Svaret vil kunne variere etter hvilke (reform-)tiltak det dreier seg om. De fleste kirkelige tiltak har til hensikt å øke oppslutningen og motvirke skiller mellom ulike grupper av kirkegjengere. Til tross for intensjonene er det ikke gitt at dette alltid blir resultatet når reformer settes i gang (Askeland 2012).

Innenfor norsk kirkesosiologi har man vært opptatt av at Den norske kirkes menigheter har en tendens til, i sosiologisk forstand, å være sammensatt av flere "menigheter". Olaf Aagedal (1988, 2003) operer med tredelingen: Ritual-/folkekirkemenigheten, gudstjenestemenigheten og nattverdmenigheten, samt arrangements- og aktivitetsmenigheten. Gruppene som utgjør tyngdepunktet innenfor hver av disse "menighetene", søker kirken ut fra ulike forutsetninger og behov. Oppslutningen om kirkelige ritualer som dåp, konfirmasjon, bryllup og gravferd brukes gjerne som mål på den folkelige kontaktflaten. Mål på deltakelse ved ordinære gudstjenester og ved nattverdbordet fanger i sterkere grad opp menighetenes kjerne av aktive, mens foreningsaktivitetene retter seg mot demografiske grupper som barn, ungdom, eldre osv. De ulike "menighetstypene" og de religiøse formene de representerer, har ikke like stor oppslutning i alle deler av landet. I norsk sammenheng har den kirkelige kulturen vært nært knyttet til geografi.

Landsdel eller region har stått sentralt i studiet av kirkelig virksomhet. Allerede på 1950-tallet var forskere opptatt av at landsdelene skilte seg fra hverandre når det gjaldt tro og kirke (Øidne 1957, Rokkan 1960). Det er særlig skillet mellom landsdeler, mellom kyst og innland og mellom by- og bygdestrøk, som er relevant for å forstå variasjonen i religiøs praksis. Fra historisk forskning kjenner vi til at vekkelsespredikantenes forkynnelse på 1800-tallet påvirket kirkegangsmønsteret (Lappegard 1988). Nye krav til kristen tro og livsstil fikk bøndene til å endre sin religiøse praksis. Vanen med å gå til kirke når det passet med årstider og gårdsdrift, ble kritisert fra prekestolen, noe som etter hvert bidro til et fall i kirkesøkning og nattverdgang (Sandvik 1998).

I sine arbeider skiller Aagedal (1988, 2003) mellom symbolfellesskap, bekjennelsesfellesskap/aktivitetsfellesskap og opplevelsesfellesskap, mens Harald Hegstad (1996) er opptatt av skillet mellom folkekirkelighet og trosfellesskap.<sup>5</sup> Som Gabriel Øidne og Stein Rokkan opererer Hegstad med et grovt skille mellom Sør- og Vestlandet på den ene siden og det indre Østlandsområdet supplert med Trøndelag på den andre. Når Hegstad velger ut case-menigheter til sin studie, trekker han i tillegg inn kirkebygg som markør for den kirkelige kulturen. Antakelsen er at folkekirkelig anlagte trives best i tradisjonelle høyreiste kirkebygg, mens kirker med bedehus i sine omgivelser nærmer seg en vekkelsespreget kristendomskultur. Arbeidskirkene som det er bygd mange av etter 1950, legger vekt på funksjonelle aspekter og huser aktivitetsmenigheter som ikke er så opptatt av spenningen mellom folkekirkelighet og vekkelseskristendom. Hegstad konkluderer med at det foregår et samspill mellom folkekirkelighet og trosfellesskap, som gjør begge gjensidig avhengige av hverandre for at gudstjenestelivet skal vedlikeholdes.

Man kan tenke seg at viljen til og ønsket om å gjennomføre endringer i kirkens gudstjenester er relatert til plassering i det kirkelige landskapet. Det er nærliggende å anta at de mest folkekirkelig pregede menighetene vil være skeptiske til å vedta store endringer. Vekkelsespregede menigheter der det er en solid kjerne av

faste kirkegjengere, kan ha lettere for å tilpasse seg nye gudstjenesteformer. Samtidig kan det hende at også disse menighetene kjennetegnes av en konservativ grunnholdning som kan slå ut på tradisjoner og uttryksformer. Med utgangspunkt i Hegstads tredeling i folkekirkemenighet, vekkelsesmenighet og arbeidskirkemenighet kan man forvente at de sistnevnte vil være mest endringsorienterte. Både det at de ofte er lite preget av motsetningen mellom vekkelses- og folkekirkekristendom, og at de gjerne er ressurssterke menigheter i urbane og dynamiske omgivelser, peker i en slik retning.

Man kan skille mellom faktorer knyttet til geografi og kultur på den ene siden og faktorer knyttet til ressurser på den andre. Det kan dreie seg om økonomi eller menneskelige ressurser i form av ansatte og frivillige. I fortsettelsen skal vi se nærmere på hvordan mål relatert til geografi, kultur og ressurser henger sammen med vilje til å endre og fornye hovedgudstjenesten.

Den pågående gudstjenestereformen har, sammen med andre kirkelige reformer, bidratt til å skape dynamikk i det kirkelige landskapet, noe som kan bidra til endring av skillelinjene. Kanskje vil nye data vise at kirkelandskapet har forandret seg, og at kartet som ble tegnet på 1980- og 1990-tallet ikke lenger stemmer så godt med det kirkelige terrenget?

## Liturgiske endringer

En gjennomgang av materialet fra menighetene demonstrerer at antallet grunnordninger varierer<sup>6</sup>. Kartleggingen av de fire bispedømmene viser at 34 prosent av menighetene har valgt å sende inn én lokal grunnordning, mens nesten halvparten (46 prosent) har valgt å sende inn 3–5 ordninger. Som regel innbefatter dette en variant av høymesse med og uten dåp, samt en familiegudstjeneste. I den grad engasjement for gudstjenestereformen kan måles ut fra antall innsendte lokale grunnordninger, synes entusiasmen å være størst i Oslo. I Oslo bispedømme har 61 prosent av menighetene valgt å sende inn 3–5 ordninger. I Nidaros har 56 prosent gjort det samme. Tilsvarende tall for Nord-Hålogaland og Agder/Telemark er på henholdsvis 36 prosent og 30 prosent. I begge disse bispedømmene er det mest vanlig å sende inn én lokal grunn-

ordning. Dersom man ser antall grunnordninger i forhold til størrelse på menigheten, er det en tendens til at små menigheter i mindre grad enn store har sendt inn flere ordninger. Dette kan tolkes slik at antall ansatte i staben og antall kirkemedlemmer preger utfallet av reformprosessen. Samtidig finnes det eksempler på at også små menigheter har sendt inn flere grunnordninger. Dette kan tyde på at enkeltpersoner (lokale ildsjeler) kan ha innvirkning på hvordan reformen er blitt tatt i mot.

En gjennomgang av materialet viser at enkelte endringer har fått stort gjennomslag i menighetene, mens andre bare er blitt innført hos noen få. Flertallet av menighetene har valgt å legge inn informasjon ved starten av gudstjenesten. Inngangsprosjesjon er videre en praksis som primært brukes i forbindelse med dåp. Samlingsbønnen synes å ha erstattet den funksjonen kollektbønnen tidligere har hatt. Flertallet av menighetene har valgt å beholde syndsbekjennelsen i Samlingsdelen. Det er få menigheter som benytter seg av muligheten til å utforme egne liturgiske tekster i forbindelse med samlingsbønn og syndsbekjennelse.

Materialet tyder på at menighetssvar knyttet til tekstlesninger er lite brukt. Evangelieprosjesjon er i liten grad tatt i bruk som fast ordning. Den apostoliske trosbekjennelsen er fremdeles den dominerende formen for trosbekjennelse. Mange menigheter har planer om å skrive lokale bønner, men få har ressurser til å gjennomføre dette som en fast praksis.

Bruken av lysglobe og dåpslys har fått bredt gjennomslag i Den norske kirke. Menighetene synes å ha større bevissthet om liturgiens handlingsaspekt enn før. Den nye oversettelsen av Herrens bønn har fått innpass i et flertall av menighetene.

Nattverden har styrket sin stilling i den lokale gudstjenestefeiringen, men det er fortsatt mange hovedgudstjenester som ikke inkluderer nattverd. Bevissthet om nattverden som en meningsskapende handling hvor ord og musikk, artefakter, kropp og sanselighet, rom og bevegelse inngår i en større helhet, ser ut til å være økende. Samtidig har menighetene et ambivalent forhold til bruk av utvidet fredshilsen med håndtrykk i tilknytning til nattverden.

## Endring og kontekst

Hvilke faktorer i menighetens kontekst som betyr mye og lite for utformingen av de kirkelige tiltak og uttrykk, er et spørsmål det er vanskelig å komme til bunns i. Dette henger sammen med at faktorenes viktighet varierer etter hvilke kirkelige tiltak det er snakk om. Den pågående gudstjenestereformen har, sammen med andre kirkelige reformer, gitt oss nytt og spennende materiale å forske på, som gjør det nødvendig å diskutere forholdet mellom kirkelige tiltak og kontekst på nytt.

De fire bispedømmene vi har valgt å fokusere på, har alle sine særtrekk og fremstår som kontrastregioner i en kirkelig sammenheng. Samlet vil de kunne gi et bilde av situasjonen på landsplan. De fire er videre et godt utgangspunkt for sammenlikning av ulike regioner. Agder bispedømme blir gjerne betraktet som representant for tradisjonell vekkelseskristendom, mens folkekirkeligheten står sterkt i Nidaros. Nord-Hålogaland er utpreget folkekirkelig, men har også innslag av religiøse minoriteter. Oslo bispedømme er både preget av religiøs pluralisme og av en moderne kultur og sekularisering.

Vi har hentet inn registerdata fra Menighetens årsstatistikk 2012 og DnKs medlemsregister. På bakgrunn av dette kan vi tegne et bilde av kirkelige regioner med hver sine særtrekk. Den kirkelige årsstatistikken og medlemsregisteret inneholder data på menighetsnivå som det er interessant å inkludere i analysen av liturgiske valg.

Tabell 1 illustrerer hvordan de fire bispedømmene avviker fra hverandre på en rekke mål på kirkelig aktivitet og deltakelse. Oslo skiller seg ut ved å ha lave medlemstall. Nidaros og Nord-Hålogaland har høye medlemstall og høy oppslutning om de kirkelige overgangsritualene, mens de høyeste nattverdstillene og tall for deltakelse målt per medlem finner vi i Agder. Tabellen viser at alle bispedømmene har særtrekk. Denne typen mål kobles sammen med mål på liturgisk endring, for å fange opp sammenhenger og mulig forklaringer på endringsvilje.

Tabell 1: Kirkelige mål fordelt på bispedømmer.

	Oslo	Nidaros	Agder	N-Hålogaland	Alle BD <sup>7</sup>
Døpte av fødte	34 %	74 %	70 %	75 %	64 %
Konfirmerte av 15-åringer	39 %	73 %	62 %	69 %	66 %
Konfirmerte av medl./tilhørig 15 år	80 %	91 %	91 %	98 %	83 %
Gj.snittlig antall delt. på hovedgudstjeneste	112	92	105	74	98
Gj.snittlig antall nattverdgjester ved n.gudstj.	52	30	56	24	41
Antall gudst.tj pr. medlem	1.0	1.1	1.7	1.2	1.2
Andel DnK-medlemmer av befolkning	59 %	83 %	75 %	83 %	76 %
Andel menigheter med under 1000 medl.	2 %	37 %	38 %	35 %	28 %
Andel kirkehus bygd etter 1950	48 %	10 %	13 %	52 %	21 %

Kilde: Menighetens årsstatistikk og DnKs medlemsregister (2012).

### Samlemål på endringsorientering

På bakgrunn av det innsendte materialet har vi valgt ut elleve variabler/spørsmål som det er aktuelt å inkludere i et samlemål på endringsorientering. De elleve faktorene er valgt ut fordi de representerer nye former og uttrykk i gudstjenestelivet. De er alle knyttet til grunnlagsmaterialet for gudstjenestereformen.<sup>8</sup> En statistisk test av reliabilitet viser at variablene henger nært sammen og utgjør en underliggende dimensjon i materialet.<sup>9</sup> De tekniske kravene til hvordan man lager slike samlemål, gjør at vi ikke står fritt til å velge ut hvilke elementer som skal tas med, og hvilke som skal utelates. Ved å trekke inn så mange som elleve av elementene det er rapportert på i indekskonstruksjonen, er det sannsynliggjort at vi fanger opp en hovedtendens i materialet.

Følgende elleve variabler slås sammen til et samlemål (indeks) som er ment å skulle fange opp grad av liturgisk endring:

- *Bruk av inngangsprosesjon*
- *Stående salmesang ved inngang*
- *Syndsbekjennelsen flyttet*
- *Dåpsforeldre involveres som medliturger*
- *Bruk av evangelieprosesjon*
- *Innføring av lokal forbønn*
- *Innføring av ny Herrens bønn*
- *Innføring av utvidet fredshilsen*
- *Lystenning i globe*
- *Intinksjon som normalordning*
- *Stående salmesang ved utgang*

De elleve variablene kodes til variabler med tre verdier. Verdien 2 angir fast bruk av elementet,

1 angir at det nye elementet benyttes sporadisk, mens 0 angir at det ikke er innført. Den additive indeksen får dermed verdier fra 0 til 20, ut fra hvor mange nye tiltak som er innført. Indeksen kalt "endringsorientering" er positivt korrelert med antall grunnordninger som er valgt.<sup>10</sup> Menigheter som viser stor endringsvilje har en tendens til å sende inn flere grunnordninger. Dette understreker at den konstruerte indeksen fungerer som et mål på ønske og evne til endring. De øvrige faktorene eller spørsmålene som inngår i materialet, sammenfaller ikke alltid med de valgte. For eksempel er spørsmål knyttet til valg av liturgisk musikk bevisst holdt utenfor. Dette utgjør i seg selv en kompleks endring som vil bli analysert i andre sammenhenger.<sup>11</sup>

Til tross for at det er en innbyrdes sammenheng mellom de elleve utvalgte endringstiltakene, er det klar forskjell på hvor mange menigheter som har gjennomført hvert av dem. Andelen som har innført tiltaket, varierer fra 10 prosent for lokal forbønn til 70 prosent som rapporterer om aktiv bruk av lysglobe. Med utgangspunkt i samleindeksen finner vi at menigheter i Oslo bispedømme samlet sett har gjennomført flest liturgiske endringer, fulgt av menigheter i Nidaros og Agder. Nord-Hålogaland har gjennomført færrest endringer. Variasjonen, uttrykt gjennom standardavviket, er størst i Nord-Hålogaland. Det er altså her vi finner størst variasjon mellom de menigheter som holder på gammel ordning, og dem som har gått inn for liturgisk fornying.

Tabell 2. Antall endringstiltak ut fra samleindeks.

	Minimum endringstiltak	Maksimum endringstiltak	Gjennomsnitt endringstiltak	Standard avvik	N
Oslo	5	20	12.7	3.13	67
Nidaros	4	18	11.0	3.05	131
Agder	3	18	11.4	3.06	133
N-Hålogaland	0	17	10.3	3.68	63
Hele utvalget	0	20	12.3	3.48	394

Kilde: Gudstjenestereformundersøkelsen 2012.

### Er kultur eller ressurser viktigst?

Ved å koble data fra reformundersøkelsen sammen med data fra årsstatistikken og medlemsregisteret får vi mulighet til å se endringsorientering i relasjon til en rekke forhold knyttet til menigheten og dens omgivelser. Vi er opptatt av hva som kan kaste lys over de liturgiske endringene. Gjenspeiler tradisjonelle kirkelige skillelinjer i materialet knyttet til valg av liturgiske elementer? Samsvarer grad av endringsorientering med skillet mellom områder preget av vekkelseskristendom og folkekirkelighet? Spiller graden av urbanisering inn? Er forkla-

ringsfaktorer knyttet til kultur eller til ressurser viktigst?

For lettere å se sammenhengen mellom kontekstuelle faktorer og mål på endringsorientering deles målet opp i tre kategorier som hver omfatter omtrent en tredel av menighetene. Disse kalles "lav grad av endring", "middels grad av endring" og "høy grad av endring". På denne måten blir det enklere å lese ut av tabellene hvilke faktorer som er relatert til endringsorientering, og hvilke som ikke er det.

Det første vi skal se på, er forholdet mellom endringsorientering og geografiske faktorer. I

Tabell 3. Endringsorientering etter geografirelaterte faktorer.

	Lav grad av endring	Middels grad av endring	Høy grad av endring	Samlet fire bispedømmer <sup>13</sup>
Oslo BD	6 %	11 %	32 %	17 %
Nidaros	24 %	40 %	35 %	33 %
Agder/Telemark	42 %	35 %	25 %	34 %
Nord-Hålogaland	28 %	14 %	8 %	16 %
Kirkehus bygd etter 1950	20 %	23 %	29 %	24 %
Del av bykommune	42 %	38 %	41 %	40 %
Små menigheter (Under 1000 medl.)	42 %	36 %	17 %	31 %
Store menigheter (Over 5000 medl.)	11 %	16 %	44 %	25 %
Antall menigheter	118	136	140	394

Kilde: Gudstjenestereformundersøkelsen, årsstatistikk og medlemsregister.

vår analyse omfatter disse region, størrelse på menighet/sokn, kommunetype, samt alder på kirkebygg<sup>12</sup>

I tabell 3 ser vi nærmere på forholdet mellom endringsorientering på den ene siden og bispedømme, kirkens byggeår, kommunetype og medlemstall på den andre. Kolonnen helt til høyre sier hvordan de ulike kontekstuelle faktorene fordeler seg i totalmaterialet, mens de tre andre kolonnene angir fordelingen i de tre gruppene av menigheter som har gjennomført få, noen eller mange endringer. Ved å sammenlikne kolonnene får man et grovt bilde av om de inkluderte variablene har betydning for endringsorientering eller ikke. Når for eksempel gruppen av sterkt endringsorienterte menigheter inneholder 32 prosent Oslo-menigheter, mens Oslo-menigheter bare utgjør 6 prosent av gruppen med få endringer, tyder det på at region/bispedømme er en variabel som har betydning. Det ser ut til at geografiske faktorer spiller inn på grad av endringsorientering. Menigheter fra Oslo og i noen grad Nidaros er overrepresentert blant de 140 menighetene som har gjennomført store endringer, mens menigheter fra Agder og Nord-Hålogaland er underrepresentert i denne gruppen. Det er noen flere *arbeidskirker* blant menighetene med høy grad av endringsorientering enn blant dem med mindre endring. Det kan se ut til at arbeidskirkemenighetene er noe mer endringsorienterte enn andre menigheter, i tråd med det man ville forventet ut fra teori.

Det er ikke flere bymenigheter i gruppen, som har gjennomført store endringer i liturgien, enn det er i gruppen som har foretatt få endringer. Antall *kirkemedlemmer* i soknet ser imidlertid ut til å spille en vesentlig rolle. Blant de mest endringsorienterte menighetene har over 44 prosent flere enn 5000 medlemmer. Andelen store menigheter er klart lavere i gruppen som har gjort få endringer. Dette kan tyde på at *ressurssituasjonen* i stab og menighet for øvrig har innvirkning på muligheten for å gjøre endringer. Blant de geografirelaterte faktorene er det region/bispedømme og medlemstall som har tydeligst utslag. Senere skal vi gjennomføre en samlet analyse som viser hvilke enkeltfaktorer som har mest å si.

Det kan være interessant å se nærmere på gudstjenesteprofilen i menigheter med lav og høy grad av endringsorientering. I undersøkelsen er vi opptatt av endringer i hovedgudstjenestene på søn- og helligdager. Disse gudstjenestene utgjør i alle bispedømmer hovedtyngden av alle gudstjenester. Det er likevel forskjell på bispedømmene, spesielt mellom Oslo og Agder. I Oslo utgjør gudstjenester *utenom* søn- og helligdag 36 prosent av alle gudstjenester, mens det i Agder dreier seg om 19 prosent av gudstjenestene. I Nidaros og Nord-Hålogaland utgjør slike gudstjenester omkring 30 prosent. Det kan bety at man i Agder bispedømme er opptatt av at det skal avholdes gudstjeneste i flest mulig kirkebygg hver søndag. Det er imidlertid også et tegn på at Oslo har et befolkningsgrunnlag som gjør det mulig å avholde flere typer gudstjenester, slik som for eksempel konsertgudstjenester på kveldstid.

Gudstjenestereformen legger opp til at hovedgudstjenesten skal ha *nattverd*. Om dette faktisk er tilfellet, kan vi få en pekepinn om ved å se antall gudstjenester med nattverd i relasjon til antall gudstjenester søn- og helligdag. Andelen nattverd-gudstjenester er klart størst i Oslo og minst i Agder og Nidaros, mens Nord-Hålogaland plasserer seg i en mellomposisjon. Nattverd synes ikke å være en fast del av hovedgudstjenesten verken i Agder eller i Nidaros. Bakgrunnen kan være en holdning om at hyppig nattverd bidrar til å forsterke skillene mellom ulike grupper i menigheten. Denne typen spenning har vært tematisert i begge bispedømmene, men på ulik måte. I Oslo bispedømme synes denne utfordringen å være lite aktuell. Oslo er det bispedømmet som har høyest andel nattverd-gudstjenester og høyest andel nattverd-deltakere sett i forhold til tallet på gudstjenestedeltakere søn- og helligdag.

Familiegudstjenester fanger opp den største andelen gudstjenestedeltakere i Agder, mens gudstjenester for skolebarn relativt sett er viktigst i Oslo. Både i Nidaros og Nord-Hålogaland står konfirmasjonsgudstjenestene for den største andelen. De øvrige gudstjenestetyperne har omtrent samme posisjon i de fire bispedømmer. Bildet stemmer med det vi tidligere har nevnt om Agder og Nidaros som kontrastregioner.



Tabell 4. Endringsorientering etter gudstjenesterelaterte faktorer.

	Lav grad av endring	Middels grad av endring	Høy grad av endring	Samlet fire bispedømmer
Hovedgudstjenester som andel av alle gudstjenester	65 %	72 %	76 %	71 %
Hovedgudstjenestens andel av alle deltakere	75 %	78 %	79 %	77 %
Antall deltakere i gjennomsnitt ved hovedgudstjenester	104	95	96	98
Antall nattverdgjester i gjennomsnitt	46	42	42	43
Nattverdgjester som andel av gjennomsnittlig antall gudstjenestedeltakere	45 %	44 %	43 %	44 %
Familiegudstjenestenes andel av samlet deltakelse	11 %	15 %	15 %	14 %
Konfirmasjonsgudstjenestenes andel av samlet deltakelse	13 %	13 %	12 %	13 %
Antall menigheter	118	136	140	394

Kilde: Gudstjenestereformundersøkelsen, årsstatistikk og medlemsregister.

Oslo skiller seg fra de øvrige ved både familie- og konfirmasjonsgudstjenester samlet utgjør en begrenset del av besøket. Bidrar så mål knyttet til gudstjenestestruktur til å forklare graden av liturgisk endring?

Det viser seg å være relativt liten forskjell på gudstjenesteprofilen til de tre gruppene av menigheter. Blant de mest endringsorienterte menighetene utgjør hovedgudstjenesten på søndag formiddag en større andel av det samlede gudstjenestetilbudet enn i menigheter med lavere grad av endring. Dette gjenspeiles i noen grad også i andelen kirkebesøk som knytter seg til hovedgudstjenesten. Når det gjelder fram møtet ved gudstjenester og antall nattverdgjester er det en viss forskjell mellom de tre gruppene. Det er en tendens til at nattverden fanger opp en noe lavere andel av gudstjenestedeltakerne i de endringsorienterte menighetene. I disse menighetene er gjennomsnittlig antall nattverdgjester 42 mot 46 i de minst endringsorienterte menighetene. I og med at en del av de liturgiske endringene nettopp knytter seg til nattverden, kunne man tenkt seg et motsatt resultat. Men som vi har vært inne på, kan nattverdgang også betraktes som en indikator på menighetskjernens relative styrke. I et slikt perspektiv gir det mening at endringsorienterte menigheter har noe lavere nattverdeltagelse enn de øvrige.

Familiegudstjenestenes andel av det samlede besøket er noe høyere i de meget endringsorienterte enn i lite endringsorienterte menighetene. En svak motsatt tendens gjør seg gjeldende når vi ser på konfirmasjonsgudstjenestenes andel av det totale kirkebesøket.

Menighetens størrelse, i betydning antall *kirkemedlemmer* i soknet, er en av de faktorene som så langt har slått tydeligst ut når det gjelder endring på liturgifeltet. Spørsmålet er hvilke aspekter ved menighetenes størrelse som er utslagsgivende. En kan tenke seg at størrelse går sammen med kulturelle aspekter ved omgivelsene. Men størrelse har også noe å gjøre med ressurser, i form av personell og midler. Menigheter med mange kirkemedlemmer vil som regel ha en stab med mange ansatte. Det at mange stillingstyper er representert i staben betyr ikke nødvendigvis at det er enkelt å enes om forslag til ny liturgi. Samtidig kan slike menigheter ha de nødvendige ressursene som skal til for å sette nye forslag ut i livet.

Betydningen av tilgang på ressurser og ønsket om å foreta liturgiske endringer vil i noen grad kunne belyses ved hjelp av kvantitative data. Men her vil kvalitative intervjuer i store og små menigheter i de fire bispedømmene kunne utgjøre et viktig supplement.

Gudstjenestereformen skaper økt behov for

frivillige medarbeidere. Det er ikke gitt at tilgangen på frivillige er bedre i store enn i små menigheter, målt etter medlemstall. Nærhet og følelse av tilhørighet er en forutsetning for frivillig engasjement. Små menigheter kan ha det fortrinn at ansatte og medlemmer kjenner til hverandre. Datamaterialet inneholder relativt få variabler som sier oss noe om tilgangen på ressurser. Verken antall stillinger, årsverk eller økonomisk handlingsrom kan leses ut av materialet. En vurdering av ressursituasjonens betydning for endringsorientering må vurderes med utgangspunkt i opplysninger om tilgang på frivillige medarbeidere og egeninnsamlede midler.

Som nevnt er det ikke gitt at de tilgjengelige dataene gir et dekkende bilde av ressursituasjonen i menighetene. Likevel finner vi flere utslag som peker i en forventet retning. De menigheter som har gjennomført store endringer i gudstjenesten, har gjennomgående god tilgang på frivillige. Dette er spesielt tydelig når det gjelder frivillige i gudstjenestearbeidet og det samlede tallet på frivillige. To av faktorene er hentet inn fra årsstatistikken for 2013 da man for første gang spurte om antall frivillige totalt sett, samt i tilknytning til menighetsrådet. Det er interessant å merke seg at de mest endringsorienterte menighetene har bedre tilgang på frivillige enn de lite endringsorienterte menighetene. Dette indikerer at ressurser spiller inn, i tillegg til kultur. Faktorene som dreier seg om innsamlede midler, gir i liten grad utslag i forventet retning. Menigheter som har gjennom-

ført få endringer, samler omtrent inn like mye per medlem som større og mer endringsorienterte menigheter. Mål på givertjenesten gir derimot et svakt utslag i forventet retning.

Trosopplæringen er en annen kirkelig reform som har pågått parallelt med gudstjenestereformen. Er det mulig å se noen forbindelse mellom de to reformene? Er det slik at menigheter som har kommet langt når det gjelder å iverksette trosopplæringsreformen, også stiller seg åpen for å reformere gudstjenesten? I den sentrale kirkelige planen for trosopplæring er det et mål å styrke menighetens generelle gudstjenesteliv. Man kan tenke seg at menigheter som allerede har igangsatt endringer i tilknytning til trosopplæringsreformen, er villige til å ta fornyelsesarbeidet et skritt videre. Motsatt kan man tenke seg at menigheter som har brukt mye krefter på å gjennomføre trosopplærings tiltak, har opparbeidet seg en viss motstand mot nye reformer som berører stab og menighet.

Tabell 6 viser oppslutningen om *trosopplæringstiltak* i de tre menighetstypene. Oppslutning er andelen barn som fanges opp innenfor den aktuelle målgruppen. Noe av grunnen til at de nye tiltakene *Tårnagenthelg* og *Lys våken* fanger opp færre enn fireårsbok og konfirmasjon, er at de (pr. 2012) bare tilbys i et utvalg av menighetene. Et par av de aktuelle tiltakene ser ut til å gi utslag. *Konfirmasjonen* står noe sterkere i menigheter som har gjennomført få endringstiltak enn i menigheter med store endringer. Dette kan ha sammenheng med at konfirmasjon er et etablert overgangsritual som

Tabell 5. Endringsorientering etter ressursrelaterte faktorer.

	Lav grad av endring	Middels grad av endring	Høy grad av endring	Samlet fire bispedømmer
Antall frivillige ved gudstjenester	26 pers.	26 pers.	34 pers.	29 pers.
Antall frivillige ved komité- og utvalgsarbeid	19 pers.	16 pers.	19 pers.	18 pers.
Antall frivillige menighetsråd (2013)	8 pers.	8 pers.	9 pers.	8 pers.
Antall frivillige totalt (2013)	62 pers.	72 pers.	94 pers.	77 pers.
Offer pr. medlem	kr. 35	kr. 40	kr. 36	kr. 37
Offer til egen virksomhet pr. medlem	kr. 17	kr. 18	kr. 17	kr. 17
Beløp givertjeneste pr. medlem	kr. 14	kr. 22	kr. 18	kr. 18
Antall menigheter	118	136	140	394

Kilde: Gudstjenestereformundersøkelsen, årsstatistikk og medlemsregister.

Tabell 6. Endringsorientering etter oppslutning om trosopplæringstiltak.

	Lav grad av endring	Middels grad av endring	Høy grad av endring	Samlet fire bispedømmer
Oppslutning om 4 årsbok	52 %	57 %	55 %	55 %
Oppslutning om Tårnagenthelg	19 %	23 %	22 %	21 %
Oppslutning om Lys våken	22 %	28 %	27 %	26 %
Oppslutning om konfirmasjon	88 %	86 %	85 %	87 %
Antall menigheter	118	136	140	394

Kilde: Gudstjenestereformundersøkelsen, årsstatistikk og medlemsregister.

har sterkeste fotfeste i folkekirkelige områder. Vi har tidligere antydnet at typisk folkekirkelige menigheter kan ha motforestillinger mot å innføre raske og dyptgripende endringer i gudstjenesten. Det er interessant å merke seg at oppslutningen om nyere trosopplæringstiltak som *Tårnagenthelg* og *Lys våken* er noe høyere i menigheter som har gjennomført en del endringer, enn i menigheter med få endringer. Nye trosopplæringstiltak har vist seg å nå ut til andre grupper av barn og unge enn tradisjonelt kirkelige barnearbeid. Det innebærer for eksempel at tiltakene slår omtrent like godt an i urbane som i rurale strøk (Botvar, Haakedal, Kinserdal 2013).

### Multivariat analyse

Analysen så langt har vist at både faktorer knyttet til kultur, struktur og ressurser er av betydning for liturgiske endringer. I denne delen skal vi gjennomføre en samlet statistisk analyse av et sett av faktorer for å se hvilke som har størst gjennomslag. I en regresjonsanalyse

finner vi den direkte sammenhengen mellom hver av forklaringsfaktorene og endringsorientering etter at vi har tatt hensyn til innvirkningen fra de øvrige faktorene. På den måten kan vi komme et skritt nærmere når det gjelder å avklare hva som er betingelsene og drivkreftene i endringsarbeidet.

På bakgrunn av tidligere gjennomførte analyser har vi valgt ut åtte forklaringsfaktorer som inkluderes i den multivariate analysen. Noen av variablene er tatt med fordi de er av spesiell teoretisk interesse (region, by/land, kirkens byggeår). Andre er valgt ut fordi de har vist seg interessante i våre tidligere, bivariate analyser (frivillige medarbeidere, andel nattverdgjester, oppslutning om *Lys våken*). Til sammen forklarer de åtte variablene i modellen 20 prosent av variansen i variabelen endringsorientering. Det betyr at det også finnes andre relevante forklaringsfaktorer enn dem vi har tatt med, som vi dessverre ikke har tilgang til i materialet.

Det er fem variabler som har tydelige, signifi-

Tabell 7. Regresjonsanalyse med endringsorientering som analysevariabel.<sup>14</sup>

	Beta	Sign.
Tilhører Oslo bispedømme	.21	.001
Hovedkirke bygget etter 1950	-.08	n.s.
Antall medlemmer i soknet	.30	.001
Tilhører bykommune	.03	n.s.
Nattverdgjester som andel av gudstjenestedeltakere i gj.snitt	-.15	.01
Konfirmasjonsgudstjenestenes andel av gudstjenestedeltakere	-.10	.05
Oppslutning om Lys våken	.01	n.s.
Antall frivillige tilknyttet gudstjenesten	.13	.01
Forklart varians (r <sup>2</sup> )	.20	
n.s.=not significant		

kante utslag. Det gjelder tilhørighet til Oslo bispedømme, antall medlemmer i soknet, nattverdgjester som andel av gudstjenestedeltakere, antall frivillige knyttet til gudstjenesten samt konfirmasjonsgudstjenestens andel av kirkebesøket. Det betyr at både faktorer relatert til geografi, kultur og ressurstilgang spiller en rolle for grad av endringsorientering. Til tross for at vi i analysen tar hensyn til faktorer knyttet til både kultur og ressurser, viser det seg at geografiske variabler likevel har selvstendig betydning. For eksempel skiller Oslo bispedømme seg fra de øvrige når det gjelder reformvilje. Antall medlemmer i soknet har imidlertid sterkere effekt enn tilhørighet til Oslo bispedømme. Den positive effekten innebærer at jo flere medlemmer i soknet, desto større endringsorientering. Dette kan bety at urbane omgivelser bidrar til å skape en kultur der endring betraktes som ønskelig og nødvendig. Målet som skulle fange opp arbeidskirkemeningheter, gir ikke det forventede utslaget. Disse menighetene fremstår ikke som pådrivere når det gjelder gudstjenestereform. Skillet mellom by og land gir heller ikke utslag i analysen. Det kan tyde på at det ikke primært handler om en moderne og urban kontekst, men er et spørsmål om ressurstilgang. Antall frivillige medarbeidere i gudstjenesten peker nettopp i en slik retning. Jo flere medarbeidere som engasjeres i gudstjenesten, desto større er ønsket om å foreta liturgiske endringer. Mange av de nye forslagene krever ressurser, ikke minst i form av personer som er villige til å stille opp som tekstlesere, nattverdmedhjelpere, prosesjonsdeltakere osv. Konfirmasjonsgudstjenestens andel av kirkebesøket er en variabel som slår negativt ut på endringsorientering. Folkekirkelige menigheter som er preget av høy oppslutning om overgangsrutene, kombinert med lav oppslutning om gudstjenesten i alminnelighet, velger ofte å holde fast på en innarbeidet gudstjenesteform. Den femte variabelen som gir tydelig utslag, er andelen nattverdgjester sett i forhold til gudstjenestedeltakere (i gjennomsnitt). Dette er et mål som tidligere har vært benyttet for å fange opp balansen mellom folkekirkelighet og menighetskjerner. Til tross for at den relative oppslutningen om nattverden har økt de seneste årene, ser det fort-

satt ut til at et slikt mål har relevans i kirkesosiologiske analyser (Botvar 2012). Utslaget tyder på at menigheter som har en høy andel nattverdgjester i forhold til gudstjenestedeltakelsen, ofte stiller seg negative til endringer. Dette kan tolkes som et utslag av en kirkelig kultur som vil ivareta gjenkjennelse som et sentralt liturgisk kriterium. En annen måte å se det på er at den gudstjenestefeirende menigheten i slike tilfeller består av få personer utenom den aktive kjernen. Målet kan dermed tolkes som et uttrykk for tilgang på personellressurser.

Vi har tidligere sett at det er en viss forskjell i oppslutningen for trosopplæringstiltak i menigheter som har gjennomført store versus små endringer i liturgien. Variabelen som måler konfirmasjonens posisjon, virket negativt inn på endringsorientering. Oppslutning om tiltaket *Lys våken* har derimot ingen signifikant effekt på endringsorientering. Oppslutningen er tilnærmet like høy i menigheter med stor og liten grad av endring. Den multivariate analysen viser at både *geografiske, kulturelle* og *ressursmessige* forhold ved menigheten og omgivelsene spiller inn på viljen til å reformere gudstjenestelivet. Det er ikke mulig å peke på en enkeltfaktor som forklaring på valgene menighetene har gjort. Det er snakk om en prosess der flere faktorer inngår i et samspill.

## Avslutning

I denne artikkelen har vi diskutert hvilke faktorer som kan bidra til å forklare at noen menigheter har valgt å gjennomføre store endringer i gudstjenesten, mens andre har valgt å beholde mye av den gamle liturgien. På bakgrunn av innsendte rapporter fra menighetene i fire bispedømmer konstruerte vi et samlemål på endringsorientering. Data om gudstjenestereformen ble koblet til data fra menighetenes årsstatistikk og medlemsregisteret for 2012. Til sammen ga dette mulighet for å foreta analyser av en rekke data om menigheten og dens omgivelser. Noen tendenser synes å gå igjen. *Oslo* framstår som et bispedømme som forholder seg aktivt til de mulighetene som reformen åpner opp for. Det synes videre som menighetens *størrelse* betyr mye for hvordan man lokalt forholder seg til endringsforslagene.

I bygdesamfunn med dype folkekirkelige røtter er det ofte mange som føler tilhørighet til kirken, også til kirkebygget. Dåp er for mange (fortsett) et udiskutabelt valg, mens nattverd er et sakrament man i mindre grad gjør seg nytte av. I større byer der de store menighetene befinner seg, er det gjerne en mer distinkt kjerne som fyller kirken. Andelen kirkemedlemmer som har en stabil, men noe fjern folkekirketilhørighet, er mindre dominerende. Dette kan skape større handlingsrom for de kirkelige stabene.

Tidligere teorier omkring variasjon mellom ulike typer av menigheter passer ikke særlig godt som forklaring på vilje til å reformere gudstjenestelivet. Verken folkekirkelige eller antatt vekkelsespregede menigheter fremstår som pådrivere i denne typen reformer. Heller ikke antakelsen om at arbeidskirkene i byene ville være i front, stemmer overens med empirien. Ressurssituasjonen ser derimot ut til å spille en rolle for de valgene som tas. Tilgangen på frivillige medarbeidere som kan bidra i gudstjenesten, er for eksempel vesentlig. Dette underbygges ved at store menigheter med mange medlemmer har gjennomført flere endringer enn menigheter med få medlemmer. Det er i stor grad de samme menighetene som har lyktes med å innføre nye trosopplæringstiltak, som også går inn for liturgiske endringer. Det dreier seg med andre ord om menigheter som har fått tilført ekstra ressurser i form av offentlige overføringer og nye stillinger.

I små menigheter, som ofte ligger i utkantstrøk, står folkekirken tradisjonelt sterkere, og man er kanskje i større grad opptatt av å ivareta gjenkjennelse for dem som ikke kommer så ofte til kirken. Store menigheter befinner seg gjerne i bynære strøk. Spørsmålet er om det generelt er en annen åpenhet for liturgiske endringer der konteksten er preget av mangfold og mobilitet. Menighetene i byene og i tettbygde strøk møter gjerne mer likegyldighet fra omgivelsene. Supplert med store staber kan det ligge til rette for utprøving av nye ideer og tiltak. Det er grunn til å spørre om Oslo-tallene speiler en generell endring i kulturen. Det synes i større grad å være en åpenhet for kirkens estetiske element, og flere studier viser en forskyvning fra kirken

som ”opplyser” til ”mysterieforvalter”. Disse endringene kan slå seinere inn i bygdesamfunn enn i urbane miljø. Funnene fra denne undersøkelsen tyder på at liturgisk endring i særlig grad forekommer i *storbymenighetene*.

For å komme et skritt videre i analysen av vedtak om innføring av nye liturgiske elementer trenger vi kvalitative data som kan si noe om forløpet av prosessen, og hvilke aktører som er sentrale. Det innsamlede intervjumaterialet vil være et utgangspunkt for å fange opp hvilke mekanismer som gjør seg gjeldende når en menighet beslutter seg for å gjennomføre krevende endringer av innarbeidet praksis.

## Referanser

- Askeland, Harald 2012. Endringsledelse – muligheter og utfordringer for en kirke i endring. Lederroller, ledelse og kompetansebehov. I Birke dal, Erling, Hegstad, Harald og Skorpe Lannem, Turid (red.): *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*. Oslo: Prismet bok.
- Aagedal, Olaf 1988. *Rapport frå Bedehusland*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Aagedal, Olaf 2003. *Bedehuskultur*. Trondheim: Tapir 2003.
- Botvar, Pål Ketil 2012. *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2012*. KIFO Notat 4/2012.
- Botvar, Pål Ketil og Mosdøl, Hallvard Olavson 2014. *Noe falt i god jord. Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menighetsnivå*. KIFO-rapport 2/2014.
- Botvar, Pål Ketil, Elisabeth Haakedal og Frode Kinserdal 2013. *Når porten gjøres vid. Evaluering av trosopplærings bredde tiltak*. KIFO-rapport 2013:2.
- Fæhn, Helge 1994. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke: Fra reformasjonstiden til våre dager*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hegstad, Harald 1996. *Folkekirke og trosfelleskap*. Trondheim: Tapir 1996.
- Hellemo, Geir (red.) 2014. *Gudstjeneste på ny*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kirkerådet 2011. *Veiledning til gudstjenestens hoveddeler*.
- Kirkerådet 2011. *Ordning for hovedgudstjenesten*.
- Lathrop, Gordon 1993. *Holy things. A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lappégard, Sevast 1988. *Folkekyrketeologi*. I Sandvik, Bjørn (red.): *Folkekirken – Status og strategier*. Oslo: Presteforeningens studiebibliotek.
- Rokkan, Stein. 1960. *The nation-wide election survey 1957*. Bergen: Chr. Michelsens Institutt.
- Sandvik, Bjørn 1998. *Det store nattverdfallet*. Trondheim: Tapir 1998.
- Øidne, Gabriel 1986/1957. Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet. I Olaf Aagedal (red.), *Bedehuset, rørsla, bygda, folket*. Oslo: Det norske samlaget.

## Noter

- 1 Gudstjenestereformen (Sak KR 32/13) ble behandlet av Kirkerådet 26. september 2013.
- 2 Kvalitative data trekkes inn i rapporten ”Noe falt i god jord” av Botvar og Mosdøl (2014), samt i en kommende antologi fra prosjektet ”Liturgi i bevegelse” der Anne Haugland Balsnes er prosjektleder.
- 3 Fra de fire bispedømmekontorene fikk vi tilsendt de

- innsendte lokale grunnordningene fra tilnærmet alle menighetene. Disse dataene er kodet inn i statistikkprogrammet SPSS slik at vi har informasjon om valg gjort i forhold til ca. 30 ulike ledd og elementer i gudstjenesten. Vi avgrenser oss til valg knyttet til søndagens sentrale hovedgudstjeneste.
- 4 Vi har for hver datakilde koblet data om de samme menighetene i de fire bispedømmene. Noen få menigheter falt ut fordi de ikke var med i alle datakildene. Foruten data om liturgiske endringer har vi tilgang til data fra årsstatistikken, samt medlemstall fordelt på alderstrinn. En del relevante opplysninger mangler likevel, for eksempel knyttet til personellmessige og økonomiske ressurser.
  - 5 Med folkekirkelig mener Hegstad den form for kirkelig tilhørighetsform som er en del av den allmenne kultur i samfunnet, og som omfatter den overveiende majoritet. Med trosfellesskap sikter Hegstad til gruppedannelser der den religiøse troen er det konstituerende element.
  - 6 Jfr. "Noe falt i god jord – Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menighetsnivå" skrevet av P.K. Botvar og H.O. Mosdøl (KIFO-rapport 2/2014).
  - 7 I denne tabellen har vi inkludert data fra alle elleve bispedømmer. I de etterfølgende tabellene presenteres gjennomsnittstall for våre fire utvalgte bispedømmer i kolonnene ytterst til høyre. Antakelsen er at det kun vil være små avvik mellom gjennomsnitt for utvalget på fire og for alle bispedømmene.
  - 8 Vi har også måttet ta hensyn til hvilke elementer ved gudstjenesten som er best rapportert, og som har lavt utfall av svar.
  - 9 En reliabilitetstest indikerer at de elleve variablene henger sammen på en måte som gjør at de kan slås sammen til en additiv indeks. Reliabilitetsmålet Cronbachs alpha er .60, noe som er et akseptabelt resultat.
  - 10 Korrelasjonsmålet Pearsons  $r$  er .25,  $p < .001$ . Dette betyr at sammenhengen er statistisk sikker.
  - 11 Innenfor prosjektet "Liturgi i bevegelse" arbeides det med å utgi en antologi over ulike sider ved gudstjenestereformen i løpet av 2015.
  - 12 Vi er opptatt av å fange inn arbeidskirkerne spesielt. Kategorien kirkebygg etter 1950 er imidlertid ikke ensbetydende med arbeidskirker. Fra krigen og fram til for noen få år siden ble nye kirker bygd som funksjonelle arbeidskirker. I de siste årene er det også bygd katedraler (for eksempel Geilo, Alta, Søm, Mortensrud). Men den siste kategorien er svært liten.
  - 13 Samlet-kategorien presenterer gjennomsnittet for de fire utvalgte bispedømmene. Den er et referansepunkt for tall i de andre kolonnene. Det er ikke alltid slik at menighetene med middels grad av endring faller sammen med gjennomsnittet.
  - 14 Effekten av de uavhengige variablene måles ved hjelp av standardiserte (bet) koeffisienter. Betakoeffisienten måler den relative betydning hver av de uavhengige variablene har etter kontroll for de øvrige variablene. Signifikansnivået sier noe om sannsynligheten for at det vi finner, ikke gjør seg gjeldende i virkeligheten. Lavt signifikansnivå forteller at det er liten sjanse for at det vi har funnet, ikke har sin parallell i virkeligheten. Et signifikansnivå på .05 sier for eksempel at det er fem prosent sjanse for at sammenhengen ikke finnes i virkeligheten.  $R^2$  antyder hvor stor andel av variansen som forklares av vårt utvalg av variabler.

## Oppsummering

Artikkelen drøfter i hvilken grad faktorer knyttet til geografi, kultur og ressurser bidrar til å forklare liturgiske endringer i forbindelse med gudstjenestereformen. Utgangspunktet er innsendte lokale grunnordninger i fire bispedømmer. På bakgrunn av materialet fra ca 400 menigheter har vi konstruert et samlemål for endringsorientering. Tradisjonelle religionssociologiske menighetstypologier kan i begrenset grad kaste lys over utfallet av prosessen menighetene har vært i gjennom. Forhold knyttet til størrelse på menigheten og ressursituasjon peker seg derimot ut som interessante forklaringsfaktorer bak endringene.

---

Pål Ketil Botvar, PhD og forsker ved KIFO Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning  
Fageråsveien 1, 1415 OPPEGÅRD  
botvar@kifo.no

Hallvard Olavson Mosdøl, universitetslektor/EVU-leder ved Det teologiske menighetsfakultetet  
Jahrenveien 36, 1900 FETSUND  
hmosdol@mf.no



# Resultater er viktigere enn symboler

## Samtale med Charles Taylor om sekularitet, folkekirke og livssynspolitikk



**AV STURLA J. STÅLSETT, PROFESSOR VED DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTETET**  
 sturla.stalsett@mf.no

I mai 2014 besøkte den verdenskjente kanadiske filosofen Charles Taylor Norge. Han var invitert av Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) til et gjestebud på Litteraturhuset, der temaet var tro, sekularitet og livssynspolitikk. I dagene som fulgte, holdt han blant annet forelesninger og seminarer på MF og Institutt for filosofi på Universitetet i Oslo.

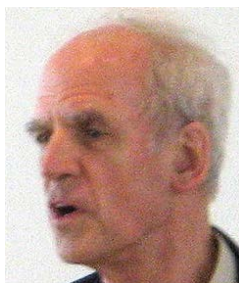
I det allerede klassiske og banebrytende verket *A Secular Age* (Harvard University Press, Cambridge og London: 2007), utvikler Taylor en særegen forståelse av det sekulære. Til forskjell fra definisjoner som (1) skjelner skarpt mellom det verdslige (sekulære) og det sakrale eller helige, eller (2) forstår det sekulære som ikke-sekterisk, a-religiøst eller nøytralt, foreslår han å forstå et sekulært samfunn (3) som en situasjon der gudstro er forstått som en mulighet blant andre – en mulighet som det stilles spørsmål ved, og som ikke lenger er den mest nærliggende.

Gjesteredaktøren for dette nummeret av TPT møtte Charles Taylor igjen for en samtale under

American Academy of Religion (AAR) i november. Hvilke refleksjoner gjør han seg etter å ha blitt bedre kjent med den norske livssynspolitiske konteksten? Er Norge et sekulært samfunn, slik Taylor ser det?

CT: *Det er et sekulært samfunn i ordets beste betydning. Det preges av en bemerkelsesverdig åpenhet. Dette er jo noe vi strever med i alle vestlige samfunn. Innslaget av nye religioner og livssyn skaper alle typer bekymringer og negative reaksjoner i mange andre europeiske land. Men jeg tror Norge er kommet langt her. Under mitt besøk slo det meg at media som tok opp disse spørsmålene, viste en bemerkelsesverdig åpenhet. Og det at en kvinnelig humanetiker, for eksempel, kunne være talskvinne for hele bredden av "livssyn",[1] av hele religions- og livssynfeltet, er jo et tegn på det.[2] Denne formen for solidaritet er beundringsverdig. Men nå har jeg alltid vært en beundrer av Norge – dets fredsengasjement, etc. Jeg vet at mange synes jeg er for idealistisk på dette punkt...*

SJS: Vel, det er jo det bildet av Norge vi liker å vise fram...



CT: Ja, men det bildet ble sterkt bekreftet gjennom alle de jeg møtte og diskuterte med. Ingen hevdet skarpt at "dette er jo tross alt et kristent samfunn..." Jeg møtte heller ikke noen av dem som er sinte på religion. I Québec har vi mange som ganske nylig har forlatt kirken, og som er temmelig aggressive. De hevder at vi er et "eks-kristent samfunn" og så videre. Det er en reaksjon båret av frykt for at religion ødelegger kulturen. Disse finnes sikkert i Norge også. Men det var altså et helt annet inntrykk som festet seg hos meg. Jeg ble svært imponert.

SJS: Men du hevder jo at det er viktig at staten er nøytral på livssynsfeltet, at den ikke må alliere seg med noen av de store religions- eller livssynsaktørene. I Norge har vi en stat som fører en "aktivt støttende tros og livssynspolitikk", som inntil mai 2012 hadde en egen offentlig religion, den evangelisk-lutherske, og som fortsatt holder seg med en egen grunnlovsforankret nasjonal-kirke eller "folkekirke". Det er med andre ord en stat som neppe kan kalles "nøytral". Er dette kompatibelt med det idealet du ser for deg?

CT: Jeg mener en må respektere historiske situasjoner. Det vi ser etter, er en stat som er virkelig nøytral i sin politikk på feltet. Det innebærer for eksempel at myndighetene ikke forbeholder stillinger til et trossamfunn som det evangelisk-lutherske, eller gir det andre eksklusive privileger.

I vårt tilfelle (i Québec, forf. anm.) har vi tilsynelatende en "sekulær-light"-politikk. Folk som ut fra sin religiøse praksis må bære et synlig tegn, vil i praksis være utestengt fra en hel del stillinger i offentlig sektor. Andre har et religiøst syn som ikke krever at de bærer noe synlig tegn. Og de kan inneha offentlige stillinger. Det er for meg forskjellsbehandling.

Hvis vi virkelig får det vi er ute etter, hvis vi ser gode resultater selv om en del symboler kanskje peker i en annen retning, er dette mye bedre enn å få symbolsk gjennomslag uten reelt innhold. Så jeg mener det er sekundært om det finnes historisk nedarvede symbolske funksjoner som tilkjennes en bestemt kirke. For ærlig talt, Storbritannia gjør det mye bedre enn Frankrike på dette feltet. Det er bedre å ha Storbritannia med en offisiell kirke, som har en god politikk overfor mangfoldet av religioner og livssyn, enn en symbolsk nøytral stat som Frankrike som i realiteten gjør denne nøytraliteten (laïcité) til en ny bekjennelse.

SJS: Den norske stat er tydelig på at Den norske kirke må være en folkekirke; jfr. den reviderte § 16 i Grunnloven. Vi spør oss derfor: Hva kan en folkekirke være, nå – etter statskirken, i et livssynsmangfoldig samfunn? Den norske indre kirkelige og teologiske debatten har vært preget av polariseringen mellom sentrum og periferi i kirken, målt ut fra grad av personlig kirkelig deltakelse. Denne skjelningen mellom kjernemenighet og folkekirke-menighet reflekteres i ulike forståelser av "folkekirke", som enten adressert til hele folket eller bestående av hele folket. I dag ser vi kanskje at andre skillerlinjer blir mer vesentlige, for eksempel klasse-skiller eller geografiske skiller. Mange argumenterer for at staten fortsatt bør ha innflytelse på Den norske kirke, dette ikke bare på grunn av historien, men for fortsatt å sikre utjevning av slike forskjeller og sikre tilgang for alle. Er det legitimt å tenke staten som en modererende eller korrigerende kraft i et trossamfunn?

CT: For meg er det innlysende at en kristen kirke må være åpen for alle som vil tilhøre den. Det må jo følge av kirkens selvforståelse. Skal staten kunne sikre dette? Jeg tror ikke det er den mest effektive måten. Det er bedre å mobilisere innen kirken. En må overbevise kirkens egne medlemmer, heller enn å få noe tvunget igjennom utenfra. Når det er sagt, har mine reiser rundt om gjort meg mer fleksibel når det gjelder forskjellige politiske ordninger på livssynsfeltet. Det er viktig ikke å være for opphengt i en bestemt modell. De to helt avgjørende kriteriene er nøytralitet i faktisk politikk og maksimal samvittighetsfrihet for alle. Staten må ikke direkte eller indirekte redusere noens rett til religiøs praksis. Den må ikke stigmatisere eller sette noen utenfor på et slikt grunnlag.

Dersom økonomisk støtte fra staten er nødvendig for å få sikret at det er en kirke ved enden av den fjorden langt der ute, så ser jeg det som utelukkende positivt at staten er villig til å gi slik støtte! Det er jo ikke slik at dette hindrer andres, for eksempel ateisters eller muslimer, livssynsutfoldelse. Det krenker ikke deres rettigheter. Siden den historiske finansieringsformen på dette feltet har vært gjennom det offentlige, er det mulig å tenke slik. Men i USA, for eksempel, vil dette som kjent være en umulighet. Der må medlemmene finansiere hele virksomheten i trossamfunnet. Her er det altså nødvendig ikke å

være for fastlåst, gjøre den konkrete ordningen til "fetisj": En må bygge på den historien man har, og fortsette der.

SJS: Du har også foreslått at offentlig politikk i møte med ikke bare religiøse, men alle former for alvorlige overbevisninger blant borgerne, med fordel kan formes utfra triaden "frihet – likhet – brorskap". Det slår meg at det er særlig interessant å tenke gjennom det siste, brorskap. Hva slags offentlig politikk virkeliggjør brorskap (eller søskenskap) på tros- og livssynsfeltet?

CT: Jo mer utveksling i respekt mellom ulike livssyn, desto mer vil fristelsene til ekskludering forsvinne. Vi ser det i Québec. Der hvor det er mye kontakt mellom kristne og muslimer, hvor for eksempel barn av ulike religiøs tilhørighet går på samme skole, er det langt mindre frykt og uro rundt disse spørsmålene. Ofte ser de der ikke problemet, og

finner hele diskusjonen utrolig. Her er det langt fra polarisering og opprør, som for eksempel i forstedene til Paris. Men der hvor det er liten kontakt, ser vi ofte stor bekymring i møte med mennesker av annen tro: "De vil forandre oss!" Jeg har tidligere anbefalt at myndighetene legger opp til mer organisert kontakt – at skoler besøker hverandre, slik at kristne barn som til vanlig ikke møter så mange muslimske barn, får anledning til å bli litt mer kjent. Slike programmer og tiltak kan være viktige. Det var dette som imponerte meg i Norge, for der virker det som at denne innstillingen er gjennomgående. I hvert fall blant eliten.

### Noter

- 1 CT uttaler det på norsk, og utbryter at han liker dette begrepet.
- 2 Charles Taylor refererer nok her til Bente Sandvigs (HEF) tid som leder av Samarbeidsrådet for tros og livssynssamfunn (STL).

## EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Fredrik Protin (red.)

*Från ökenmässa til hårdrock halleluja.*

*Spesialgudstjänester i Borgå stift*

Fontana Media, Helsingfors, 2013

Borgå stift består av de menigheter i Den evangelisk-lutherske kirken i Finland, som har svenskspråklig majoritet. I dette stiftet har spesialgudstjenester, også kalt temagudstjenester eller alternative gudstjenester, fått stort gjennomslag. Dette dreier seg om gudstjenester som er annerledes enn den tradisjonelle høymessen. I boka *Från ökenmässa til hårdrock halleluja* forteller sju personer som har arbeidet med ulike spesialgudstjenester, om sine erfaringer og tanker. I tillegg til at boka gir oss del i tankene til dem som har vært drivkraften bak disse spesialgudstjenestene, introduserer boka også en diskusjon om hvilken plass spesialgudstjenestene skal ha i kirkens liv. Hva tilfører de gudstjenestelivet, og hvilke problemområder kan identifiseres? Sju forskere innen teologi og religionsvitenskap kommenterer spesialgudstjeneste ut fra sitt perspektiv.

De gudstjenestene som beskrives i boken, er svært ulike i sitt uttrykk, alt fra ørkenmessen med sin inspirasjon fra den egyptisk-koptiske kirke og sitt fokus på mystikk til metallgudstjeneste der det musikalske uttrykket er hentet fra hardrockmiljøet. Når det gjelder det teologiske utgangspunktet for de ulike gudstjenestene, så kommer ikke dette alltid så klart fram av det de ulike personene skriver, men det skinner likevel igjennom at det også på dette området kan være forholdsvis store forskjeller. Intensjonene med gudstjenestene varierer også. Ved noen av dem er det en viktig intensjon å kommunisere kristen tro på en lettfattelig og tidsriktig måte, mens andre fokuserer på å lede inn i mysteriene og de symbolske handlingene. Noen av gudstjeneste feires regelmessig, og

det er en tydelig intensjon å bygge opp et menighetsfellesskap rundt disse gudstjenestene. Andre av disse gudstjenestene er ment som noe som kan arrangeres av en menighet som en engangshendelse eller en gang i blant, for å friske opp gudstjenestefeiringen eller for å tiltrekke seg andre mennesker enn dem som vanligvis går til gudstjeneste. De ulike spesialgudstjenestene er altså ulike med henhold til hva det "spesielle" består i. Ved noen av dem handler det mest om form (metallmessen), eller det kan handle om hvem gudstjenesten er ment for (regnbuemesse for homofile og lesbiske), mens det ved andre dreier det seg om en kombinasjon av form, innhold og målgruppe.

Til tross for all sin ulikhet så har disse spesialgudstjenestene noe til felles. De har oppstått fordi man ikke føler at høymessen er tilstrekkelig for kirkens gudstjenesteliv. Den når ikke ut, og folk i dag føler seg ikke lengre hjemme i høymessens form. Jeg syns selv at noe av det mest interessante med å lese boka var hvilket bilde av den tradisjonelle høymessen, som trer fram mellom linjene. Det bildet jeg sitter igjen med er at høymessen i den evangelisk-lutherske kirken i Finland er preget av at prestens rolle er for dominerende; det er for få folk involvert i gudstjenestens planlegging og utføring; menigheten er for passive i gudstjenestefeiringen; liturgien innbyr i for liten grad til delaktighet; prekenene er for lite livsnære og relevante; det er for mye ord og for lite mulighet til bevegelse og handling; det er for lite fokus på å bygge opp fellesskap rundt gudstjenestefeiringen. Gjennom de sju presentasjonene av spesialgudstjenestene fremstår de tradisjonelle gudstjenestene som stive, formelle, upersonlige og lite kontekstuelle. I tillegg bommer de ordrike høymessene på dagens mennesker sitt religiøse behov for selv å gjøre seg erfaringer gjennom å delta i symbolhandling. Jeg har for lite kjennskap til Borgå

stift til å kunne si om dette bildet stemmer med virkeligheten, men alt dette kan gi oss mye å tenke på også i forhold til hvordan vi feirer høymessen vår også i Norge. Så kan vi jo undres over om ikke mange av disse anliggende som spesialgudstjenestene lett kunne vært med på å forme søndagens høymesse i stedet for at man oppretter den egen gudstjeneste som kanskje noen ganger beslaglegger ressurser som kunne vært brukt inn i høymessen. Gudstjenestereformen i Norge med sitt fokus på involvering, stedegenhet og fleksibilitet kan jo på mange måte sies å svare til en del av disse spesialgudstjenestene sine anliggender.

Samtidig er det vært å merke seg at spesialgudstjenestene ofte er ment for en spesiell gruppe med sine spesielle preferanser. Metallmessen er myntet på dem som har sine musikalske preferanser i hardrockmiljøet. Regnbuemessen er en gudstjeneste for homofile og lesbiske. En annen av gudstjenestene som beskrives, *Människa – kom fram!*, var i utgangspunktet ment som en ungdomsgudstjeneste. Biskop Bjørn Vikström reiser i siste kapittel i boka noen spørsmål som jeg syns det er vel verdt å reflektere over i forhold til gudstjenestelivet. Han skriver om at midt i samtidens fokus på det individuelle, så skal gudstjenestefejringen forvalte en bevegelse fra *jeg* til *vi*. Han er ikke villig til å gi opp intensjonen om en gudstjeneste for alle. I menigheten skal vi lære å elske dem som er annerledes enn oss. Spesialgudstjenestene kan i verste fall, ifølge Vikström, komme med et helt annet budskap: "Om vi bejaker og forsøker tilfredsställa individuella preferanser i fråga om musikstil, trosuttryck og livs-syn alt for mycket, riskerar vi omedvetet kommunicera en splittrad kyrka og en subjectiv kristen tro." (s 255) Samtidig så representerer jo også den tradisjonelle høymessen sin musikkstil og sitt kulturuttrykk, og dersom denne er blitt en gudstjeneste for de få (dem som foretrekker orgelmusikk og kaffe med kjeks etter høymessen), må det være lov å sette spørsmålstegn ved hvorvidt denne gudstjeneste evner å føre sammen ulike mennesker. Vikström skriver derfor at vi også må passe at ikke "kollektivet og dess traditioner växer til en koloss som inte får ifrågasättes" (s 254).

Boken i sin helhet hjelper oss til å reflektere over hva vi vil med gudstjenestene våre. Det kan kanskje sies å være en svakhet med boka at de ulike spesialgudstjenestene blir beskrevet av dem som selv har utviklet dem eller satt dem i gang. Det vil derfor være vanskelig for dem å ha et utenfra blick på disse gudstjenestene. Samtidig hjelper Vikström og de sju forskerne sine drøftende artikler oss til å se de mer overordna problemstillingene.

## SILJE SØREBØ

Aud Valborg Tønnessen

*Ingrid Bjerås.*

*Motstandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest*

Pax forlag, 2014

Aud Tønnessen har gjennom boka *Ingrid Bjerås. Motstandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest* skrevet om en viktig del av kirkas nære historie, som har relevans og aktualitet også i dagens kirkevirkelighet. Da Tønnessen arbeidet med en biografisk artikkel til kvinneprestjubileet i 2011, ble hun møtt med spørsmål om det kunne være noe særlig av interesse å skrive om Ingrid Bjerås. Som en av redaktørene for denne artikkelsamlingen kjenner jeg spørsmålet og holdningen igjen, og i en oppstartsfase kunne man sjøl bli usikker. Var det ikke noe spesielt med Ingrid Bjerås, ut over det at hun tilfeldigvis ble den første kvinnelige presten i Den norske kirke? Hva var det med henne som gjorde at hun ikke var en man hadde kunnskap om og var stolt av, selv i kretser hvor støtten til kvinners prestetjeneste har vært en symbolsak? Aud Tønnessen var imidlertid klar på at det var mye interessant å skrive om Ingrid Bjerås. Tønnessens arbeid, sammen med andres, var

viktige for det som fant sted gjennom kvinneprestjubileet: Nytt fokus og nye perspektiver på Ingrid Bjerås, og en gryende stolthet over henne. Selv fant Tønnessen historien så interessant at hun valgte å arbeide fram denne biografien. Om nedvurderingen av Ingrid Bjerås skriver Tønnessen i bokas etterord: "Selv ser jeg helt annerledes på dette (...) Foregangskvinnen Ingrid Bjerås har en helt uvanlig livshistorie: sterk, fargerik og spennende." (s 182).

Både i Danmark og i Sverige ble tre kvinner ordinert samtidig, da man åpnet for kvinnelige prester. I Norge var Ingrid Bjerås den ene som gikk foran. Generelt var det stor interesse for henne i samtida, og hennes selvbiografi solgte i stort antall da den kom. I kirkelige sammenhenger var Ingrid Bjerås i sin tid omstridt, men seinere kanskje mer bortgjemt. Hun har ikke hatt en selvsagt plass i kirkas historie. Hun gjorde ting på sin egen måte og passet på mange måter ikke inn i idealforestillingene om hvordan den første kvinnelige presten burde vært – verken motstandernes eller forkjempernes bilde. Over femti år etter er derfor Aud Tønnessens biografi om Ingrid Bjerås en viktig bok som helt tydelig skriver Ingrid Bjerås sin historie inn som en viktig del av kirkas historie og identitet.

Biografien om Ingrid Bjerås er levende skrevet og lett å lese. Tønnessen balanserer godt mellom det å fortelle en historie, leve seg inn i Ingrid Bjerås sitt liv, tanker og meninger på en måte som skaper interesse hos leseren, og samtidig ivareta faghistorikerens kildehenvisningskrav. Hun har en nøktern stil samtidig som hun gir historien liv. Hun har funnet nye og spennende kilder i arkivene, særlig når det gjelder krigstida. Tønnessen har i mye av det hun har skrevet, arbeidet med etterkrigstidens kirkelige strømninger og debatter, og setter Ingrid Bjerås sin livshistorie inn i sin samtid med stø og sikker hånd.

Som tittelen uttrykker, har boka to hovedfokus i Ingrid Bjerås liv: Motstandskampen under krigen og striden rundt hennes ordinasjon og prestedtjeneste. Begge disse periodene i Ingrid Bjerås liv har et fascinerende driv over seg og byr på spennende lesning. For den kirkelige leser er striden rundt ordinasjon og preste-

tjeneste kjente diskusjoner. Likevel gjør det inntrykk over femti år etter å se hvor tøffe frontene og argumentene var, og det store presset Ingrid Bjerås var utsatt for. Tønnessens tolkning, hvor hun ser Bjerås erfaringer fra motstandskampen under krigen som en nøkkel for å forstå hennes valg og mot i møte med denne striden, gir derfor mening. I motstandskampen under krigen framstår Bjerås med en sterk indre overbevisning som grunnleggende henger sammen med en opplevelse av Gud og Guds nærvær. Opplevelsene fører til et kall om å gjøre "det rette", med svært lite fokus på hvilke konsekvenser handlingene kunne føre til, og om de hadde noen hensikt ut over å gjøre "det rette". I en situasjon der man risikerte livet ved å gjøre motstand, handlet Ingrid Bjerås med en klar tro på det gode i mennesket. Hun trodde at selv en mann som Quisling måtte være mulig å påvirke gjennom argumenter og høflig, vennlig, men klar tilrettevisning. Der de fleste motstandsfolk deltok i organisert aktivitet, fulgte Ingrid Bjerås sitt eget indre kompass og handlet i stor grad på egenhånd. Personlig skulle jeg gjerne hatt en prat med hennes mann, Søren, om hva han tenkte om dette, særlig i perioden under krigen. Tønnessen gir oss så mye hun kan, ut fra kildene hun har hatt tilgjengelig, men det blir likevel stående noe igjen, noe uforklarlig ved personen Ingrid Bjerås.

Ingrid Bjerås framstår i biografien som på en gang overraskende vanlig, og samtidig svært uvanlig. Det er store kontraster mellom den største delen av livet hennes, med en god barndoms- og ungdomstid, mange år som husmor, med familie og praktisk arbeid i fokus, og de to periodene som framstår som høyst uvanlige, hennes motstandskamp under krigen og hennes ordinasjon og prestedtjeneste. Tønnessen beskriver hvordan Ingrid Bjerås manglende tilhørighet til lavkirkelige miljøer ga henne mulighet til å bringe likestillingsargumenter inn i den kirkelige debatten. Bjerås aksepterte ikke at kirka skulle være et avsondret argumentasjonsrom, men utfordret skillet mellom kirke og kvinnesak, teologi og allmenne likestillings- og rettferdighetsargumenter. At hun brakte likestillingsargumenter med inn i den kirkelige debatten, ble av mange sett på som uhørt og



gjorde det dermed legitimt å stille spørsmål ved Ingrid Bjerkås sine motiver for å ønske å bli prest. Ingrid Bjerkås selv var imidlertid klar på sitt kall og sin opplevelse av Guds nærvær, både i sine "uvanlige" opplevelser under krigen og i sin tillit til Guds omsorg i hverdagen. Men samtidig som hun brukte det mange så på som sekulære argumenter inn i kvinneprestdebatten, kunne hun for eksempel bruke et svært kirkelig og inderlig språk om relasjonen sin til folket på Senja: "I trosliv og tjeneste kjente jeg dette fellesskapet som et trygt, hellig samfunn." (Bjerkås 1966:108) I en folkekirkelig menighet nordpå og i en tid der fortapelsesforkynnelse og skillene det medfører, sto sterkt, er dette en uvanlig beskrivelse. Aud Tønnessen viser oss hvordan Ingrid Bjerkås evnet både å snakke det sekulære språket, og det inderlige, troende språket, og også slik utfordret grenser.

Ingrid Bjerkås var både en vanlig husmor og en reformator i vår kirke. Hun var modig og overbevist. Hennes tillit til Guds omsorg kan nesten framstå som naiv. Hun var åndelig, men aldri verdensfjern. Hennes opplevelse av Guds nærvær førte til samfunnsengasjement, til å gjøre det gode og det rette, uten frykt for konsekvensene. Hun hadde en tillitsfull og inderlig tro, men helt uten pietismens språk og logikk. Ingrid Bjerkås er på mange måter vanskelig å plassere, og karakteristikkene dekker ikke helt. Det forblir noe gåtefullt ved henne. Aud Tønnessen behandler også dette gåtefulle på en overbevisende måte. Hun klarer å levendegjøre et helt spesielt mennesket for oss lesere.

Historien om Ingrid Bjerkås har klare linjer framover og utfordrer oss fremdeles. I dagens kirke er kvinnelige prester (nesten) en selvfølge. Men mange kvinneprester har opplevd striden nært innpå livet, og det kom klart fram under kvinneprestjubileet at ikke alle sår er leget. Rektor Vidar Haanes gikk langt i å beklage

Menighetsfakultetets historiske rolle i denne striden. Den norske kirke brukte imidlertid i liten grad anledningen til å ta et oppgjør med den smerte denne striden har påført mange kvinner. Markeringen av femti år med kvinners prestejeneste ble generelt lavt prioritert av Den norske kirke, sammenliknet med hvordan Svenska kyrkan markerte sitt jubileum. Man lot med det en svært god mulighet gå fra seg til å reflektere over hvor viktig denne endringen var for hele kirkens identitet, og hvilken betydning den har for kirkas budskap og menneskesyn.

Det er flere måter Ingrid Bjerkås historie peker framover og er aktuell i dag. Likhets-trekkene når det gjelder lesbiske og homofiles situasjon i kirken i dag, er åpenbare. Og da handler det ikke om at historien om Ingrid Bjerkås bare er viktig for kvinnelige prester, eller at situasjonen for lesbiske og homofile bare angår dem. Det handler om en grunnleggende konflikt mellom en diskriminerende praksis og et kristent menneskesyn som fremholder likeverd. Historien utfordrer oss også til å fortsette å stille spørsmål om hva det betyr at vi står i tankemessige tradisjoner som bare nylig har åpnet for kvinners samfunnsmessige og religiøse likeverd. For eksempel har Den norske kirke hittil i svært liten grad åpnet for et mer kjønnsinkluderende språk i kirka, og motargumentene er ikke ulike argumentene Ingrid Bjerkås ble møtt med: Det er imot historien og tradisjonen. Likestilling og feminisme er noe kirken påtvinges utenfra.

Det er fremdeles en lang vei å gå, når vi bryter opp fra en religiøs tradisjon som i århundrer har prioritert menn.

## Referanser

Bjerkås, Ingrid (1966): Mitt kall. J.W. Cappelens forlag, Oslo  
Tønnessen, Aud Valborg (2014): Ingrid Bjerkås. Motstandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest. Pax forlag, Oslo

**HANNE BEATE STEENVÅG**

Avsender:  
Luthersk Kirketidende  
Sinselveien 25  
0572 OSLO



luther



## KIRKELIG ÅRSKALENDER 2015

149,-

Kirkelig årskalender er en klassiker! Her finner du en kombinert klassisk almanakk med bibeltekster knyttet til kirkeåret. Markeringen av helgen- og merkedager gir dagene innhold med søndagen som ukens sentrum. Her finner du også en oppdatert kontaktliste til kristne virksomheter. Fyll tiden med mening!

[www.lutherforlag.no](http://www.lutherforlag.no)

[www.vivo.no](http://www.vivo.no)

luther

## Magnus Malm KJENNETEGN

Å søke Guds nærvær i en kaotisk tid

399,-



Den svenske forfatteren og sjelesørgeren Magnus Malm skriver om kjennetegnene på Guds nærvær i vår hverdag.

Sammen med den nye boken kommer et armbånd. Det er ment som en praktisk hjelp til å daglig holde fast ved kjennetegnene krybben, korset og ringen.

Vårt Land skriver: *"For svensken er bønn intet mindre enn et mirakel, fordi han ikke kan tenke seg noe annet som kan forandre menneskers liv så dypt og knytte oss til kilder bortenfor alt vi ser."*

[www.lutherforlag.no](http://www.lutherforlag.no)

[www.bokogmedia.no](http://www.bokogmedia.no)