

Leder

Vi har tidligere i dette tidsskriftet tatt til ordet for nødvendigheten av et faglig arbeid med *menighetsutvikling* i en norsk sammenheng. Selv om mye av det som allerede foregår i menighetene, utvilsomt kan betegnes som utviklingsarbeid, trenger vi at dette feltet i større grad gjøres til gjenstand for faglig utforskning. Et slikt arbeid må etter vårt skjønn følge to hovedspor: På den ene side gjelder det å undersøke og vurdere foreliggende konsepter for menighetsutvikling og drøfte anvendeligheten i en norsk sammenheng. På den annen side gjelder det å arbeide med norsk kirkevirkelighet med henblikk på å utvikle bærekraftige opplegg for menighetsutvikling.

I dette nummeret holder vi oss primært i det første sporet. I sin artikkel «Kirke i en ny tid?» presenterer og drøfter Ove Conrad Hanssen utfordringer fra to bevegelser som særlig har gjort seg gjeldende i den engelsk-språklige verden, under betegnelsene «emerging church» og «fresh expressions of church». I min egen artikkel «Menighetsutvikling på amerikansk» presenterer jeg erfaringer fra organisert menighetsutvikling fra USA som kan være verdifulle også i en norsk sammenheng.

De to andre hovedartiklene omhandler aktuelle kirkelige spørsmål som også er relevante i et menighetsutviklingsperspektiv. Per Kristian Aschim drøfter i sin artikkel hvordan det kirkelige demokrati best skal forstås, i analogi med det politiske demokrati eller som et uttrykk for et folkebevegelsesdemokrati. I artikkelen «Tjener eller herre?» gir Erling Birkedal et viktig innspill til den kirkelige trosopplæring med utgangspunkt i en empirisk undersøkelse.

Under vignetten «Aktuelt» presenterer vi først et intervju med Peter Halldorf. Et hovedanliggende for ham er å formidle utfordringene fra ortodoks teologi til den vestlige teologien. Fra dette er det ikke vanskelig å finne forbindelseslinjer til Ola Tjørhoms skisse til en sakramentalt forankret «materialistisk spiritua-

litet». Til slutt gir Knut Alfvåg en profilert utfordring til den pågående liturgirevisjonen i Den norske kirke.

Helt til slutt presenterer vi et knippe bokmeldinger. De to første knytter direkte an til temaet menighetsutvikling: Det dreier seg om to bøker fra Naturlig menighetsutvikling. Dette er en internasjonal bevegelse med stort gjennomslag mange steder. Merkelig nok har bevegelsen i liten grad blitt gjort til gjenstand for kritisk analyse i en faglig kontekst. Å anmelde bøkene deres er i alle fall et lite bidrag i denne sammenheng.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Bare ett er nødvendig for den som er kalt
til å være en åndelig leder, nemlig den dype,
indre overgivelsen, den fulle og hele avhengigheten av Gud.
Et liv i selvhengivelse med et ansikt som er vendt
mot mennesker i kjærlighet og ømhet – «ikke holdt opp
med å rettlede hver eneste en av dere med tårer» –
er ikke et resultat av en heroisk asketisk anstrengelse.
Det skyldes at Gud i den grad har beslaglagt hjertet
at ikke noe annet enn troskapen mot Kristus betyr noe.

Peter Halldorf: *Åndens folk – en disippel vandring gjennom apostlenes gjerninger* s. 327
Luther forlag, 2006.

Kirke i en ny tid?

Utfordringer fra «emerging churches» og «fresh expressions of church»



AV OVE CONRAD HANSSEN

ove.conrad.hanssen@mhs.no

Innledning

Det går en bevegelse gjennom hele den vestlige verden som gjerne beskrives med samlebetegnelsen *emerging church*. Den begynte kanskje i USA men vokser seg sterk også i England og gjør seg gjeldende i andre europeiske og vestlig orienterte land.

Hva dreier det seg her om?

Det dreier seg om en voksende gruppe mennesker, ikke bare helt unge, men i alle aldre, som ser med stor bekymring på det voksende gap mellom de tradisjonelle kirker og kulturen og samfunnet rundt oss. Mange føler seg hjemløse i de etablerte kirkesamfunnene og har mistet troen på at disse, med sin nåværende framtredden, har noen mulighet til å nå menneskene i vår samtid. Når mange av disse finner å ville forlate de etablerte kirkene vil de si at de gjør det for *evangeliets skyld*. De gjør det for å skape nye muligheter for å leve ut en *misjonalt livsstil*, for å bygge nye typer av menigheter som kan nå ut til menneskene der disse er, i ulike subkulturer i samfunnet rundt oss. Den australske teologen Michael Frost har preget begrepet *Exiles*¹ for å beskrive noe av denne utviklingen. På den ene side henspeiler det på den kristne som utlending og fremmed i verden slik som dette f.eks. beskrives i 1 Peters brev, men det beskriver også den stadig voksende gruppe unge kristne i de tradisjonelle vestlige kirker som føler seg som fremmede i sine menighets-sammenhenger.

I boken *Emerging Churches. Creating christian communities in postmoderen cultures*, har Eddie Gibbs og Ryan Bolger² latt 50 unge kristne ledere, på begge sider av Atlanterhavet, få komme til orde for å beskrive hvordan de har søkt å utvikle nye former for menighets- og gudstjenstliv for å nå ut til slike som ikke tiltrekkes av tradisjonelle menigheter. I mange tilfeller har dette vært søkt gjort innenfor tradisjonelle kirkesamfunn, men ofte har slike nye initiativ vært møtt med så mye skepsis at de har følt seg presset ut.

I europeisk sammenheng er det imidlertid spennende å se hvordan flere etablerte kirkesamfunn i Storbritannia³, ikke minst anglikanere og metodister, nå skaper rom for et mangfold av nye typer av framvoksende menigheter, gjerne kalt *fresh expressions of church*⁴.

I anglikansk sammenheng sees dette nå som en helt naturlig følge av erkebiskop Rowan Williams understrekning av behovet for *a mixed economy of churches*. Menneskene rundt oss kan i vår tid bare nås av et mye større mangfold av menigheter, hvor tradisjonelle soknemenigheter og ulike typer av nye menigheter arbeider side om side.

Mye tyder på at dette er en problemstilling med raskt voksende aktualitet også i norsk sammenheng. Noen av de nyplantede menighetene i rammen av NMS menighetsplantingsnettverk, og innen Normisjonens forsamlingsnettverk, har klare likhetstrekk med den

utvikling vi ser i England og i andre europeiske land. Dette er en problemstilling vi kommer tilbake til i slutten av artikkelen. Samtidig er det viktig å ta på alvor den store utfordring denne utviklingen representerer for etablerte menigheter. For det er først når disse tar den endrede kultur- og samfunnssituasjon på alvor og bli mer misjonale, eller *mission-shaped*,⁵ at kirken virkelig kan komme på offensiven igjen.

Den kritiske analyse av det bestående fokuserer særlig på tre områder

- Kulturkløften – mangel på kommunikasjon mellom de etablerte kirker og, særlig ungdomsgenerasjonene i, den framvoksende (postmoderne) kultur
- Et oppgjør med visse typer tradisjonell konservativ teologi, dette er særlig tilfelle i amerikansk og mindre i britisk sammenheng, og et forsøk på å lese NT med friske øyne
- Holdningsendringer i kristnes forhold til verden (det sekulære) og til menneskene rundt oss

Et kulturelt paradigmeskifte

Bakgrunnen for den kritiske holdningen til mye av det som finnes i *the inherited churches*, de tradisjonelle nedarvede kirkesamfunn, sees av mange i et kulturhistorisk perspektiv. Ikke minst har han som sees som noe av ideologen bak deler av denne bevegelsen, Brian McLaren, lagt stor vekt på dette.

I USA er begrepet *emergentys*, jf www.emergentys.com, eller *emergent*, nærmest blitt et slags varemerke for en gruppe forfattere som søker å tenke nytt på mange områder. Ulike tendenser synes å være typiske i denne «bevegelsen»: det dreier seg om å utvikle nye typer av menighetsarbeide, og til dels en ny teologi, for å nå ungdomsgenerasjonene i den postmoderne kulturen og om å søke å myke opp noen av de tradisjonelle blokkdannelser i amerikansk kirkeliv. Blant bøkene til McLaren nevner vi, *Reinventing your Church*, Grand Rapids: Zondervan 1998; *The Church on the other side*, Grand Rapids: Zondervan 1998; *Finding faith*, Grand Rapids: Zondervan 2000; *A New Kind of Christian*, San Francisco: Jossey-Bass 2001; *The Story we find ourselves in*, San Francisco: Jossey-Bass 2003; *A generous orthodoxy*, Grand Rapids: Zondervan 2004; *The last Word and the Word after that*, San Francisco: Jossey-Bass 2005 og *The secret Message of Jesus*, Nashville: W Publishing 2006.

Ved siden av McLaren kan en også nevne Dan Kimball, *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*,

Grand Rapids: Zondervan 2003 og *Emerging Worship. Creating worship gatherings for new generations*, Grand Rapids: Zondervan 2004 og Doug Pagitt, *Church re-imagined*, Grand Rapids: Zondervan 2003 og *Preaching re-imagined*, Grand Rapids: Zondervan 2005.

I de fleste sammenhenger brukes begrepene *emerging* og *emergent* synonymt, men flere som befinner seg innenfor den bredere strøm av *emerging churches* tar nå avstand fra det som oppleves som en teologisk radikalisering i de deler av bevegelsen som særlig er knyttet til McLaren og Pagitt og til den såkalte *emergentvillage*, www.emergentvillage.com.

Under et besøk her i distriktet, med et foredrag i Sandnes 20 mai 2006, skisserte McLaren en rekke av de kulturelle paradigmeskifter som er skjedd opp gjennom historien, og framsatte den påstand at den kristne kirke har hatt en tendens til å henge etter i foreldede kulturelle paradigmer. Ikke minst gjelder dette det siste paradigmeskifte fra det moderne til det postmoderne samfunn som er skjedd de siste 15–20 år.⁶

Hva dreier det seg her om?

I historisk perspektiv tales det gjerne om at den moderne tid begynner på 1600 tallet, mens modernitetens kultur særlig slår igjennom fra 1750 tallet.⁷ For enkelthetens skyld taler noen om de 200 år, fra Bastillens fall (den franske revolusjon) i 1789 til Berlinmurens fall i 1989 som modernitetens tid.⁸ Selv om den moderne tid, fram til slutten av 1900 tallet, har vært preget av mange ulike, og til dels motstridende impulser og trender, kan en allikevel tale om en modernitetens kode som har preget mye av den kulturelle og samfunnsmessige utvikling i denne tiden. Den norske kultursosiologen Dag Østerberg beskriver denne med tre stikkord⁹, troen på:

- det frie individ
- fornuften
- framskrittet

Den moderne kultur, eller opplysningstidens kultur, er altså preget av troen på fornuftens muligheter til å løse de store spørsmål i tiden, troen på logisk og rasjonell argumentasjon og i det hele troen på at historien og virkeligheten henger sammen på en måte som kan analyseres og forstås.

I de siste årtier er det, imidlertid, klare tegn til at alle elementer i denne modernitetens kode er sterkt anfeltet, og det synes å ha skjedd et

kulturelt paradigmeskifte som har resultert i en mye mer mangfoldig kultursituasjon. Vi har fått en situasjon hvor ulike kulturelle tradisjoner og formuttrykk eksisterer side om side. En ateistisk livstolkning, som ofte ble ansett som en naturlig følge av fornuftens sterke stilling under modernitetens dominans, er således også blitt avløst av en mer åpen og søkende livsholdning.

The crisis of modernity, you see, was a failure of the head to address the questions of the heart. Modernity could not adequately deal with one basic question: «Tell me who I am?»¹⁰

Således synes mennesker som lever i den post-moderne kulturen å være mye mer åpne for det intuitive og følelsesorienterte, derunder også ulike former for spiritualitet og religion, og de har mistet troen på at fornuft og logikk kan gi svar på de dype spørsmål i livet.

Brian McLarens påstand og kritikk av mye av den etablerte kristendom er at denne, også nå, henger igjen i et foreldet paradigme, nemlig opplysningstidens kulturelle forutsetninger. Og derfor makter de tradisjonelle kirker i dag ikke å kommunisere med og nå ut til menneskene i samtidens kultur.

En av hans favorittillustrasjoner er bildet av en bro et sted i Latin Amerika. Etter en stor flom har elva som denne broen opprinnelig ledet veien over blitt liggende på et jorde for seg selv, mens elva har funnet et helt annet leie. Denne broen som før flommen var et meget brukbart og nyttig kommunikasjons middel er nå blitt helt uaktuell og uten mening.

Det må altså bygges nye broer over elva for å gjenopprette kommunikasjonen, og det er en slik oppgave mange av de som er engasjert i *emerging churches* eller *fresh expressions of churches* forsøker å gå inn i.

Vi kan naturligvis drøfte om denne kulturanalysen er holdbar. Selv har jeg mye til overs for den engelske biskopen John Finneys analyse:

Today's culture is like a quaint bird. The left wing is still modernist – clear-cut, rational and suspicious of emotion. But the right wing is post-modernist and seeks to embrace the whole of human existence, not just the intellectual. The trouble is that this right wing believes in anything, but as soon as it does so, the scepticism inherent in the left wing immediately questions its validity.¹¹

Det vi må gi *emerging church* bevegelsen rett i er at de etablerte kirkene i Europa, og i økende grad også i USA, er inne i en kommunikasjonskrise i forhold til store grupper av befolkningen rundt oss. Jf dette sitatet som skal stamme fra John Cleese:

I found myself more and more interested in spirituality and religion,
but I never thought of going near a church.

Også blant slike som synes å være søkende og på leting etter noe åndelig synes de kristne kirker og forsamlinger å være et av de siste steder disse vil søke.

Her er igjen et utsagn fra amerikansk virkelighet som kanskje også treffer norsk:

Western Christianity went to sleep in a modern world governed by the gods of reason and observation. It is awakening to a post-modern world open to revelation and hungry for experience. Indeed, one of the last places post-moderns expect to be 'spiritual' is the church. In the midst of spiritual 'heating up' in the post-modern culture, the church is stuck in the modern freezer.¹²

Gudstjenestestatistikkene for Norge bekrefter mye av dette. Det gjennomsnittlige ukentlige gudstjenestebesøk på landsbasis ligger for DnK på 2,2%. Om en spør etter et månedlig besøk kommer en vel opp i 5%. Og for en samlet kristenhet i Norge kanskje 10%. Dette sier ikke på langt nær alt om den norske befolknings forhold til den kristne tro, men det sier noe om at tradisjonelle kristne gudstjenester oppleves som lite tiltrekkende av ca 90% av befolkningen.

Tiden er for lengst moden for at ledere i ulike kirkesamfunn i Norge burde slå krisealarm.

Analysen av tradisjonell teologi

Også på dette området er det særlig Brian McLaren som i en rekke bøker har formulert analyse og kritikk. For meg som europeer er det noe underlig å lese deler av denne. Men det er viktig å være klar over at det i amerikansk kirkeliv finnes atskillig mer av det vi må kunne kalle svært fundamentalistiske retninger, hvor den teologiske refleksjon ikke alltid er veldig utviklet. Hans kritikk retter seg da ofte også mot en konservativ kristen forkynnelse, ikke

minst slik denne framtrer i mange kristne TV-programmer, som:

- Framtrer med svært bombastiske og fastlåste svar på de fleste læremessige og etiske spørsmål
- Representerer en sterk lovishet i forhold til ulike livsstils spørsmål
- På en lettvint måte deler ut merkelapper og plasser ulike kristne i enkle og avlukkede båser
- Framtrer med aggressive og hatefulle holdninger og kampanjer mot mennesker som klart lever i strid med en kristen livsstil
- Gjør en bokstavlig forståelse av skapelsesberetningen i et syv dagers skjema til et teologisk testspørsmål og således skaper store problemer for mange unge kristne når det gjelder forholdet mellom tro og vitenskap
- Representerer en avisning av et sosiale-tisk perspektiv i forlengelsen av Jesu forkynnelse som kunne gi grunnlag for en mer kritisk holdning til en rendyrket kapitalistisk samfunnsordning, og også danne grunnlaget for et etisk perspektiv på USA's utenrikspolitikk.

Grunnen til at så mange konservative kristne i USA støtter opp om den mest konservative republikanske politikken synes ofte å være det syn at Jesu etiske undervisning bare har å gjøre med det private og personlige, og ikke kan gjøres gjeldende i et samfunnsmessig perspektiv. Dette er et punkt hvor McLarens kritikk er helt ut forståelig for en europeer. Her er, slik mange ser det, også noe av bakgrunnen for at så mange i den hvite, kristne middelklasse synes å ha et så begrenset engasjement for de fattige og utslåtte i storbygetoene.

Lett forståelig er også McLarens kritikk av helt fastlåste, dogmatiske meninger på områder som for eksempel:

- Hva fortapelsen egentlig vil bestå i?¹³
- Spørsmålet om det er mulig å tenke seg frelse utenfor kirken, altså ikke uavhengig av Kristus, men uten å være medlem av et kristent kirkesamfunn?

Han ønsker seg en kirke hvor en i et hvert fall må kunne samtale om slike og andre viktige teologiske spørsmål uten med en gang å bli forkjetret.

Jeg deler det syn at vi på mange områder av den kristne tro står overfor et mysterium, og at vi må våge noe av undringen og ikke bare møte søkende mennesker med enkle, dogmatiske standardvar. På den annen side kan jeg også forstå en del av kritikken av det som vel er hans teologiske hovedverk, *A Generous Orthodoxy* (2004).

Selve tittelen er flott: også den som vil stå for en ortodoks og klassisk teologi bør kunne ha en generøs holdning og være villig til å forsøke å forstå og samtale med mennesker som har en annen teologisk, eller livssynsmessig, bakgrunn.

Men hovedinntrykket er her at han vegrer seg mot i det hele tatt å gi klare svar på en hel rekke viktige teologiske og etiske hovedspørsmål. Det blir veldig mye «på den ene side» og «på den andre side». Flere steder i hans bøker oppfordres leserne til å studere Bibelen med nye og friske øyne, ubundet av tradisjonelle tolkninger. Dette er en oppfordring mange kan slutte seg til. Men det blir ikke helt klart hos McLaren om det til syvende og sist er Bibelen som skal være vår autoritet.

Han er derfor også blitt sterkt kritisert, blant andre, av den kanadiske nytestamentler Don Carson^{xiv}, som slett ikke er noen enkel fundamentalist, for å la seg prege for mye av en post-modernistisk, relativiserende, virkelighetsforståelse. Ja, dette skjer, ifølge Carson, i så stor utstrekning at han står i fare for gå på kompromiss med det nytestamentlige sannhetsbegrep. For ifølge NT er det noe som er sant og noe som er løgn.

Jeg må selv gi Carson rett i mye av denne kritikken, med det forbehold at McLaren i denne boken innbyr til en samtale mer enn han selv søker å formulere svar, jf avslutningskapitlet *Why I am unfinished* (289–297).

Men måten han skriver på, både i denne boken og i andre, kan lett gi det inntrykk at sannheten er noe relativt, og at kristne egentlig ikke har klare svar på noe som helst.

I samtalen etter hans foredrag 20 mai 2006 stilte jeg følgende spørsmål:

Er det ikke en fare for at vi som kristne, der som vi lar oss prege for mye av det postmoderne paradigme, igjen lett blir akterutseilt når det skjer et nytt kulturelt paradigmeskifte?

Og er det ikke slik at vi som kristne alltid må forholde oss på en todelt måte til kulturen rundt oss?

- Vi må forsøke å leve oss inn i denne for å forstå den og for å kunne kommunisere med mennesker som er preget av den (dette gir seg av inkarnasjonsteologien).
- Men vi må alltid også ha et kritisk forhold til enhver kultur og avsløre de områder hvor denne fundamentalt bryter med et kristent verdigrunnlag og en kristen virkelighetsforståelse (dette gir seg av kors-teologien).

McLaren svarte klart bekreftende og samtykkende på at vi må ha dette dobbelte forhold til samtidskulturen. Her vil hans kritikere, kanskje med rette, si at denne kritiske holdning til en postmoderne virkelighetsforståelse i svært liten utstrekning kommer til orde i hans bøker.

Om å bygge broer til samtidens kultur

Dersom paradigmeskiftet fra det moderne til det postmoderne kan liknes med en flom som har revet ned de gamle kommunikasjonsveiene mellom kirken og kulturen i samfunnet rundt oss, så skjer noen av de viktigste forsøkene på å bygge nye broer gjennom det å utvikle helt nye typer gudstjeneste- og menighetsfellesskap.

Gudstjeneste-, møte- og forkynnelsesformer som søker å komme mennesker i møte der de er – uten å forutsette at disse i utgangspunktet er fortrolige med kirkelige liturgiske tradisjoner, klassiske musikkformer eller tradisjonell kristen terminologi.

Interessante eksempler på dette presenteres nå fra britisk sammenheng gjennom en serie av DVD, foreløpig 2, med en rekke ulike *fresh expressions*.¹⁵ Her ser vi konkrete eksempler på menighetsliknende samværsformer knyttet til:

- Arbeidsplasser
- Skoler eller studiesteder

- Helsesportsentra – alfakurs i det lokale «Friskis og svettis»
- Fritidsaktiviteter – surfefamiljører med kirke i strandkanten, eller en kirke for «skaters», rullebrettbrukere

Typisk er ellers at mange sikter på ulike subkulturer blant:

- Studenter
- Unge vokse generelt, ved sene samlinger på fredags- og lørdagskvelder
- Godt voksne og middelaldrende mennesker som var sluttet å gå til tradisjonelle gudstjenester, eller som aldri har deltatt i slike, men som trives med mer uformelle samværsformer
- Mennesker som tilhører *goth* kulturen og andre særpregede ungdomskulturer, som *rap* og *hip – hop*.

Noen av disse menighetene samles i tilknytning til eksisterende kirkebygg eller menighetslokaler, andre velger bevisst mer nøytrale lokaliteter som bydelshus, klubblokaler, kaféer og skoler. Noen er, i oppstartsfasen, støttet av eksisterende, mer tradisjonelle, menigheter, andre av sentralkirkelige organer som prostier eller bispedømmer, mens noen også finansieres av enkeltpersoner med sterke visjoner for det de gjør. Det interessante er at *fresh expressions* i britisk sammenheng ikke bare er et byfenomen, men at det også lykkes å danne slike menigheter i ulike landlige områder og ganske små landsbyer.¹⁶ De fleste av disse menighetene preges av en avslappet og uformell gudstjenesteatmosfære og bruk av enklere musikk og sangformer, men en del er også klart liturgiske og sakramentalt orienterte og kombinerer gamle liturgiske ledd med moderne billedteknologi. Ettersom den sosiale side ved samværet i disse nye menighetene spiller en viktig rolle brukes det ofte god tid til måltidsfellesskap.

Som en del av denne prosessen med å utvikle nye typer av menigheter er det også vokst fram en interessant og viktig debatt som vil kunne ha stor aktualitet også her i Norge. Blant annet har en stilt spørsmålet: *How can we know that what is emerging is church?*¹⁷ Hvordan kan vi vite at disse ulike forsamlinger som her vokser fram virkelig kan kalles menigheter.

Finnes det en *genetisk kode* for hva som kan kalles en menighet? Noen grunnleggende kriterier som må oppfylles for at vi kan si at noe er en menighet? Et betydelig bidrag til denne debatten i England foreligger nå også i Ian Mobsbys studie av fire *emerging churches/fresh expressions* i rammen av anglikansk/episkopal tradisjon, en i USA og tre i England, *Emerging & Fresh Expressions of Church: How are they authentically church and anglican* (2007)¹⁸.

I denne debatten kommer ekklesiologien i sentrum på en, til dels, ny og frisk måte og mange av disse menighetene ser seg selv som et uttrykk for det reformatoriske *ecclesia semper reformanda*, nemlig en *kontekstuell ekklesiologi*. Således framføres det også en kritikk av en for statisk kirkeforståelse i de protestantiske kirker. Både i lutherske og andre reformatoriske bekjennelsesskrifter defineres kirken primært som Guds folk som kommer sammen om ord og sakrament. Ut fra en dypere refleksjon omkring det *apostoliske* ved kirken hevder en nå at dette er for snevert. Ut fra NT er *sendelsesaspektet* en veldig viktig side ved dette at kirken er apostolisk. Det må derfor være et viktig kjennetegn ved en kristen menighet at den hele tiden søker å nå ut over sine egne grenser i evangelisering og misjon.¹⁹ Således kan en tale om en *missional DNA* som et kjennetegn ved mange fresh expressions.²⁰

Men dersom dette er et viktig kjennetegn, også ved nytestamentlig ekklesiologi, er det ikke bare nye typer av menigheter som bør være i søkelyset. Kanskje bør en nå rette kritiske spørsmål til etablerte menigheter? Selv om en menighet holder til i et kirkehus med tårn og kors, og har en ordinert prest som leder gudstjenester etter tradisjonsrike liturgier; er det så sikkert at dette er en menighet i bibelsk og apostolisk forstand - dersom den ikke også er preget av et klart engasjement for evangelisering og misjon?

I engelsk sammenheng tales det nå gjerne om tre bevegelser som må være tilstede i en kristen menighet. *Bevegelsen oppad* i tilbedelse og lovprisning av Gud, *bevegelsen innad* i fellesskap og åndelig vekst og *bevegelsen utad* i evangelisering og misjon. Alle disse bevegelsene kan naturligvis utformes på ulike måter, men

de må ha korset som sitt sentrale orienteringspunkt og dåp og nattverd må finnes med som viktige kjennetegn.

Holdninger til verden og det sekulære

Men for mange innenfor denne bevegelsen, i bred forstand, dreier det seg ikke bare om å skape nye menighetsformer som et isolert prosjekt. Det dreier seg om en ny bevissthet om denne verden som Guds skaperverk, og om konsekvensene av Jesu Kristi inkarnasjon. Det dreier seg om å skape rom og fellesskapsformer som alle slags mennesker kan lukkes inn i. Ja, noen vil si at det dreier seg om å bryte ned et falskt skille mellom det hellige og det sekulære, og å utvikle en spiritualitet som kan omfatte hele livet, også den delen som leves i hverdagen utenfor det kristne fellesskap.²¹

Derfor dreier det seg ofte om å benytte ulike typer populær musikk, litteratur og film i gudstjenestene for å skape broer til menneskers liv utenfor gudstjenestene. Noe av problemet med de tradisjonelle, liturgiske gudstjenester er at de representerer en elitekultur som ikke har noen tilknytning til de fleste menneskers hverdagsvirkelighet, vil flere av disse si. Mens det er typisk for mye av den moderne tidsalder at kristne mennesker lever i to ulike, og ofte atskilte, verdener, det hellige representert ved gudstjenester og andre kristne samlinger, og det profane eller sekulære, representert ved arbeid og fritid, er dette skille ukjent og uaktuelt for mennesker i det postmoderne paradigme. Her oppleves livet og tilværelsen som en helhet og målet må være at Gud må kunne ha med alt dette å gjøre.

Derfor er det interessant å se hvilket engasjement på det sosiale plan; for rettferdighet i verden og for klima og miljøbevaring som også utgår fra mange av disse sammenhengene.²²

Men la oss forsøke å illustrere noe av forskjellen mellom disse tenkemåtene ved de nå kjente 4 b på engelsk: bless – belong – believe – behave.

I en tradisjonell norsk kristen sammenheng, i kirke eller på bedehus, har vi ofte, særlig tidlige, sett følgende prosess:

En person begynner å oppføre seg som en kristen bør (behave), hun begynner å gå i kirke

og/eller bedehus og gir etter hvert uttrykk for at hun tror på Gud og Jesus (believe). Som en følge av dette lukkes hun inn i fellesskapet og regnes som en av oss (belong). Prosessen går altså: behave – believe – belong.

Det er et ideal i *emerging churches* at denne prosessen skal kunne være helt annerledes.

Den begynner med en *misjonar livsstil* hos en kristen, dvs.: en kristen søker å være vennlig mot og velsigne mennesker han møter (bless). En misjonar livsstil består i det å vise *grace, love, hospitality* (and) *generosity* overfor mennesker rundt oss sier Michael Frost²³. Gjennom dette kan det bygges vennskap som gjør det naturlig å invitere med i et fellesskap hvor vedkommende kan føle seg hjemme og utvikle en tilhørighet (belong). Utfra denne tilhørigheten vil mange komme inn i en prosess som leder til tro (believe), og når de er kommet til tro kan vi snakke om hvordan det er naturlig for en kristen å leve (behave).

Fra noen sammenhenger kommer det en kritikk av den tanke at noen skal kunne ha en tilhørighet til en kristen menighet uten tro og dåp. Men her blander en sammen tilhørighet i sosial og ekklesiologisk forstand. Det begynner med en sosial tilhørighet som etter hvert også kan utvikles videre til tilhørighet i teologisk forstand. Her hører naturligvis tro og dåp med.

Utfordringer for norsk teologi og kirkevirkelighet

Når det gjelder det teologiske område kan en kanskje, i et noe forenklet perspektiv, si at det i det moderne paradigmes tidsalder var fornuften som skulle avgjøre hva som var sant. «Dette strider klart mot min fornuft, og jeg kan derfor ikke akseptere det som sant», ville en typisk rasjonalist ofte kunne si om mange beretninger i Bibelen.

Under det postmoderne paradigme er det mer det intuitive og emosjonelle som lett kommer til å fungere som sannhetskriterium, eller bedre: *relevanskriterium*. «Jeg føler at dette ikke stemmer, og jeg kan derfor ikke akseptere det som aktuelt for meg», vil en typisk postmoderne person kunne si om mange av Bibelens etiske retningslinjer.

I det ene tilfelle er det fornuften, i det andre følelser og stemninger, som settes over Skriften. Faren ved noe av den teologi som kommer ut av kretser som, særlig i amerikansk sammenheng, forbindes med *emerging churches* synes, som tidligere nevnt, å være at den i for liten utstrekning makter en grenseoppgang i forhold til en postmoderne virkelighetsoppfatning og den relativiserende tankegang som ofte gir seg av en slik. Således representerer deler av denne bevegelsen en bredere filosofisk strømning som inspirerer til å *dekonstruere* tradisjonell kristendom og tradisjonell teologi for så å *rekonstruere en teologi* som, etter deres mening, kan stå i en mer reell dialog med den etterkristne vestlige kultur. Dialogen og samtalen blir slik viktigere enn proklamasjonen. Begreper som *generous, conversation, narrative, authentic* og *missional* er således honnørord i mye av litteraturen til *emerging churches*. Naturligvis er dette begreper som bør være honnørord i enhver kristen teologisk sammenheng, men det rammeverk de settes inn kan gi disse en noe ulik valør.

Fra et kulturhistorisk perspektiv kan en spørre om den vestlige, og eventuelt norske kultur, er så mye preget av postmoderne strømninger av *den intellektuelle støpning* som forutsettes, for eksempel hos McLaren. Snarere kan det synes å dreie seg om en blanding av *førmoderne, moderne og post-moderne* holdninger og tankeganger. Ut fra mine kontakter med studenter i flere europeiske land har jeg inntrykk av at det nettopp er slik det forholder seg. Mange er framdeles preget av opplysningstidens og modernitetens tro på fornuften, samtidig som de også har en større åpenhet for det intuitive, følelsesorientert og kanskje religiøse.

En kan også spørre om denne teologiske tenkning har noe å stille opp mot den nye aggressive ateisme som nå igjen gjør seg gjeldende, jf Richard Dawkins²⁴ som klart angriper kristendommen på et rent rasjonalistisk grunnlag. Mye kan tyde på at dette er en trend som kommer til å forsterkes i tiden framover.

Når dette er sagt vil jeg imidlertid legge til at tradisjonelt kirkeliv og tradisjonell teologi, i et hvert fall i norsk sammenheng, vel enda ikke virkelig har tatt på alvor de utfordringer som de

postmoderne strømninger representerer og det kulturelle gap som er oppstått mellom kirken og samtiden²⁵.

Ettersom Brian McLarens bøker også leses av mange i norsk sammenheng, men også fordi mange norske kristne, uavhengig av dette, lett fanges inn av en postmoderne «stemning», ligger her en klar utfordring til vår teologiske refleksjon. En utfordring som ikke bare dreier seg om å avgrense seg overfor de postmoderne strømninger i kulturen, men også om det å knytte an til de positive anliggender *emerging church* bevegelsen representerer og til de åpninger for dialog om spiritualitet og tro som gir seg i mye av denne postmoderne kulturen. Jf til dette den engelske boken *Evangelism in a Spiritual Age. Communicating faith in a changing culture* (2005)²⁶ som nettopp utfordrer engelske menigheter på dette området.

Men *emerging church* bevegelsen og deler av den postmoderne kultur utfordrer også deler av europeisk, akademisk, teologi, og deler av kirken, som synes å ha mistet troen på det overnaturlige og sansen for erfarings- og opplevelsesdimensjonen ved den kristne tro, jf følgende tankevekkende utsagn av den anglikanske biskop Graham Cray²⁷:

Postmodern people are more likely to come to faith through experience which leads to understanding of doctrine than through prior intellectual assent. But one of the tragedies of today is that some elements of the Church are now so firmly secularised in their disbelief in the supernatural that they have nothing to say to a culture which increasingly takes spirituality and the supernatural for granted.

I en tid hvor mye kontekstuell teologi forutsetter at også sentrale deler av innholdet i kirkens tro og klassiske bekjennelse må tilpasses etter konteksten, deler jeg det syn at det ikke er innholdet i kirkens tro eller den klassiske kristne bekjennelse som trengs å endres. Utfordringen går på formidlingen av dette i kontekstuelle og kulturelt relevante former.

Jf den amerikanske teologen Robert E. Webber:

Because culture is in a new paradigm, the old wineskins are collapsing. It is not the faith that needs to be changed but the paradigm or the wineskin in which Christianity is communicated,²⁸

Slik jeg ser det er det særlig to årsaker, sikkert blant flere andre, til den sterke tilbakegang

for de tradisjonelle kirkene i den vestlige verden:

- En for sterk tradisjonalisme i gudstjeneste-, forkynnelses- og samværsformer som har hindret kommunikasjonen med de generasjoner som er vokst opp i siste halvdel av forrige århundre. Motviljen mot endring er framdeles sterk i mange sammenhenger.
- En utvikling innen deler av folkekirketeologien som har avstreift misjonsdimensjonen og nedtonet uroen og alvoret i spørsmålet om menneskers evige frelse.

Vi nevner avslutningsvis noen områder hvor norsk kirkevirkelighet i høy grad utfordres av *emerging church* bevegelsen:

- Det er et stort behov, særlig i byer og områder med sterk befolkningsvekst, for at det ikke bare tillates, men også tilskyndes til planting av nye menigheter. Her har en, særlig innenfor DnK vært altfor restriktiv, og lite villig til å tenke nytt. Anglikanernes strategi med *a mixed economy of churches* vil også passe utmerket på mange steder i Norge. De geografiske soknemenighetene vil framdeles være viktige, og i overskuelig framtid vel representere tyngdepunktet i menighetsarbeidet de fleste steder. Men disse trenger i høy grad å suppleres av stedegne utradisjonelle menighetsdannelser som kan sikte på å nå de deler av befolkningen som de tradisjonelle menighetene ikke makter å samle. Her bør konkurransementalitet og formalisme legges tilside og erstattes av en ny iver etter å nå ut til mennesker som enda ikke har del i et regelmessig gudstjenestefellesskap. Mange steder har frikirkelige menigheter og misjonsorganisasjonene vist en mye større kreativitet enn folkekirken, og utviklingen bærer allerede nå med seg tendenser til at mange flere unge samles til gudstjenester og møter i andre sammenhenger enn i tradisjonelle høgmesse. Alt tyder på at denne tendensen bare vil forsterkes i de kommende år.
- Men framveksten av nye menighetstyper handler naturligvis ikke bare om prak-

tiske og strategiske spørsmål. Som nevnt tidligere har denne utviklingen i engelsk sammenheng utløst en ny og meget interessant diskusjon omkring *ekkesiologien*. En diskusjon som også har rettet et kritisk søkelys på tradisjonelle menigheters måte å fungere på. Det er å håpe at dette vil kunne bli tilfelle også i norsk sammenheng. I en tid med så store samfunnsmessige og kulturelle endringer er det ikke tilstrekkelig å bare gjenta bekjennelsesformuleringer fra 1500 tallet. Disse er i høy grad utformet i rammen av det som gjerne kalles en *attractional* menighetsmodell. En type menighet som, i kraft av historisk tradisjon og en enhetlig kulturell ramme, er et naturlig midtpunkt og samlingssted for mennesker innen et gitt geografisk område. I vår tid må en tradisjonell luthersk ekklesiologi suppleres med viktige aspekter fra NT, ikke minst *sendelsesperspektivet og det grenseoverskridende* ved kirkens apostoliske egenart. I et kortsiktig perspektiv ser det ut som det er nye menighetstyper med enklere og mer fleksible strukturer som best kan i vareta dette helt sentrale aspekt ved nytestamentlig ekklesiologi. Men, som i den engelske konteksten, har framveksten av nye, ikke-geografiske, menigheter reist andre og viktige spørsmål av ekklesiologisk art. Hva med tilsynsordninger for disse menighetene? Må de nødvendigvis stå under tilsyn av den lokale biskop? Med den krise som episkopatet i DnK for tiden er inne i, bør det her, etter min mening, vises stor fleksibilitet. Og hva med sakramentforvaltning? Også her bør det, etter min mening, vises vilje til fleksibilitet og pragmatiske løsninger.

- Dersom en innen DnK ikke viser vilje til en slik utstrakt fleksibilitet kan en risikere at store grupper av engasjerte ungdommer finner sin plass i menighetstyper helt uten for kirken, med de mange negative konsekvenser, blant annet for rekruttering til prestedtjeneste, som dette kan få.
- I et litt lengre perspektiv er det å håpe at

framveksten av nye menigheter med en mer misjonarisk vektlegging også kan utfordre og inspirere mange tradisjonelle menigheter til å tenke nytt. Dette er et viktig poeng i den engelske rapporten *Mission-shaped church*. Kanskje ser vi i Stavanger bispedømme allerede en slik effekt av nyplantede menigheter. Den nye gudstjenestereformen som nå er på trapene vil også kunne gi mange menigheter et godt utgangspunkt til å utvikle sitt gudstjenste- og menighetsliv i en fruktbar retning.²⁹

- Norsk kirke- og menighetsliv kan med stor fordel la seg utfordre av tanken om en *missional livsstil* i mye av den litteratur og det nye menighetsliv vi her har presentert. I en viss forstand minner dette om Frans av Assis ord om å vitne «om nødvendighet med ord». Vi finner her en bevissthet om å tenke helhetlig om sitt liv både som menneske og som kristen, og til å se at dette hører nøye sammen. Her er særlig noen viktige bibelske begreper hentet fram og forsøkt gitt nytt fokus, blant annet i Brian McLarens siste bok, *The Secret Message of Jesus* (2006), nemlig Jesu forkynnelse av Guds rike og av disippelskap og etterfølgelse. Dette er begreper som omfatter menneskelivet i dets totalitet, og som løftes fram av ulike forfattere på en måte som i høy grad utfordrer tradisjonelt norsk menighetsliv. Guds rike skal en gang komme i kraft når Jesus kommer igjen og Gud setter sluttstrek for denne tidsalder. Men dets fornyende krefter er også allerede virksomt til stede med rettferdighet, fred og glede (Rom 14,17) og kraft (1 Kor 4,20) i Den Hellige Ånd.³⁰ Vi trenger som kristne i vår tid en ny bevissthet om at denne virkelighet er til stede (i oss og rundt oss) både når vi er til gudstjeneste og i vår hverdag.³¹

Og det er i dette Guds rike perspektivet at det blir klarere for oss at kallet til å følge Jesus, og å være preget av hans forbilde, er noe som gjelder for alle livets situasjoner. Det synes å ha vært tre kvaliteter ved Jesus som gjorde at mennesker ble trukket til ham:

- Hans visdom og klokhet i den måte han svarer sine motstandere på og i dybden i hans undervisning
- Hans underfulle makt og autoritet i helbredelser og demonutdrivelser
- Hans hjertelag med omsorg og medfølelse i møte med enkeltmennesker

Den disippel som blir preget av sin mester (Luk 6,40) vil etter hvert gjenspeile noen av disse kvaliteter. Og menighetens fellesskap er, som hans legeme i verden, kalt til å gjenspeile helheten i Jesu eksempel.

I dette Guds rike og etterfølgelsesperspektiv får også Jesu undervisning i Bergprekenen (Matt 5–7) sin egentlige mening. Det dreier seg nettopp om en Guds rikes livsstil som Jesu etterfølgere inviteres inn i, og til å begynne å praktisere her og nå.³²

En *misjonall livsstil* er således ikke noe en kan ta seg til, men noe som vil vokse naturlig fram der en kristen stadig bevisstgjør seg på Guds rikes nærværende virkelighet og på kallet til å følge Jesus i alle livets situasjoner.

Noter

- 1 *Exiles. Living missionally in a post-christian culture*, Peabody: Hendrickson 2006.
- 2 London: SPCK 2006.
- 3 En interessant presentasjon og drøfting av mye av det som skjer i Storbritannia gis i Michael Moynagh, *emergingchurch.intro*, Oxford: Monarch 2004.
- 4 Det finnes et eget nettsted hvor slike kan registrere seg, www.freshexpressions.org.uk.
- 5 Jf presentasjonen av den anglikanske rapporten *Mission-shaped Church* av denne forfatter og i dette tidskrift, 21, 2004, 26-35.
- 6 Jf hans framstilling av dette i *A New Kind of Christian* (2001:11-20).
- 7 Jf Dag Østerberg, *Det moderne. Et essay om Vestens Kultur 1740-2000*, Oslo: Gyldendal 1999, 16.
- 8 Det mangler ikke på skarpsindige analyser fra teologisk hold av dette kulturskifte, jf Thomas Oden, *After modernity ... what?*, Grand Rapids: Zondervan 1990 og David S. Dockery (ed), *The challenge of postmodernism*, Wheaton Ill: BridgePoint 1995. I norsk sammenheng søkes noen av disse problemstillingene tatt opp i Ole Christian Kvarme og Olav Fykse Tveit (red.), *Evangeliet i vår kultur*, Oslo: Verbum 1995.
- 9 Dag Østerberg, *Det moderne* (1999: 11).
- 10 Graham Johnston, *Preaching to a postmodern world*, Grand Rapids: Baker, 2001, 14.
- 11 John Finney, *Emerging evangelism*, London: DLT, 2004, 37.

- 12 Leonard Sweet, *Post-modern Pilgrims*, Nashville: Broadman and Holman 2000, 29f.
- 13 Se til den omfattende drøfting av dette i *The last Word and the Word after that* (2005).
- 14 *Becoming Conversant with the Emerging Church. Understanding a Movement and Its Implications*, Grand Rapids: Zondervan 2005.
- 15 Expressions: the dvd 1: *stories of church for a changing culture*; Expressions: the dvd 2: *changing church in every place*, London: Church House 2006 og 2007.
- 16 Jf også Sally Gace, *Mission-shaped and rural. Growing churches in the countryside*, London: Church House 2006.
- 17 George Lings, «Unravelling the DNA of Church: How Can We Know that What is Emerging is 'Church'?», *International Journal for the Study of the Christian Church*, 6, 2006, 104-116.
- 18 London: Moot Community Publishing, kan bestilles www.MOOTIQUE.NET. Alle disse menighetene har omfattende nettsteder, noe som er et typisk uttrykk for at de er en del av den moderne kommunikasjonskulturen.
- 19 Jf også den meget interessante drøftingen i Craig Van Gelder, *The Essence of the Church. A Community Created by the Spirit*, Grand Rapids: Baker 2000, med en sterk vektlegging på behovet for *misjonale* og *fleksible* strukturer i en kristen menighet.
- 20 Jf Ben Edson, «An Exploration into the Missiology of the Emerging Church in the UK Through the Narrative of Sanctus!», *International Journal for the Study of the Christian Church*, 6, 2006, 24-37.
- 21 Dette oppsummeres på en interessant måte i Gibbs og Bolger, *Emerging Churches* (2006:65-88).
- 22 Se ikke minst hvordan dette framheves av Michael Frost, *Exiles* (2006: 203-272).
- 23 *Exiles* (2006: 49).
- 24 For eksempel *A Devil's Chaplain*, London: Weidenfeld & Nicholson 2003 og *The God delusion*, London: Bantam Press 2006. Den siste er allerede publisert på norsk med tittelen *Gud. En vrangforestilling*, Monstrum 2007. Til en diskusjon med Dawkins utfra et teologisk utgangspunkt, se Alister McGrath, *Dawkins God. Genes, memes and the meaning of life*, Oxford: Blackwell 2005 og Alister McGrath og Joanna C. McGrath, *The Dawkins Delusion. Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Oxford: Blackwell 2007.
- 25 I amerikansk, såkalt evangelikal, sammenheng finnes det en rekke interessante forsøk, blant teologer med en noe annen teologisk profil enn McLaren, på å ta opp denne utfordringen, jf Robert E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*, Grand Rapids: Baker 1999 og James K. A. Smith, *Who is afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker Academic 2006.
- 26 Steven Croft (med flere), London: Church House
- 27 Gjengitt i Steven Croft (med flere), *Evangelism in a Spiritual Age* (2005: 14).
- 28 Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals. Facing the Challenges of the New World*, Grand Rapids 2002, 15.
- 29 Jf til dette også Ove Conrad Hanssen, *Et godt tre bærer god frukt. Visjoner og strategier for utvikling og vekst i lokale menigheter*, Oslo: Luther 2007, 117-121.
- 30 Derek Morpew, *Breakthrough. Discovering the Kingdom*, Cape Town: Vineyard International Publishing 1991,

synes her å ha vært til inspirasjon for mange som arbeider med utradisjonelle menigheter.

31 Jf her Neil Cole, *Organic Church. Growing faith where life happens*, San Francisco: Joey-Bass 2005.

32 Den amerikanske filosofen Dallas Willard nevnes av

mange innen «emerging church bevegelsen» som en inspirator til en ny forståelse av kristen livsstil, jf særlig hans bok *The Divine Conspiracy. Rediscovering our hidden life in God*, London: Fount 1998.

Sammendrag:

I store deler av den vestlige verden vokser det nå fram nye typer av menigheter, ofte kalt *emerging churches* eller *fresh expressions of church*. Dette skjer både innenfor og utenfor etablerte kirkesamfunn, og bakgrunnen er en konstatering av at tradisjonelle menigheter er blitt marginalisert i forhold til store deler av befolkningen. Forfatteren redegjør for noe av den kritikk som, på ulike områder rettes mot tradisjonelle menigheter, og beskriver noe av det som er typisk for måten mange av disse nye menighetene fungerer på. Avslutningsvis stilles spørsmål ved aktualiteten ved denne utviklingen for norsk sammenheng, og forfatteren ser tilløp til en parallell utvikling også her. Han hevder at denne sannsynligvis bare vil forsterkes og at den representerer en stor utfordring for DnK. Dersom en her ikke er villig til å utvikle mer fleksible strukturer og pragmatiske ordninger vil store deler av den kristne ungdomsgenerasjonen kunne komme til å finne sin plass i menigheter utenfor folkekirken.

Ove Conrad Hanssen: Førsteamanuensis ved Misjonshøgskolen
Adresse: Misjonsveien 34, 4024 Stavanger

Menighetsutvikling på amerikansk



AV HARALD HEGSTAD

harald.hegstad@mf.no

Hvordan skal menigheten gjennom et målrettet arbeid settes bedre i stand til å være det de er kalt til å være og gjøre det de er kalt til å gjøre? Dette er den sentrale problemstilling for det som i norsk sammenheng etter hvert har fått betegnelsen *menighetsutvikling* (jfr. Hegstad 2003 og Hanssen 2007). Arbeidet med menighetsutvikling har i norsk sammenheng særlig trukket veksler på ting som har foregått i andre land, særlig fra England og USA. Mens impulser fra England særlig er presentert av Ove Conrad Hanssen (jfr. Hanssen 2004 og 2007), vil denne artikkelen konsentrere seg om aktuelle impulser fra amerikansk kirkevirkelighet.

Det som allerede er mest kjent i Norge fra amerikansk sammenheng er det arbeid som foregår i to mega-menigheter, nemlig Saddleback i nærheten av Los Angeles (Warren 1995) og Willow Creek i utkanten av Chicago (Hybels og Hybels 1995). Begge disse menighetene representerer suksesshistorier om dyktige pastorer (henholdsvis Rick Warren og Bill Hybels) som grunnla menigheter som nå har fått mange tusen medlemmer og bygget enorme bygningskomplekser (for ikke så snakke om parkeringsplasser!) for å huse sine aktiviteter. I tillegg øver disse menighetene betydelig innflytelse både i og utenfor USA gjennom bøker, konferanser og ulike former for knoppskyting. F.eks. har Willow Creek gjennom «Willow Creek Association» bygd opp et nettverk av kirker og kirkeledere i 45 land. I

vårt land har Willow Creek Norge omkring 300 medlemsmenigheter, nesten en tredjedel av disse fra Den norske kirke og de lutherske organisasjonene.¹

Tross sitt store nedslagsfelt representerer både Saddleback og Willow Creek en helt bestemt modell for menighetsutvikling: Det dreier seg i begge tilfelle om megakirker i en evangelikal tradisjon. Selv om de også er synlige i det amerikanske kirkelandskapet, er de her langt fra alene på banen når det gjelder å levere impulser og premisser for menighetsutvikling. I deler av amerikansk kirkeliv er menigheter som Saddleback og Willow Creek også kontroversielle størrelser, blant annet fordi mange setter spørsmålsteget ved om megakirker er det beste forbildet for utvikling i menigheter av mer gjennomsnittlig størrelse.²

Til forskjell fra de impulser som kommer fra Saddleback og Willow Creek, er det materialet jeg skal presentere i denne artikkelen ikke utviklet i en bestemt menighet, men i organisasjoner og institusjoner som arbeider med utviklingsarbeid i menigheter. Teologisk og kirkelig representerer de en forholdsvis stor bredde i kirkelandskapet. Det dreier seg også om organisasjoner som driver forskning som en del av sitt arbeid, gjerne med tilknytning til en akademisk utdanningsinstitusjon. Som regel søker man å kombinere bruken av teologiske og samfunnsvitenskapelige perspektiver i sitt arbeid. De fleste organisasjoner som arbei-

der på dette feltet er økumeniske, dvs. at de arbeider med menigheter innenfor ulike kirkesamfunn, også med menigheter fra den katolske kirke.

Som så mye annet er også dette feltet styrt av markeds mekanismer: De ulike organisasjoner for menighetsutvikling fungerer i stor grad som tilbydere av produkter og tjenester i forhold til menighetene. Det dreier seg om bøker og materiell, om kurs og konferanser, eller om mer direkte konsulenttjenester. Selv om det meste av virksomheten er finansiert av brukerne, er dette også et felt der det investeres midler fra ulike sponsorer. Den viktigste aktøren på dette feltet har i de siste årene vært den private stiftelsen Lilly Endowment, som gir midler til forskning og utvikling innenfor feltet lokalt menighetsliv. Et eksempel på et initiativ som stiftelsen står bak, er Center for Congregations i Indianapolis, som tilbyr de fleste av sine tjenester gratis til menigheter i Indianapolis-området.³

Tre eksempler på organisasjoner for menighetsutvikling

For å konkretisere hvordan virksomhet på dette feltet opererer, vil jeg i første del av denne artikkelen presentere tre ulike organisasjoner som arbeider på feltet menighetsutvikling.⁴

a. Alban Institute⁵

Alban ble grunnlagt i 1974 og er i dag blant de største organisasjonene på dette feltet, med ca 30 ansatte. De har sitt kontor utenfor Washington D.C., men de fleste av deres konsulenter er bosatt andre steder. Alban driver sin virksomhet på fire hovedområder: konsulentvirksomhet, kursvirksomhet, forskning og publisering. Konsulentvirksomheten kan foregå på mange nivå, alt fra et enkelt møte med en menighet for å drøfte deres strategi, til involvering i mer langsiktige prosesser. Slike prosesser kan enten ha et mer negativt utgangspunkt i konflikter eller andre problemer, eller i et mer positivt ønske om å videreutvikle menigheten.

Mens konsulentvirksomheten i hovedsak foregår i forhold til en og en menighet av gangen, henvender kurs- og publiseringsvirksomheten seg til et større marked. Mye av det

som presenteres i kursform eller publiseres som hefter eller bøker, er bygget på konsulentenes erfaringer fra arbeidet med enkeltmenigheter. I denne sammenheng tar man opp en rekke ulike temaer, fra generelle spørsmål om menighetens strategi og virksomhet, til ulike felter som gudstjenesteliv, lederskap, smågrupper, frivillighet osv. Forskning handler dels om å generere generelle innsikter fra konsulentenes erfaringer, dels om å engasjere seg i mer dedikerte forskningsprosjekter. Til det siste har man ved flere anledninger mottatt støtte fra Lilly Endowment. Lilly har også støttet opprettelse og drift av en stor web-basert ressursbank for menigheter, Congregational Resource Guide.⁶

Albans virksomhet framstår som svært bred og uten noe samlende program, utover det å ville hjelpe menigheter til å realisere sitt potensial og på deres egne premisser. Det handler altså om å utvikle menigheter innenfor rammen av deres egen tradisjon og selvforståelse. Alban arbeider således med et bredt spekter av menigheter, selv om de fleste befinner seg innenfor det man gjerne kaller «mainline» kirker.⁷ Grunnleggeren Loren Mead var selv prest i den episkopale kirke, men Alban jobber i dag med menigheter innen de fleste konfesjoner, kanskje bortsett fra de mest konservative. Et uttrykk for bredden, er man i de senere årene også har hatt oppdrag i forhold til jødiske synagoger.

b. Center for Parish Development⁸

Center for Parish Development holder til i Chicago og ble grunnlagt allerede i 1968 som et økumenisk prosjekt. Det tilhører altså samme «generasjon» som Alban, men har valgt en noe annen profilering. Dette gjelder dels spørsmålet om teologisk profil, der man i dag plasserer seg i «missional church»-bevegelsen. Dels gjelder det konkrete arbeidsformer: Man ønsker primært ikke å engasjere seg i isolerte enkeltaspekter ved menigheters liv, men prioriterer å hjelpe menigheter med *grunnleggende forandringer* («major transformational change»). Her jobber man gjerne med en gruppe menigheter, i samarbeid med bispedømme eller tilsvarende, over 2–3 år. Prosessen

starter med en kartleggingsprosess, der man også samtaler om menighetens fortid. Deretter går man videre til å formulere visjoner for fremtiden og å legge planer. I denne prosessen spiller bibelstudier og fokus på menighetens og enkeltmedlemmers spiritualitet en sentral rolle. Til forskjell fra Alban ser Center for Parish Development det som viktig å utfordre det rådende paradigme som dominerer menigheter, ikke bare bekrefte dem innenfor rammen av deres egen selvforståelse.

c. Church Innovations⁹

Church Innovations holder til i St.Paul i Minnesota, og ble grunnlagt av Patrick Keifert og Patricia Taylor Ellison i 1993. Instituttet er en økumenisk organisasjon, men har en viss forbindelse med Luther Seminary i St.Paul, bl.a. gjennom at Keifert er professor i systematisk teologi ved seminaret. Også Church Innovations har et erklært teologisk utgangspunkt for sin virksomhet, som de i likhet med Center for Parish Development henter fra «missional church»-bevegelsen.

I sitt arbeid med menigheter benytter Church Innovation seg av mange av de samme metodiske elementene som Center for Parish Development. Et særtrekk er at man har utviklet en metodikk for menighetsanalyse, blant annet basert på kvalitative intervjuer gjennomført av et intervjukorps fra den aktuelle menigheten. Resultater fra slike undersøkelser er for øvrig systematisert og gjort tilgjengelig gjennom databasen Church FutureFinder.¹⁰

Ved siden av å assistere menigheter på konsulentbasis og gjennom mer kortvarige oppdrag, arbeider Church Innovations med grupper («clusters») av menigheter gjennom en 3–5-års prosess, kalt «Partnership for Missional Church» (PMC). Ved siden av å ha vært gjennomført i USA, har dette programmet også vært lansert i Sør-Afrika.¹¹

Også for Church Innovations er forskning en viktig del av virksomheten. I første rekke innebærer forskning i denne sammenheng utvikling og videreutvikling av konkrete arbeidsredskaper for menighetsutvikling, samt aggregering og bearbeiding av erfaringer og materiale fra arbeid med menigheter. Samtidig

har Church Innovations vært involvert i mer dedikerte forskningsprosjekter, bl.a. med støtte fra Lilly Endowment.

Menighetsforskning som basis for menighetsutvikling

Arbeidet med menighetsutvikling må sees i sammenheng med en generell interesse for forskning på menigheter og religiøse organisasjoner i amerikansk sammenheng. I et lengre perspektiv er denne interessen av forholdsvis ny dato. Mens religionsforskere i stor grad har konsentrert seg om religion på individnivå, på kirkesamfunnsnivå og på et generelt samfunnsnivå, har de ofte oversett menigheten som det sentrale sosiale uttrykk for religion i en amerikansk sammenheng. Fra 1980-tallet har imidlertid amerikanske forskere innen ulike fag (bl.a. historie, sosiologi, teologi) i stadig større grad beskjeftiget seg med lokalt menighetsliv som forskningsobjekt.

En banebrytende bok var i denne sammenheng artikkelsamlingen *Building Effective Ministry* fra 1983. Boken innledes med en casestudie av en lokal menighet, som deretter analyseres og kommenteres av fagfolk med ulik faglig bakgrunn (Dudley 1983). En annen viktig tidlig studie var James Hopewells bok *Congregation. Stories and structures* fra 1987 (Hopewell 1987). Den kjennetegnes fremfor alt av at den er interessert i menigheter som lokale og unike *kulturer*, kjennetegnet av sine bestemte koder og historier. Metodologisk åpner en slik innsikt for bruken av kvalitativ forskningsmetode som et viktig redskap for å forstå lokale menigheter.

Etter den tid har det kommet en rekke bøker innenfor det som gjerne omtales som «congregational studies». Med utgangspunkt i et mer historisk orientert prosjekt ved University of Chicago publiserte James Wind og James Lewis i 1994 to-bindsvirket *American Congregations* (Wind og Lewis 1994). Mens første bind er en samling case-studier av tolv menigheter og deres historie, inneholder det andre bindet en rekke artikler som drøfter ulike sider ved amerikanske menigheter og studiet av dem. Her finnes bl.a. en artikkel av den ledende praktiske teologen Don S. Browning, der han argumen-

terer for menighetsstudier som en viktig del av praktisk teologi.

I 1998 ble det gjennomført en stor kvantitativ orientert studie, *National Congregations Study*, publisert under tittelen *Congregations in America* (Chaves 2004). En annen stor kvantitativ studie, *The U.S. Congregational Life Survey*, ble gjennomført i 2001 (Woolever og Bruce 2002 og 2004).

En viktig bidragsyter til studiet av menigheter har vært sosiologen *Nancy T. Ammerman*. Hun ledet på 90-tallet et stort forskningsprosjekt som undersøkte et stort antall menigheter. Undersøkelsen, publisert under tittelen *Congregation & Community* i 1997, kjennetegnes av at den undersøker hvordan menigheter forholder seg til forandringer i de lokalsamfunn de tilhører (Ammerman 1997). Noen år senere ledet hun et annet prosjekt som ledet fram til en omfattende kartlegging av ulike aspekter ved amerikansk menighetsliv: Hva er det egentlig menigheter gjør, hvordan gjør de det, og hvem er deres samarbeidspartnere (Ammerman 2005)? Ammerman var inntil 2003 professor ved Hartford Seminary i Connecticut, et av de sentrale stedene for forskning på amerikansk menighetsliv.

Et viktig trekk ved denne forskningen, er at resultatene blir brukt aktivt som ressurser for menighetene selv. I 1986 kom den første *Handbook for Congregational Studies* (McKinney et al. 1986). Denne kom i ny utgave under tittelen *Studying Congregations: A New Handbook*, redigert blant annet av Nancy Ammerman (Ammerman et al. 1998). Her kan man lese lett tilgjengelige artikler av sentrale forskere om ulike sider ved menighetenes liv, og om konkrete metoder for å gjøre undersøkelser i egen menighet, herunder et forslag til spørreskjema. En enda mer konkret og praktisk guide foreligger i Dudley og Ammerman 2002.

Selv om mye av litteraturen innenfor sjangeren «congregational studies» har et konstruktivt sikte i forhold til lokalt menighetsliv, kan en likevel ikke si at de representerer noe samlet program eller konsept for menighetsutvikling. Et viktig anliggende synes på den ene siden å være å gi menigheter tro på sin betydning, både for sine medlemmer og for det samfunn de til-

hører. På den annen side understreker man at ethvert arbeid med menighetens strategi og visjoner for fremtiden må ta utgangspunkt i en nøktern og allsidig situasjonsbeskrivelse, og man viser også at en tverrfaglig menighetsforskning har mye å bidra med, både når det gjelder resultater og metoder.

Fra dette mer deskriptive landskapet skal vi bevege oss i retning av to konsepter som hver på sin måte presenterer mer normative modeller for menighetsutvikling. Begge er basert på forskning på menigheter, men har likevel en noe ulik profil.

Praktiserende menigheter som konsept for fornyelse

Dette konseptet er i første rekke knyttet til teologen Diana Butler Bass, hennes forskning og forfatterskap.^{xii} Samtidig er det et uttrykk for en større trend, nemlig det fokus på kristen praksis (eller kristne «praksiser» som man like gjerne snakker om) som vi finner hos mange amerikanske teologer. Dette er en trend som bevisst søker å korrigere den utbredte intellektualistiske tendens innen teologien, der man først og fremst har lagt vekt på det mer tanke-messige innhold i troen. I stedet fokuserer man på at kristen tro gir seg uttrykk i bestemte praksiser, hentet fra den kristne tradisjon. Like mye som et teologisk prosjekt er dette et praktisk anliggende: Hvordan kan en hjelpe mennesker av i dag å finne mening i den kristne tro gjennom å leve den ut i livet?

En sentral bidragsyter er i denne sammenheng Dorothy C. Bass (svigerinne til Diana), som har bidratt til en rekke bøker om emnet, bl.a. under tittelen *Practicing Our Faith* (Bass, D. C. 1998).¹³ Sammen med Miroslav Volf har hun også utgitt en mer prinsipielt orientert bok, *Practicing Theology*, der det argumenteres mer teologisk for praksis' betydning for kristen tro og teologi (Volf og Bass 2002). Betydning av kristen praksis understrekes også i bidrag til religionspedagogikken (Dykstra 2005) og i bøker om ungdomsarbeid (Dean 2004, Richter og Bass 2002, White 2005, Jones 2001).¹⁴

Diana Butler Bass' spesielle bidrag er i denne sammenheng å spørre hva en fornyet vekt på kristen praksis kan ha å si for fornyelse

av lokalt menighetsliv. Hun er i denne sammenheng særlig opptatt av den delen av amerikansk kirkeliv som har opplevd størst tilbakegang de senere årene, nemlig «main-line» protestantisk kristendom. Hun peker på at det i lang tid har vært en utbredt oppfatning at det bare er konservative, evangelikale kirker som vokser, mens mer liberale kirker er dømt til tilbakegang. Hun erkjenner at det i mange tilfeller har vært slik, men hevder at det ikke nødvendigvis *må* være slik. Fra sin personlige bakgrunn kjenner hun menigheter som ikke er evangelikale eller konservative, og som likevel har opplevd fornyelse og vekst. Dette var utgangspunktet for et større forskningsprosjekt der hun og hennes kolleger undersøkte en rekke menigheter som opplevde denne type fornyelse.¹⁵ Resultatene fra prosjektet er bl.a. publisert i to bøker med tittelen *The Practicing Congregation* (Bass, D. B. 2004) og *Christianity for the Rest of Us* (Bass, D. B. 2006).¹⁶

Tittelen på den siste boken indikerer nettopp kjernen i Butler Bass' prosjekt: Å vise at det er håp også for de kirker som ikke tilhører det teologiske (og politiske) høyre. Samtidig ønsker hun å bidra til å overvinne tradisjonelle skillelinjer mellom liberal og evangelikal i amerikansk kirkeliv: Den vekt på kristne praksiser som hun gjør seg til talsmann for, finner hun også tendenser til innenfor den evangelikale tradisjon. Til de postliberale tendenser hun selv mener seg å representere, svarer postevangelikale tendenser på konservativ side. I mange tilfeller ser en at disse nærmer seg hverandre, ved at man kan finne fenomener i liberale kirker som man tidligere forbandt med evangelikale kirker – og omvendt. Et uttrykk for postevangelikale tendenser mener hun bl.a. å finne i den bevegelse som gjerne går under navnet «Emerging Church».¹⁷ At det kan oppleves slik fra dette hold, kommer til uttrykk ved at Brian McLaren, en av de fremste talsmenn for «Emerging Church», har skrevet etterord til en av hennes bøker (Bass, D. B. 2004, s. 103ff). Tross denne åpenheten framstår hun i praksis likevel forholdsvis polemisk i forhold til store deler av den evangelikale tradisjon.

De menigheter Butler Bass beskriver gjennom sine bøker, er på mange måter svært

forskjellige, men har likevel det til felles at de er det hun kaller «practicing congregations». Nå er det naturligvis ikke noe nytt at menigheter rommer en bestemt praksis. Det spesielle er i denne sammenheng at det dreier seg om en bestemt form for *intensjonalitet*, det dreier seg om «intentional congregations». Det betyr at man ikke utfører en bestemt praksis bare av vane eller tradisjon, men at man har et bevisst forhold til det man gjør. Et problem med tradisjonell liberal protestantisme har vært at den i stor grad har tatt sin eksistens og sin praksis for gitt. Når de samfunnsmessige og kulturelle betingelser endres, fører det til at menighetslivet oppleves irrelevant.

Et kjennetegn ved praktiserende menigheter er at de forholder seg til tradisjon på en ny måte, ved at de verken følger enhver tradisjon for dens egen skyld eller tror at de kan greie seg uten tradisjoner. Tvert om dreier det seg om en kreativ og kritisk bruk av tradisjoner ut fra hva som samsvarer med det man oppfatter som menighetens identitet og oppdrag. Heller enn bevisstløst å videreføre moderne tradisjoner fra nyere liberal protestantisme knytter man tilbake til gamle tradisjoner i kirkens liv, ikke bare i sin egen del av den kristne tradisjon. Mye av den spiritualitet som slike menigheter har tatt opp, er f.eks. slikt som tidligere har levd i monastisk tradisjon. Slik sett synes fornyelsen å gå gjennom en bevisst retradisjonalisering av menighetslivet, der nye tradisjoner oppdages, og der tradisjon får en fornyet mening. Tradisjon er noe man deltar i, ikke bare arver. Det dreier seg om en bevegelse «from formal traditionalism to fluid retraditioning» (Bass, D. B. 2004, s. 43)

Et problem med den liberale protestantisme var at den var så infiltrert i den allmenne kultur at den i stor grad mistet kontakten med sine åndelige røtter. Den praksis som preger de praktiserende menigheter, er imidlertid en genuint åndelig praksis, der det man gjør springer ut fra ens selvforståelse som troende og som kristen menighet. I stedet for å forvise Gud og troen til en bestemt del av menighetens liv, handler det om å forankre alt som skjer i menigheten i troen og i spørsmålet etter Guds vilje. «Praksis» handler derfor om det man kan

kalle *spiritualitetspraksiser*. Å arbeide bevisst med sin praksis handler derfor om å jobbe bevisst med sin spiritualitet.

Fokus på spiritualitet er imidlertid ikke det samme som innadvendthet, eller at man skal gi opp den vekt på sosial rettferdighet som har preget liberal protestantisme. Tvert om handler det om å se slik praksis som *uttrykk for selve troen*, som en form for utadvendt spiritualitet – ikke bare som handlinger i *forlengelsen* av troen.

En grunn til at denne type menigheter opplever fornyelse og vekst er at den svarer til grunnleggende betingelser i den postmoderne kultur. Mennesker i dag er ikke tilfreds med å innordne seg i noe de blir foreskrevet, men vil selv forme sine liv, også på det åndelige plan. De menigheter som lykkes, oppleves av mennesker som «hjem», der de kan forme fellesskap med andre mennesker, og sammen fordype seg i en tro og en praksis som de opplever autentisk. Disse menighetene praktiserer kristendom på en måte som er dynamisk og organisk, der man nytolker tradisjonen i lys av erfaring, heller enn å orientere seg ut fra programmer og absolutter. Mangfold er derfor også noe som må oppmuntres og respekteres, både internt i menigheten og menigheter imellom.

Kristent og pastoralt lederskap får i denne sammenheng en ny mening: Det handler ikke lenger om lederskap som legger vekt på «management» og programmer, men om et bevisst åndelig lederskap som henter sine viktigste ressurser fra Bibelen og den kristne tradisjonen. En av lederens viktigste utfordring er å lede forandring gjennom narrativer: Ved å fortolke og sammenbinde menighetens historie med den større kristne tradisjonen.

Hvilke konkrete praksiser som preger denne type menigheter kan variere, men Butler Bass identifiserte i sitt forskningsprosjekt ti praksiser som ofte gjorde seg gjeldende i menighetene hun undersøkte (Bass, D. B. 2006):

- Gjestfrihet: At man har rom for den fremmede
- Åndelig bedømmelse («discernment»): At man sammen lytter etter sannheten, bl.a. gjennom felles bibelstudium
- Helbredelse («healing»): At man er opp-

tatt av harmoni og helhet i menneskers liv, og er et sted der helbredelse kan skje

- Kontemplasjon: At man har rom før bønn og å lytte etter Guds stemme
- Vitnesbyrd: At man deler hverandres historier fra trosvandringen
- Mangfold: At man kan være en del av fellesskapet som den man er, med sin konkrete individualitet
- Rettferdighet: At man er opptatt av rettferdighet i samfunnet, og at man er bevisst å være et fellesskap som ikke styres av maktens logikk
- Tilbedelse («worship»): At man sammen søker erfaringen av Guds mysterium
- Refleksjon: At man gir mennesker et sted de kan stille spørsmål og engasjere seg i en felles refleksjon, heller enn å gi dem ferdige svar
- Skjønnhet: At man søker å uttrykke troen gjennom kunstneriske uttrykk som musikk og billedkunst

Butler Bass' prosjekt har i første omgang vært å beskrive noe som faktisk allerede er ferd med å skje i mange menigheter. Ved å beskrive det og løfte det fram, ønsker hun likevel å legge til rette for at liknende ting kan skje i andre menigheter. Selv om det ikke handler om noe egentlig program for menighetsutvikling, tegner hun opp et mønster hun mener også andre menigheter kan gå inn i. Det er tydelig at hun mener at den eneste farbare vei til fornyelse og vekst for «mainline» protestantisme i USA går langs den vei hun har beskrevet. Det dreier seg imidlertid ikke om noen lettvinnt prosess som kan gjennomføres ved lettvinnt grep. I de menigheter som har blitt fornyet, handler det om lange prosesser og grunnleggende kulturendringer, som heller ikke har vært uten konflikter.

Det er en nær forbindelse mellom Diana Butler Bass og miljøet ved Alban, bl.a. ved at Alban har utgitt en av hennes bøker. Mye av det hun skriver, står godt i samsvar med ting som ellers formidles i dette miljøet. Selv om hennes konsept om «praktiserende menigheter» ikke er utformet som et konkret opplegg for menighetutvikling, er det likevel klart at det er, og fortsatt

kommer til å bli, en viktig impuls for menighetsutvikling i amerikansk sammenheng.

«Missional church» som konsept for menighetsutvikling

Begrepet «missional church» ble fremfor alt preget gjennom et studiearbeid på 1990-tallet som tok sitt utgangspunkt i den engelske teologen Lesslie Newbigins tanker om kirkens rolle i et sekularisert Europa. Under ledelse av bl.a. Darrell Guder, George Hunsberger og Craig van Gelder søkte man innenfor «The Gospel and Our Culture Network» å analysere hvilke konsekvenser Newbigins erkjennelser kunne ha i nordamerikansk kontekst.¹⁸ De foreløpige resultatene av denne prosessen ble oppsummert i de to artikkelsamlingene *The Church between Gospel & Culture* (Van Gelder og Hunsberger 1996) og *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America* (Guder 1998).¹⁹

Et viktig utgangspunkt for den nord-amerikanske «missional church»-bevegelsen er en bestemt analyse av kirkens og kristendommens svekkede stilling i samfunnet. Ved hjelp av begrepet «Christendom» (på norsk tilsvarende dette «det kristne enhetssamfunnet» el.l.) søker man å beskrive den historiske periode som varte fra dengang kristendommen ble statsreligion i Romerriket og inntil kristentroen nå er blitt marginalisert på de fleste samfunnsområder. Ifølge denne analyse varte det kristne enhetssamfunnet til like etter andre verdenskrig, men er nå forvitret. Det betyr at kirkene er i en radikalt annen situasjon enn før, nemlig i en misjonsituasjon. Nord-Amerika er igjen blitt misjonsmark.

Tenkningen bygger imidlertid ikke ensidig på denne type pessimistiske kulturanalyser: Man finner også ekklesiologiske begrunnelser for at kirken etter sitt vesen *alltid* må være en misjonar kirke, uansett hvilken situasjon man står i. En slik begrunnelse ligger fremfor alt i erkjennelsen av at kirken og Guds rike ikke er to identiske størrelser. Kirken er ikke Guds rike, men vitner om det og står i tjeneste for det. Det betyr at kirken aldri er fullkommen, men alltid er på vei. Det betyr også at kirken ikke er til for sin egen skyld, men for verdens.

Den grunnleggende bestemmelse ligger i å være sendt til verden for å vitne om gudsriket. I dette ligger det også en kritikk av en kirke som allierer seg med makten og finner seg til rette i en privilegert posisjon. Det ligger derfor et makt- og samfunnskritisk element i forlengelsen av denne tenkningen.

Sammenliknet med det konseptet vi omtalte under forrige punkt, har «missional church»-bevegelsen en del trekk som en umiddelbart forbinder med en mer evangelikal kristendom. Det gjelder f.eks. vekten på Bibelens autoritet og på bruken av misjonsbegrepet. Bevegelsen sprenger imidlertid tradisjonelle evangelikale rammer, både når det gjelder nedslagsfeltet til bevegelsen, og når det gjelder sentrale perspektiver. Bevegelsen er fremfor alt kritisk til den tendens til å gjøre kirken til et mål i seg selv som preger mye evangelikal kristendom. Det er ikke bare slik at kirken skal omvende verden, den trenger selv omvendelse og å tenke radikalt nytt i lys av Guds kall og gudsrikets virkelighet.

I bevegelsens første fase snakket man ofte svært generelt om kirkens oppdrag i en nord-amerikansk sammenheng, uten særlige konkretiseringer i forhold til lokalt menighetsliv. Etter hvert er imidlertid dette et felt man har jobbet mer med. I 2004 kom boken *Treasure in Clay Jars* (Barrett 2004), som inneholder ni casestudier av lokale menigheter, blant dem en katolsk. Menighetene var valgt ut for å representere det man kaller «patterns in missional faithfulness» – studien representerer altså et forsøk på å konkretisere på menighetsplan hva man mener med «missional church».

Opplegget for studien ligner svært på Dorothy Butler Bass' prosjekt: Ut fra en bestemt forståelse av hva man er ute etter gjør man et utvalg av case. Gjennom den empiriske analysen videreutvikler man så sin forståelse av de fenomener man er ute etter. Begge undersøkelser er basert på kvalitative intervjuer og observasjoner under korte feltbesøk. Mens Butler Bass leter etter «praksiser», ser Barrett & co etter «mønstre» («patterns»), men også disse mønstre handler i stor grad om hvordan menigheten opptrer. De mønstre boken mener å påvise i menigheter preget av en misjonar tenkning og praksis, er følgende åtte:

- «Missional Vocation»: At man ikke er opp-tatt av «suksess» i betydningen numerisk vekst e.l., men av trofasthet mot Guds kall, og at man jobber for å erkjenne Guds kall i den konkrete situasjon man befinner seg.
- «Biblical Formation and Discipleship»: At alle medlemmer er involvert i å lære hva det vil si å være disipler, og at Bibelen er normativ for hele menighetens liv.
- «Taking Risks as a Contrast Community»: At menigheten tør være annerledes enn omgivelsene, og å risikere motstand.
- «Practices That Demonstrate God's Intent for the World»: At menigheten i sitt fellesskap demonstrerer praksiser Gud ønsker hele verden skal få del i: Innbyrdes omsorg og kjærlighet, forsoning, gjestfrihet.
- «Worship as Public Witness»: At menighetens gudstjeneste blir et offentlig vitnesbyrd om Guds nærvær og om menighetens oppdrag.
- «Dependence on the Holy Spirit»: At menigheten viser sin avhengighet av Ånden, ikke minst gjennom felles bønn.
- «Pointing Toward the Reign of God»: At menigheten er klar over den foreløpige karakter av alt man selv gjør, og at man derfor gjennom en stadig omvendelse peker mot det Gud selv vil gjøre.
- «Missional Authority»: At man har et lederskap som først og fremst lytter etter Guds kall og søker de praksiser i menighetens liv som svarer til dette kall.

Selv om denne listen er noe mer orientert mot menighetens oppgaver utad, er det likevel klare likhetstrekk med de kjennetegn som ifølge Butler Bass kjennetegner «praktiserende menigheter». Ikke minst slår det en hvordan begge tenkninger på radikalt vis stiller spørsmål ved menighetens grunnleggende religiøse selvforståelse i lys av dens forståelse av Gud. En finner også hos begge en klar avvisning av å absoluttere gitte former for menighetsliv og i stedet et ønske om en radikal reorientering ut fra den situasjon man befinner seg i. Forskjellen er fremfor alt at Butler Bass tenker

mer pluralistisk (eller postmoderne) om menighetens grunnleggende selvforståelse, mens «missional church»-bevegelsen setter klarere teologiske aksenter. Ikke minst kommer dette til uttrykk i synet på Bibelen. For Butler Bass blir den i en viss grad en ressurs på linje med andre elementer i den kristne tradisjon, mens den for «missional church» får en mer entydig normerende rolle.

Mens den nevnte casestudien nøyer seg med å beskrive bestemte mønstre i menigheter, er disse ideene også blitt tatt opp i mer konstruktivt arbeid for menighetsutvikling, både av Center for Parish Development og av Church Innovations (jfr. ovenfor). Dette kommer ikke minst til uttrykk i en relativt fersk bok av Patrick Keifert, der han redegjør for CIs program «Partnership for Missional Church» og den tenkning som ligger til grunn for det (Keifert 2006).

Også hos Keifert er utgangspunktet sammenbruddet av den kristne enhetskulturen, noe som nødvendiggjør en bevisstgjøring om at man befinner seg i en ny situasjon. I en slik situasjon trengs grunnleggende forandringer i selvforståelse og arbeidsformer, ikke bare nye håndgrep og teknikker. Menigheten må på en ny måte se Gud som en levende kraft i tilværelsen, og spørre hvordan man som menighet kan bli en del av det Gud gjør.

Den prosess Keifert inviterer menigheter til å bli en del av, har derfor ikke noe endepunkt som er definert på forhånd: Det handler om en åpen prosess der det gjelder å åpne seg for Guds framtid, ikke bare å realisere forhåndsdefinerte målsettinger. En viktig del av prosessen er derfor å arbeide med menighetens kollektive spiritualitet, ikke minst hvordan man leser Bibelen sammen og samtaler med utgangspunkt i den. Det gjelder å utvikle en kultur for åpen samtale, der man lærer seg til virkelig å lytte til hverandre, og der alle i menigheten har en stemme, ikke bare lederskapet. I en slik prosess kan man ofte ikke unngå konflikter – målet er ikke å unngå enhver konflikt, men å utnytte deres konstruktive potensial.

Menighetsutvikling handler for Keifert på den ene side om å lære menigheten å forstå både sin egen interne kultur og den videre kul-

tur man er en del av. På den annen side handler det om å oppøve menighetens åndelige dømmekraft, slik at man stadig er på utkikk etter hva Gud vil for menigheten i den situasjon den er i.

Lærdommer for norske forhold?

Amerikansk kirkevirkelighet er i mange henseende svært forskjellig fra den norske. En skal derfor være forsiktig med å foreta alt for raske overføringer til norske forhold. Ikke minst setter den folkekirkelige virkelighet oss i en noe annen situasjon, også i forholdet til temaet menighetsutvikling. Når en i amerikansk sammenheng snakker om menigheten, er dette en forholdsvis avgrenset størrelse. I vår situasjon med en grunnleggende dobbelthet (og spenning) mellom kjernemenigheten og den brede folkekirke, er det straks mer uklart både hvordan en skal avgrense den menighet som skal utvikles, og hvem som skal være subjektet for en slik utvikling. Mange konsepter for menighetsutvikling har nettopp den svakhet at de altfor entydig handler om utvikling av kjernemenigheten.

Etter mitt skjønn er en fordel ved de konsepter for menighetsutvikling som er presentert i denne artikkelen, at de er relativt åpne konsepter, som ikke ser menighetsutvikling som noe som bare skjer internt i menigheten, men nettopp foregår i grenseflaten mellom kirken og verden. Kirken blir mer seg selv når den åpner seg opp for hva Gud gjør i verden! Selv om dette vil måtte formuleres noe annerledes i en folkekirkelig kontekst (man må bl.a. snakke litt annerledes om «verden»), ligger det her en ansats som kan videreutvikles.

Mens mange av de nordamerikanske konseptene er bygd på en klar forståelse av at kirken er i krise, synes vi ikke i vår sammenheng å ha den samme krisebevissthet. Mangelen på krisebevissthet kan naturligvis være berettiget, men kan også være uttrykk for fornektelse av grunnleggende endringsprosesser. Kanskje er det folkekirketanken som i vår sammenheng fungerer som en slags kirkelig sovemedisin? Uansett er det viktig at behovet for menighetsutvikling ikke knyttes for ensidig til en bestemt situasjonsfortolkning, men forankres i en

grunnleggende teologisk refleksjon om hva det vil si å være kirke.

I dette perspektiv er det etter mitt skjønn et grunnleggende positivt trekk ved de konsepter som er presentert, at de så klart tar tak i menigheten som åndelig fellesskap og spør etter størrelser som åndelige praksiser og åndelig dømmekraft. Også i vår sammenheng har vi en tendens til å ville løse utfordringene ved hjelp av organisatoriske eller tekniske endringer. Selv om det er viktig nok, må kjernen i menighetsutvikling handle om menigheten som kalt og sendt av Gud. Konsepter for menighetsutvikling som kan bringe menigheter videre i prosesser på dette feltet, vil kunne være viktige bidrag også i Norge.²⁰

Litteratur

- Ammerman, Nancy Tatom (1997): *Congregation and community*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Ammerman, Nancy Tatom (2005): *Pillars of faith. American congregations and their partners*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Ammerman, Nancy Tatom, et al. (1998): *Studying Congregations. A New Handbook*. Abingdon Press.
- Barrett, Lois Y. (red.) (2004): *Treasure in clay jars. Patterns in missional faithfulness*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Bass, Diana Butler (2004): *The practicing congregation. Imagining a new old church*. Herndon, Va.: Alban Institute.
- Bass, Diana Butler (2006): *Christianity for the rest of us. How the neighborhood church is transforming the faith*. San Francisco, Calif.: Harper.
- Bass, Diana Butler og Joseph Stewart-Sicking (red.) (2005): *From Nomads to Pilgrims. Stories from Practicing Congregations*. Herndon, VA: Alban Institute.
- Bass, Dorothy C. (1998): *Practicing our faith. A way of life for a searching people*, Paperback utg. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Chaves, Mark (2004): *Congregations in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dean, Kenda Creasy (2004): *Practicing passion. Youth and the quest for a passionate church*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub.
- Dudley, Carl S. (1983): *Building effective ministry. Theory and practice in the local church*. San Francisco: Harper & Row.
- Dudley, Carl S. (2003): *Effective small churches in the twenty-first century*, [Rev. and updated utg. Nashville, Tenn.: Abingdon Press.
- Dudley, Carl S. og Nancy Tatom Ammerman (2002): *Congregations in transition. A guide for analyzing, assessing, and adapting in changing communities*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Dykstra, Craig R. (2005): *Growing in the life of faith. Education and Christian practices*, 2nd utg. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
- Guder, Darrell L. (red.) (1998): *Missional church. A vision for*

- the sending of the church in North America.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Guder, Darrell L. (2000): *The Continuing Conversion of the Church.* Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub.
- Hanssen, Ove Conrad (2004): «Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 21, h. 2, s. 26–35.
- Hanssen, Ove Conrad (2007): *Et godt tre bærer god frukt. Visjoner og strategier for utvikling og vekst i lokale menigheter.* Oslo: Luther.
- Haugstad, Åse Schmidt (2007): *Kirke som verb. En analyse og vurdering av Diana Butler Bass' arbeid med Practicing Congregations som en ny trend for revitalisert menighetsliv.* Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Hegstad, Harald (2003): «Hva er menighetsutvikling, og hvorfor behøves det?» *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20, h. 1, s. 4–9.
- Hopewell, James (1987): *Congregation. Stories and structures.* Philadelphia: Fortress.
- Hybels, Lynne og Bill Hybels (1995): *Rediscovering church. The story and vision of Willow Creek Community Church.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House.
- Jones, Tony (2001): *Postmodern youth ministry. Exploring cultural shift, cultivating authentic community, creating holistic connections.* Grand Rapids, Mich.: Youth Specialties.
- Jørgensen, Knud (2004): «Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonale ekklesiologi» i: Engelsen, T. og K. O. Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke?*, s. 51–68. Trondheim: Tapir.
- Keifert, Patrick R. (2006): *We are here now. A new missional era. A missional journey of spiritual discovery.* Eagle, Idaho: Allelon Publishing.
- McKinney, William, et al. (red.) (1986): *Handbook for Congregational Studies.* Nashville: Abingdon Press.
- Rasmussen, Rune (2004): *Misjonerende menighet. Lokal menighetsutvikling i en global kirke.* Oslo: Verbum.
- Richter, Don og Dorothy C. Bass (2002): *Way to live. Christian practices for teens.* Nashville, Tenn.: Upper Room Books.
- Thumma, Scott og Dave Travis (2007): *Beyond megachurch myths. What we can learn from America's largest Churches.* San Francisco: Jossey Bass.
- Van Gelder, Craig og George R. Hunsberger (red.) (1996): *The church between Gospel and culture. The emerging mission in North America.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Volf, Miroslav og Dorothy C. Bass (2002): *Practicing theology. Beliefs and practices in Christian life.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Warren, Richard (1995): *The purpose driven church. Growth without compromising your message & mission.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- White, David F. (2005): *Practicing discernment with youth. A transformative youth ministry approach.* Cleveland, Ohio: Pilgrim Press.
- Wind, James P. og James W. Lewis (1994): *American congregations.* Chicago: University of Chicago Press.
- Woolever, Cynthia og Deborah Bruce (2002): *A field guide to U.S. congregations. Who's going where and why.* Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
- Woolever, Cynthia og Deborah Bruce (2004): *Beyond the Ordinary. Ten Strengths of U.S. Congregations.* Westminster John Knox Press.

Noter

- 1 Opplysninger fra Willow Creek Norge, mai 2007.
- 2 Til fenomenet megakirker, jfr. Thumma og Travis 2007. Jfr også Dudley 2003 som påpeker at små menigheter er den mest vanlige menighetsformen i USA.
- 3 Nettside: <http://centerforcongregations.org/>
- 4 Opplysninger om de organisasjoner som her presenteres og deres arbeid, ble i første rekke samlet inn under en studiereise til USA i februar 2007.
- 5 Nettside: <http://www.alban.org/>
- 6 <http://www.congregationalresources.org/>
- 7 Begrepet «mainline» brukes gjerne som en betegnelse på de mer tradisjonelle protestantiske kirkesamfunnene (episkopale, presbyterianere, metodister, lutheranere). Teologisk ligger disse gjerne mer i liberal retning (til forskjell fra de mer konservative/evangelikale), men bredden kan være stor innen de ulike kirkesamfunnene. Jfr. Ammerman 2005, s. 1ff.
- 8 Nettside: <http://www.missionalchurch.org/>
- 9 Nettside: <http://www.churchinnovations.org/>
- 10 <http://www.churchfuturefinder.org/>
- 11 Programmet er nærmere beskrevet i Keifert 2006.
- 12 For en mer utfyllende presentasjon, se Haugstad 2007.
- 13 Hun leder for øvrig et stort prosjekt, støttet av Lilly Endowment, se <http://www.practicingourfaith.org/>
- 14 Denne vekten på 'praksis' har hentet inspirasjon bl.a. fra Alasdair MacIntyre, jfr. Volf og Bass 2002, s. 21.
- 15 «Project on Congregations of Intentional Practice» var knyttet til Virginia Theological Seminary og var finansiert av Lilly Endowment.
- 16 Jfr. også materiale fra prosjektet i Bass og Stewart-Sicking (red) 2005, samt hennes egen nettside, <http://www.dianabutlerbass.com/>
- 17 Jfr. Ove Conrad Hanssens artikkel i dette nummeret av HPT.
- 18 Nettverket er fortsatt i virksomhet, jfr. hjemmesiden <http://www.gocn.org/>
- 19 Jfr. også Guder 2000. For en kortfattet introduksjon til denne bevegelsen, se også Jørgensen 2004.
- 20 Til nå er det særlig impulser fra «missional church»-bevegelsen som har slått inn i Norge. Eksempler på dette er Det Norske Misjonsselskaps arbeid for menighetsplanting (jfr. Rasmussen 2004) og prosjektet «Menighet i bevegelse», i regi av Samarbeidsråd for Menighet og Misjon i perioden 2003–2005.

Sammendrag

Artikkelen presenterer amerikanske konsepter for menighetsutvikling, i første rekke innenfor «mainline» kirker. Først presenteres tre organisasjoner som driver menighetsutvikling: Alban Institute, Center for Parish Development og Church Innovations. Artikkelen viser deretter hvordan empirisk menighetsforskning har vært et viktig bidrag på dette feltet. Til slutt presenteres to ulike konsepter for menighetsutvikling: «Praktiserende menigheter», slik det i første rekke er utformet av Diana Butler Bass, og «misjonale kirker», slik det bl.a. er utnyttet til et redskap for menighetsutvikling av Patrick Keifert.

Harald Hegstad: Professor i praktisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet.
Adresse: Postboks 5144 Majorstuen, 0302 Oslo.

Kirkeleg demokrati

– mellom politisk demokrati og folkebevegelsesdemokrati¹



AV PER KRISTIAN ASCHIM

pka@kirken.no

Innledning

Lav valgdeltakelse (4,3 % i 2005), stort sett bare en kandidatliste og indirekte valg til organer på nivåene over menighetsrådene er tre trekk ved det kirkelege demokratiet i Den norske kirke. De framheves ofte som svakhetstrekk ved det kirkelege demokratiet. To er knyttet til valgpraksis, det tredje til valgsystemet. På den annen side gir valgsystemet alle medlemmer mulighet til innflytelse: alle (døpte) kirkemedlemmer over oppnådd stemmerettsalder har kirkeleg stemmerett, og det er anledning til å stille alternative lister ved menighetsrådsvalget hvis ti kirkemedlemmer i sognet blir enige om det.

Hva skal man sammenligne det kirkelege demokratiet med? Hvor dårlig eller godt er det kirkelege demokratiet? Vurderingen vil blant annet avhenge av hvilke kategorier man bruker for å forstå det kirkelege demokratiet, og hvilken standard man måler det etter.

Hensikten med det følgende er å gi noen innspill til samtalen om meningsfulle kategorier for å forstå det kirkelege demokratiet, for i neste runde å kunne vurdere hva som er problemene i Den norske kirkes demokratiske system, og hvor det vil være av betydning å sette inn tiltak i utviklingen av det kirkelege demokratiet.

Problemstillingen i skandinavisk perspektiv

Ser man til Sverige er situasjonen at Svenska kyrkan har²

- direkte valg til alle nivåer,
- konkurrerende lister ved de fleste valg (riktignok økende antall lokale valg med bare en liste), og tradisjon for at politiske partier, men også andre såkalte «nomineringsgrupper» stiller til valg,
- all beslutningsmyndighet i kirkelege organer – også alle beslutninger vedrørende kyrkoavgift,
- valgdeltakelse på høyere nivå enn i Norge (12 % 2005, 14 % i 2001),
- kostnader ved valget på om lag 125 mill. kroner (alle nivåer),
- likevel diskusjon om det kirkelege demokratiets legitimitet siden valgdeltakelsen er så lav - og diskusjon om innføring av direkte valg for å ha bedre sammenheng mellom lavere og høyere nivåer i kirkeorganisasjonen.

Valgdeltakelsen i Svenska kyrkan har vanskelig med å komme opp i mer enn 10–15 %, selv med et maksimum av valgdemokratiske mekanismer fra den politiske valgkanalen.

I Finland, som har indirekte valg til kirke-møtet, er valgdeltakelsen omkring 14 %.

I Danmark er det slik at når det bare er ett

alternativ ved menighetsrådsvalget avholdes «avtalevalg», det vil si at det ikke gjennomføres noen valghandling. I realiteten avgjør da nominasjonen. Dette gjaldt sist over 90 % av soknene. I de tilfeller det er flere alternativer holdes det valg. Da er gjennomsnittlig valgdeltakelse omkring 17 %. Men denne prosenten er ikke sammenlignbar med de andre landenes.

Overfor disse tallene fra våre naboland, kan man spørre seg om en i diskusjonen om problemene med det kirkelige demokratiet står overfor et *kategori-problem*. En del av problemene man ser ved det kirkelige demokratiet kan rett og slett skrive seg fra at man sammenligner det kirkelige demokratiet med størrelser det ikke helt kan sammenlignes med. Velger man et annet sammenligningsgrunnlag kan problembeskrivelsen se annerledes ut.

I kirkene i alle de fire landene som her er omtalt (Norge inkludert), har alle kirkemedlemmer stemmerett og rett og mulighet til å stille alternative lister. Det kirkelige demokrati-problemet er derfor neppe primært et *rettighets-problem*. Det er vanskelig å se hvordan en kan utvirke en bredere forankring av det kirkelige demokratiet når det gjelder formelle demokratiske rettigheter – med mulig unntak for bruk av mer direkte valg til høyere nivåer.

Som alle andre demokratiske organisasjoner i vår tid har kirkene i Skandinavia et *mobiliseringsproblem* når det gjelder å få folk til å engasjere seg, stille til valg og stemme innenfor det kirkelige demokratiske systemet.

Spørsmålet om kategorier

Det følgende er en forsøksvis drøfting av kategori-problemet. I den svenske utredningen «Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan» stilles det spørsmål ved om Svenska kyrkan i alle henseender bør imitere det politiske valg-systemet. Det antydes også – av statsviteren i utredningsgruppen, professor Jörgen Hermansson – at modeller kan hentes fra andre folkebevegelsers organisasjonsdemokrati.³ Ved siden av «politisk demokrati» og «folkebevegelsesdemokrati» vil jeg også hente inn som et tredje perspektiv «demokrati i spesialiserte institusjoner» (Midgaard 1994). Etter å ha stilt fenomenet kirkelig demokrati i relieff ved hjelp

av disse tre kategoriene, vil jeg reflektere over stemmegivning/ikke stemmegivnings funksjon i det kirkelige og det politiske system og over deltakelses- og aktivitetsformer i det kirkelige og det politiske system.

For å sette problemstillingen litt på spissen:

- Er det kirkelige demokratiet et dårlig fungerende politisk valgdemokrati – sammenlignet med den politiske valgkanalen?
- Eller er det snarere et rimelig velfungerende organisasjonsdemokrati – sammenlignet med andre store folkebevegelser og organisasjoner?

Kirken – ikke helt lik politisk demokrati

Kirkens demokrati er ikke i enhver henseende sammenlignbart med den politiske valgkanalen.

Det politiske systemets primærfunksjon er (enkelt sagt) organisering av og forhandling mellom interesser og fordeling av ressurser i samfunnet.

Kirkens primærfunksjoner er knyttet til forkynnelse av evangeliet og forvaltning av sakramentene, gudstjenesteliv inklusive kirkelige handlinger (livsriter), trosopplæring, diakoni og misjon. Eller annerledes formulert – med den innarbeidede målbeskrivelsen for Den norske kirke: kirken skal være en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke.⁴

Når kirken har en demokratisk styringsstruktur – noe som er *naturlig* i vårt demokratiske samfunn, sannsynligvis *nødvendig* for å opprettholde tillit og legitimitet blant kirkens medlemmer og i samfunnet, og som i vår lutherske kirke (*muligens*) kan *begrunnes teologisk* ut fra læren om det allmenne prestedømme – er det for å ivareta styring og tilrettelegging for kirkens primærfunksjoner.

I det politiske systemet er den demokratiske strukturen i mye større grad uttrykk for selve primærfunksjonen: regulering av rettigheter og prosedyrer for å forhandle ulike interesser og behov, og søke rettferdig – eller i det minste allment akseptert fordeling.

Sammenligner en det kirkelige demokratiet med det politiske valgdemokratiet, vil det kirkelige demokratiet ha noen mangler i forhold til

almennelige begreper om et velfungerende politisk demokrati. To av de viktigste er:

- Valgdeltakelsen er svært lav.
- Det er i svært liten utstrekning konkurrerende listealternativer å velge mellom ved valget.⁵

Hvis en rendyrker parallellen til det politiske demokratiet vil også representasjonen av prester/biskoper i rådene være et brudd med et konsekvent gjennomført folkestyreprinsipp.⁶

På den annen side: Det kirkelige demokratiet slik det er i dag oppfyller visse grunnleggende krav til demokratisk styresett, også sammenliknet med valgkanalen. Det dreier seg om forholdene nevnt innledningsvis:

- Alle kirkens medlemmer over oppnådd stemmerettsalder har lik stemmerett og valgbarhet (modifisert ved representasjonen av prester og andre kirkelige tilsatte)
- Alle kirkens medlemmer har samme rett og mulighet til å organisere seg og fremme alternative lister ved valgene – d.v.s. ved menighetsrådsvalgene.

Nå er det begrenset hvor langt en kan trekke parallellene med det politiske demokrati innenfor rammen av dagens statskirkeordning. Kirken er i dag ikke noe avsluttet beslutningssystem. Viktig beslutningsmyndighet er i dag ikke tillagt de kirkelige organene. De tunge beslutninger om kirkens økonomiske rammebetingelser tas av organer utenfor den kirkelige rådsstrukturen, i statsbudsjett forberedt av departementet og vedtatt av Stortinget, og som kommunal bevilgning til Kirkelig fellesråd. Prestetjenesten er en statlig virksomhet hvor den sentrale styring utøves ikke av Kirkemøtet, men av Regjeringen og Kultur- og kirkedepartementet. Dette vil endres hvis kirken blir mer selvstendig overfor staten. Kirken vil da i større grad bli et selvstendig beslutningssystem, hvor det kirkelige demokrati vil få større myndighet og bli viktigere enn i dag.

Kirken – lik, men ikke helt lik organisasjonsdemokrati

Vi har en lang rekke organisasjoner i det norske samfunnet som vi regner som demokratisk

oppbygde organisasjoner. Disse har ulike strukturer, ulike systemer for valg og representasjon. Her er det et vidt spekter. Vi har til og med organisasjoner som ikke har demokratisk struktur, men som regnes som viktige demokratiske aktører – aktører i den offentlige samtale – f.eks. miljøstiftelsen Bellona (Selle og Strømsnes 1997, Wollerbæk og Selle 2002).

Hvis en skal søke en slags allment akseptert «minstestandard» for hva som regnes som en demokratisk organisasjon i samfunnet i dag, kan reglene for statsstøtte til barne- og ungdomsorganisasjoner kanskje være et utgangspunkt.

De sentrale kravene for å bli regnet som en «selvstendig og demokratisk organisasjon» er:

- en demokratisk oppbygging som sikrer alle tellende medlemmer lik rett til innflytelse i organisasjonen,
- landsmøte – minst hver fjerde år,
- representanter med rett til å stemme på landsmøter skal være valgt av og blant medlemmene i organisasjonens lokale og/eller regionale ledd,
- en sentralledelse valgt av landsmøtet,
- sentralt medlemsregister.

(Forskrift om tilskudd til frivillige barne- og ungdomsorganisasjoner 2002 § 12)

Vi merker oss at «den valgte, sittende sentralledelsen og representanter valgt av og blant de ansatte kan også møte med stemmerett på landsmøtet» (§ 12.3).

Det stilles i forskriften ingen krav til nivået på valgdeltakelse. Kravene er til formell struktur. Det er heller ikke krav om at representasjonen til landsmøtet skal fremkomme ved direkte valg.

Den norske kirkes organisasjonsstruktur oppfyller disse kravene.

Et viktig trekk ved frivillige organisasjoner er at det er frivillig å være medlem. Man kan velge å være det – eller la være. Det utgjør en viktig forskjell til det politiske systemet som omfatter alle i samfunnet enten de vil eller ikke. I en frivillig organisasjon har medlemmene innflytelse over organisasjonen både gjennom å delta aktivt i den, og gjennom evne til å svekke organisasjonen ved utmeldelse. Et langt stykke på

vei gjelder dette – med dagens religiøst-kulturelle situasjon og dagens religionsfrihetsbestemmelser og praksis i Norge – også Den norske kirke.⁷

Nå vil det ikke være riktig å sammenlikne Den norske kirke med en frivillig organisasjon i enhver henseende heller. Den demokratiske strukturen i kirken har pr. i dag antakelig mer til felles med demokratiske oppbygde frivillig-organisasjoner enn oppbygningen av det politiske demokratiets valgkanal, men dette modifiseres av to viktige forhold:

For det første: Den norske kirke av i dag er en statsstyrt organisasjon med lovbestemt styringsstruktur. Denne styringsstrukturen er dobbel, for ikke å si tredobbel:

- Kirken har en (mer eller mindre) demokratisk rådsstruktur.
- Kirken, særlig presteskaper, styres som en statlig virksomhet etter ordinære statlige virksomhets- og forvaltningsregler.
- Den demokratiske rådsstrukturen ivaretar dels lovpålagte oppgaver og funksjoner – en del bestemt i lov, en del på delegasjon fra kongens kirkestyre – men organiserer også en hel del frivillig arbeid i menighetene.

For det andre: Kirketilhørighet konstitueres ved dåpen, ved en sakramental innlemmelse i kirken, ikke bare ved en innmelding. Selv om dåpen i medlemssammenheng fungerer som innmelding i kirken og er det eneste kriterium⁸ for medlemskap i Den norske kirke.⁹

Kirketilhørighet er fra gammelt av en av de «gitte», ikke «valgte» tilhørigheter i samfunnet. Selv om kirketilhørighet nå er et fritt valg for den enkelte – man kan fritt melde seg ut av Den norske kirke – oppleves det av mange som «normaltilhørighet» gjennom nedarvede sosiale og kulturelle mønstre, og ut fra Den norske kirkes stilling som dominerende majoritetskirke. Tilhørighet til Den norske kirke oppfattes antakelig av de fleste som noe annet enn vanlig organisasjonsmedlemskap.

Kirketilhørighet handler ikke nødvendigvis om meningsfellesskap eller høy grad av trostilslutning, om engasjement og aktivitet, men om tilhørighet og tilgang til sedvanlige livsriter,

kultisk fellesskap o.s.v. Tilhørigheten manifesterer seg ikke nødvendigvis dagstøtt eller årsvist, men i livets langbølgebevegelser (Lande og Winsnes 2005, Winsnes 2006).

Dermed er ikke kirken sammenlignbar med alminnelige frivillige organisasjoner som Røde kors, politiske partier, idrettsbevegelsen, i enhver henseende. Den er bærer av noe mer grunnleggende og allment, vil mange mene. Hvis Den norske kirke ble selvstendigjort overfor Staten, ville den med dagens medlemstall på snaut 3,9 mill medlemmer være i en helt egen klasse i omfang og oppslutning som «frivillig organisasjon» i samfunnet.

Sammenlignet med frivillige organisasjoner oppfyller Den norske kirke standarden for å regnes som demokratisk organisasjon. Ut fra Den norske kirkes spesielle stilling i samfunnet og den større allmennhet og offentlighet som ofte tilskrives kirken i forhold til de frivillige organisasjonene, vil en kunne hevde at kravene til Den norske kirkes demokratiske organisasjon bør være andre enn til frivillige organisasjoner. Men det kan diskuteres i hvilken grad det betyr at Den norske kirkes demokrati bør hente modeller fra den politiske valgkanalen. Det handler om hva som vil være et hensiktsmessig styringssystem for en kirke, hva som sikrer medlemmene tilstrekkelig innflytelse i styret av kirken, og samtidig tar hensyn til at kirken er en «organisasjon» med et særskilt formål.

Den norske kirke og demokrati i spesialiserte institusjoner

Knut Midgaard har i artikkelen «Om demokratiet og spesialiserte institusjoner. Prinsipper og problemer» (1994) drøftet dette med utviklingen av universitetsdemokratiet som eksempel. Det er to særlige utfordringer for demokrati i spesialiserte institusjoner som har relevans her:

For det første: Spesialiserte institusjoner må bli gitt en styreform som tjener deres formål på en god måte. «Styring og administrasjon må således ikke stjele for mye tid fra primær oppgavene» (Midgaard 1994:206). Den norske kirke har også – som tidligere berørt – primær oppgaver som er andre enn styring og administrasjon.

For det andre: En må ta i betraktning «hvilke former for kompetanse som kreves for å styre vedkommende institusjon på en god måte, og hvor disse er å finne» (Midgaard 1994:206). Den etablerte samvirkemodell mellom embete og råd kan kanskje hente en viss støtte her. Det gjelder samvirket mellom den ordinerte tjeneste som både har et særskilt oppdrag i kirken og en særskilt teologisk kompetanse, og de leke kirkemedlemmer som representerer det allmenne prestedømme, og den derav følgende gjennomgående representasjon av den ordinerte tjeneste i rådene.

Dagens kirkelig demokrati kan langt på vei forstås som et demokrati i en spesialisert statlig institusjon. Som andre spesialiserte statlige institusjoner må kirken i dag handle innenfor rammer etablert av høyere myndigheter. Som Midgaard skriver: «spesialiserte institusjoner, som universiteter, sykehus og offentlige teatre¹⁰ (...) må godta budsjettbetingelser gitt av overordnede myndigheter (...) På den annen side må lavere myndigheter, mer spesielt slike institusjoner som her er nevnt, gis betydelig frihet. Ellers vil de ikke kunne utføre sin oppgave på en tilfredsstillende måte» (Midgaard 1994:208).

Demokrati i slike institusjoner kan innebære større grad av «fagstyre» i forhold til «folkestyre» enn i det politiske demokratiet generelt. Og det medfører at ressursbruk på det demokratiske styringssystemet må avveies mot og ikke stå i misforhold til ressursbruk på primæroppgavene.

Valgdeltakelsens funksjon. Voice og exit i det politiske og det kirkelige system

Vi skal nå gå over til å se på hvilken funksjon valgdeltakelse/ikke-deltakelse har i det politiske og det kirkelige system.

Begrepene «voice» og «exit» er lånt fra Albert O.Hirschman (1970/1972), uten at hele Hirschmans teoribygning er med på kjøpet. «Voice» og «exit» er to ulike måter å påvirke en organisasjon på. Innenfra ved «voice», det vil si ytringer, demokratisk påvirkning etc., eller ved å stille seg utenfor/melde seg ut og dermed svekke organisasjonen, altså «exit».

I det politiske systemet kan man ikke melde seg ut av samfunnet. Muligheten til exit fra systemet som sådan er svært radikal (emigrasjon) og begrenset. Velgeren har flere alternativer (partier) å velge mellom. Å ikke delta kan oppfattes som en uartikulert protest mot systemet (en slags taus bruk av voice), mens muligheten til å velge mellom ulike partier (og kanskje skifte parti) stimulerer aktiv bruk av voice ved å stemme.

I det kirkelige systemet kan man markere tilslutning til systemet på to måter, en aktiv og en passiv. Den aktive er å stemme ved kirkelige valg, den passive er ved å fortsette som medlem. Dette er slik, fordi protest mot systemet er mye lettere tilgjengelig i form av utmeldelse av kirken. Der det i det politiske system var ulike alternativer (partier) innenfor systemet, vil alternativene like gjerne være utenom systemet. Den norske kirke, som innenfor. Å velge å forbli medlem i Den norske kirke, men ikke å stemme, vil her fungere mer som tilslutning til systemet Den norske kirke og ikke som protest.

Hjemmesittingens funksjon i systemet blir en annen i det kirkelige enn i det politiske systemet.

Exit: emigrasjon	Alternativer i det politiske systemet: Valg mellom ulike partier // hjemmesitting									
	Exit: emigrasjon									
	Hjemmesittere	Rødt	SV	AP	SP	V	KrF	H	KystP	FrP
Alternativer i det kirkelige systemet: Valg mellom å delta/ikke delta // exit										
Exit: melde seg ut – a til annet trossamfunn – b til intet trossamfunn										
Exit (intet trossamfunn)	Exit (annet trossamfunn)	Hjemmesittere							Stemme ved MR-valg (evt. alt. lister)	

Fig.1: Voice og exit i det politiske og det kirkelige system

Deltakelsesformer i det politiske og det kirkelige system

Politisk aktivitet og deltakelsesformer:	Kirkelig aktivitet og deltakelsesformer:
<p><i>Lavt aktivitetsnivå / høy deltakelsesandel:</i> Stemme ved valg: Stortingsvalg 77,4 % (2005) Kommunevalg 59,0 % (2003) (Henriksen og Aalandslid 2006)</p>	<p><i>Lavt aktivitetsnivå / høy deltakelsesandel:</i> Kirkemedlemskap 85,7 % (2004) / 82,7 % (2006) (medl i andre registrerte tros- og livssynssamfunn 8,7 %, ikke-medl. 5,6 % (2004) (Winsnes 2006:16)</p> <p>Døpe barna ca 77,3 % av årskullet (ca. 90 % barn med en av foreldrene medlem i Dnk) (2004) Konfirmasjon 67,6 % av årskull / 86,2 % i forh. til antall døpte 15 år tidligere (2004) Kirkelig begravelse 92,4 % av alle begravelser (2004) (Winsnes 2006)</p> <p>Deltakelse i gudstjeneste og/eller kirkelige handlinger siste år ca. 80 % (Winsnes 2006:91)</p>
<p><i>Middels:</i> Andre former for politisk aktivitet/aksjoner (konvensjonell/ukonvensjonell): 10 % (demonstrasjoner)-39 % (underskriftskampanjer) (Henriksen og Aalandslid 2006)</p> <p>Partimedlemskap (ca. 8,5-9 %) (Henriksen og Aalandslid 2006)</p>	<p><i>Middels:</i> Deltakelse i Dnk's gudstjenester minst en gang i året: 41,6 % (Medborger 2001 etter Winsnes 2006:108); 46 % (ISSP 2003 etter Botvar 2006:146) (tallene skiller ikke medlem/ikke-medlem i Dnk på spørsmålet)</p>
<p><i>Høyt aktivitetsnivå / lav deltakelsesandel:</i> Partiaktivitet (3-4 %) / deltakelse i nominasjonsmøter og lignende</p> <p>Politiske verv/verv i partiet (kommunestyrerepr: 11138 , fylkesting 728, storting 169 – ca. 12000 repr. – ca.0,34 %) (SSB 2004 og 2005)</p>	<p><i>Høyt aktivitetsnivå / lav deltakelsesandel:</i> Hyppig gudstjenestedeltakelse (minst 1 g. mnd): 8,2-8,6 % (Winsnes 2006:108, Botvar 2006:146)</p> <p>Menighetsaktivitet (ikke tallfestet) Stemme ved MR-valg: 4,3 % (2005-valget, Tanggaard 2006)</p> <p>Verv i kirkelige råd: i overkant av 8000 (0,27 %) – ca. 14000 (0,47 %) med varamedlemmer (Tanggaard 2006)</p>

Fig.2: Deltakelsesformer i det politiske og det kirkelige system

Jeg har forsøkt meg med en sammenstilling av aktivitet og deltakelsesformer i det politiske og det kirkelige systemet. Ved siden av medlemskap, valgfærd og innehav av verv, er også en del andre sentrale aktivitets- og deltakelsesformer tatt med. For det politiske systemet gjelder

dette mer deltaker- eller diskursdemokratiske deltakelsesformer. For det kirkelige systemet er også en del andre (relativt) målbare, deltakelsesformer tatt med. Dette er deltakelsesformer knyttet til kirkens primærfunksjoner, særlig gudstjenester og kirkelige handlinger.

Ser man på sammenstillingen av deltakelsesformer, kommer det fram interessante bilder:

Medlemskap og det å stemme «byter plass» fra det politiske til det kirkelige systemet.

- I det politiske systemet har valgdeltakelse oppslutning på 60–80 %, men medfører ikke i seg selv annen politisk deltakelse, og kan sies å inngå i et politisk lavaktivitetsmønster.
- I det kirkelige systemet er oppslutningen om valg bare 4,3 %. Fra alminnelig kirkekunnskap og undersøkelsen Folkekirke 2000 vet vi at de som stemmer langt på vei finnes blant dem med «sterkest» religiøs selvbetegnelse, og at det å stemme ved kirkelige valg oftest inngår i et høyaktivitetsmønster.
- Omvendt er partimedlemskap noe som bare har ca. 9 % oppslutning og partiaktivitet er nede i 3–4 %. Medlemskap inngår i et middels- til høyaktivitetsmønster i det politiske systemet.
- Kirkemedlemskap omfatter i overkant av 80 % av befolkningen, men medfører ikke i seg selv aktivitet utover selve medlemskapet, og inngår dermed i et lavaktivitetsmønster.

Andelen partimedlemmer (ca. 8,5–9 %) svarer ganske godt til andelen hyppige gudstjenestedeltakere (8,2–8,6 %).¹¹

Andelen aktive i politiske partier (3–4 %), svarer ganske godt til andelen som stemmer ved menighetsrådsvalg (4,3 %).¹²

Andelen som velges til politiske og kirkelige verv ligger i begge tilfeller på omkring 0,3 %.

Andelen som deltar i andre former for demokratisk aktivitet – som demonstrasjoner,

underskriftskampanjer, direkte kontakt med politikere – er fra 10 til 39 % avhengig av aktivitetsform. Det svarer ganske godt til gruppen som deltar i gudstjenester minst en gang i året (ca.40–45 %).

Andelen som er kirkelig aktive på lavt nivå og opprettholder tilslutning til Den norske kirke gjennom deltakelse i kirkelige handlinger, gjennom å la barna døpe, la seg konfirmere, begrave sine døde i kirken, ligger på 80–90 % av kirkemedlemmene. For begrevelse helt oppe over 90 % for befolkningen som helhet.

Denne sammenstillingen synes å støtte antakelsen om at medlemskap og valgferd har ulik funksjon i det politiske og det kirkelige system.

Hvis en ser på hvordan politisk interesse på den ene siden og kirkelig trosengasjement på den andre, er distribuert i befolkningen, blir parallellene enda mer slående.

Nå kan dette selvsagt være uttrykk like mye for hvordan svar fordeler seg når det er 4 alternativer, som for den faktiske distribusjon av interesse og engasjement i befolkningen. Men sett at disse tallene sier noe vesentlig om fordeling av politisk interesse og kirkelig trosengasjement: Likheten i fordeling er interessant.

Andelen «Veldig interessert» (ca. 10 %) i politisk sammenheng, svarer ganske godt til andelen som er medlem i politisk parti (9 %).

Andelen «bekjennende kristen» (13 %) svarer rimelig godt til andelen som en eller annen gang har stemt ved menighetsrådsvalg (10,4 % – Folkekirke 2000), men også ganske godt til gruppen gudstjenestegjengere mer enn 1 gang i måneden (8,2–8,6 %). Selv om vi vet at bare 45 % av gruppen «bekjennende kristen» har

Distribusjon av politisk interesse: (Henriksen og Aalandslid 2006)		Distribusjon av kirkelig trosengasjement/interesse: ¹³ Religiøs selvbetegnelse, medlemmer av Den norske kirke. Folkekirke 2000 (etter Hegstad 2004, s.221)	
Veldig interessert	ca. 10 %	Bekjennende kristen	13 %
(tilnærmet lik andel partimedlemskap)		(3 x høyere enn stemme ved MR-valg)	
Nokså interessert	ca. 39 %	Kristen, men ikke bekjennende	43 %
Nesten ikke interessert	ca. 43 %	Har en tro, regner ikke som kristen	31 %
Ikke noe interessert	ca. 8 %	Har ingen religiøs tro	13 %

Fig. 3: Distribusjon av politisk og kirkelig interesse

stemt ved menighetsrådsvalg (Hegstad 2004) og at det ikke er noen direkte sammenheng mellom religiøs selvbetegnelse og kirkegang (Winsnes 2006).

Noen slutninger

Det synes ut fra dette som samme type atferd – valg og medlemskap – har ulik funksjon og betydning innenfor det politiske og det kirkelige system.

Det er dermed ikke opplagt at en kan legge samme målestokk på valgdeltakelse i de to systemene, eller at nivået på valgdeltakelse sier alt om systemets funksjon som demokratisk system.

Disse forholdene bidrar, etter mitt skjønn, langt på vei til å forklare at kirkelige valg har problemer med å nå over 12–15 % valgdeltakelse i våre naboland, også der det kirkelige valgsystemet har tatt opp i seg langt flere mekanismer fra det politiske valgsystemet enn det norske – som i Svenska kyrkan.

Ut fra dette vil en måtte regne med at kirkelig valgdeltakelse vanskelig kan bringes opp i nærheten av nivået på politisk valgdeltakelse – gitt den ulike funksjonen valg og medlemskap ser ut til å ha i det kirkelige og det politiske systemet, og gitt den langt mer tilgjengelige exitmuligheten i det kirkelige systemet.

Litteratur

- Botvar, Pål Ketil: «Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme» i: Schmidt, Ulla (red.): *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*, Trondheim 2006, s.119-148 (KIFO Perspektiv 16)
- Den norske kirkes identitet og oppdrag, Uttalelse fra Kirke-møtet 2004
- Eriksson, Anne-Louise, Jörgen Hermansson och Göran Lundstedt (2005): *Demokratin är en successiv uppenbarelse*. För utredningen Demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan, Svenska kyrkans utredningar 2005:2
- Forskrift om tilskudd til frivillige barne- og ungdomsorganisasjoner (2002), Forskrift av 9. august 2002 fastsatt av Barne- og familiedepartementet med grunnlag i Stortingets årlige budsjettvedtak, www.regjeringen.no/nb/dep/blid
- Hegstad, Harald (2004): «Pluralisme, demokrati og forankring i folkekirken» i: Sannes, Kjell Olav m.fl. (red.): *Etikk, tro og pluralisme. Festskrift til Lars Østnor*, Bergen 2004, s.217-234
- Heidar, Knut og Jo Saglie (2002): *Hva skjer med partiene?*, Oslo
- Henriksen, Kristin og Vejbjørn Aalandslid (2006): *Politisk deltaking: Deltar vi mindre enn før – eller bare på en annen måte?*, www.ssb.no
- Hirschman, Albert O. (1970/1972): *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Massachusetts (Second Printing 1972)
- Hougsnæs, Marit Halvorsen (red.): *Den norske kirke – for folk flest. Aktuelle perspektiver på utviklingen av det kirkelige demokrati*, KA-perspektiv 2005 [Oslo]
- Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad og Ole Gunnar Winsnes (2000): *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Oslo
- Kirkeloven 1996: «Lov av 7. juni 1996 nr.31 om Den norske kirke. Sist endret 29.april» 2005, bl.a. i: *Lovsamling for Den norske kirke. Lover forskrifter og annet regelverk*, 7. reviderte utgave, Oslo 2007, s.17–26
- Kraft, Øystein Dahle (2005): «Hva skal vi med soknet? Innspill til diskusjon om framtidige styringsnivåer og lokaldemokrati i Den norske kirke» i: Hougsnæs, Marit Halvorsen (red.): *Den norske kirke – for folk flest. Aktuelle perspektiver på utviklingen av det kirkelige demokrati*, KA-perspektiv 2005 [Oslo], s.104-118
- Lande, Helga og Ole Gunnar Winsnes (2005): «Medlemmer i Den norske kirke rundt århundreskiftet» i: Winsnes, Ole Gunnar (red.): *Tallenes tale 2005. Perspektiver på statistikk og kirke*, Trondheim (KIFO Rapport 28)
- Midgaard, Knut (1994): «Om demokratiet og spesialiserte institusjoner. Prinsipper og problemer» i: *Den kritiske analyse. Festskrift til Ottar Dahl på 70-årsdagen den 5. januar 1994*, Oslo, s.197-211
- Schmidt, Ulla (red.) (2006): *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*, Trondheim (KIFO Perspektiv 16)
- Selle, Per og Kristin Strømsnes (1997): «Medlemskap og demokrati: Må vi ta passivt medlemskap på alvor?», LOS-Senter Særtrykk 9704, Bergen [først trykt i *Politica* (1): s.31-48]
- Skjevesland, Olav «Demokrati i kirken» i: *Vårt Land* 31.7.2006
- Statistisk sentralbyrå (2004): *Kommunestyre- og fylkestingvalget. Formannskaps- og ordførervalg 2003: Høy inntekt og utdanning i kommunestyrene*, www.ssb.no
- Statistisk sentralbyrå (2005): *Stortingsvalet, 2005: Auka valdeltaking og færre førehandsrøyster*, www.ssb.no
- Tanggaard, Per (2006): «Mangt og mye om menighetsrådsvalget», i: *Årbok for Den norske kirke 2006*, s.35–42
- Välja med förtroende (2006), Delbetänkande från den av Kyrkostyrelsen tillsatta utredningen om demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan, Svenska kyrkans utredningar 2006:2
- Winsnes, Ole Gunnar (2006): «Mellom kontinuitet og endring: Den norske kirke i det norske samfunnet», i: Schmidt, Ulla (red.): *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*, Trondheim 2006, s.10-118 (KIFO Perspektiv 16)
- Wollebæk, Dag og Per Selle (2002): *Det nye organisasjons-samfunnet. Demokrati i omforming*, Bergen

Noter

- 1 Lett bearbejdet foredrag fra Kirkerådets seminar «Kirkelig demokrati – mellom politisk demokrati og folkebevegelsesdemokrati», 8.mai 2007 i Trafikanten, Oslo.
- 2 I Svenska kyrkan pågår nå en større demokratiutredning: «Demokrati och deltagande i Svenska kyrkan», jfr. delutredningene så langt: Eriksson m.fl. (2005) og *Välja med förtroende* (2006).
- 3 Eriksson m.fl. 2005:104. På hjemlig hold er spørsmålsstillingen inspirert av Øystein Dahle (Kraft 2005) og Olav Skjevesland (2006).
- 4 Denne målbeskrivelsen er kirkens organer og politiske myndigheter enige om. Den er utformet i Kirkemøtet, bekreftet i dokumentet «Den norske kirkes identitet og oppdrag» (2004), nedfelt i kirkeloven gitt av Stortinget og grunnlag for målstyring på det kirkelige område gjennom statsbudsjett og tildelingsbrev.
- 5 De kirkelige valg er ikke uten alternativer å velge mellom. Det er mulig å velge mellom personene som er oppført på listen. De kirkelige valgene er slik sett normalt personvalg og ikke partivalg.
- 6 Tenkningen er gjennomført i Sverige og har ført til at ingen prester, heller ikke biskopene har stemmerett i Kyrkomøtet (Lundstedt i Eriksson m.fl. 2005:68-96). Svenska kyrkan har gått lenger enn de fleste kirker i å gjennomføre demokratiske prinsipper og mekanismer fra den politiske valgkanalen. I de fleste kirker er det vanlig med presterepresentasjon i råd/synoder/kirkemøter – Svenska kyrkan representerer i internasjonal sammenheng et unntak.
- 7 Det har som kjent ikke alltid vært slik hos oss. «Dissenter» kunne man bli fra 1845. Religionsfrihet ble ikke positivt grunnlovsfestet før i 1964.
- 8 I tillegg til oppnådd stemmerettsalder, normalt 18 år, forsøksordning med 15 år i enkelte menigheter. Dette gjelder for dem som er døpt i Den norske kirke. Døpte i andre kirker må i tillegg melde seg inn i Den norske kirke.
- 9 Jeg ser her bort fra problematikken med de «tilhørende» udøpte under 18 år, da den (nesten) ikke berører stemmeberettigede kirkemedlemmer.
- 10 Hva som ligger nærmest kirken skal jeg ikke ha sagt.
- 11 Antall partimedlemmer har sunket sterkt i senere år. De sju partiene som er representert på Stortinget inneværende periode hadde 461.000 medlemmer i 1980, 417.000 i 1990 og 228.000 i 2000 (Heidar og Saglie 2002:32-35).
- 12 Andelen som stemmer ved menighetsrådsvalg har gått opp fra et stabilt nivå på ca. 3 % fram til 1997 til 3,6 % i 2001 og 4,2 % i 2005 (det er avdekket feilrapportering som gjør at resultatet i 2005 må nedjusteres fra 4,3 til 4,2 %). Økningen skyldes økt oppmerksomhet om kirkelig valg og prøveordninger, særlig med kirkelige valg samtidig med stortingsvalg, til dels i nærliggende eller samme lokale.
- 13 Hvis en i stedet bruker gudstjenestedeltakelse som parameter for kirkelig interesse blir bildet følgende: hyppig gudstjenestedeltakelse 8,2-8,6 %, årlig gudstjenestedeltakelse ytterligere ca. 32-35 %, årlig deltakelse i kirkelige handlinger ca. 35-40 %, sjelden eller aldri deltakelse ved gudstjenester eller kirkelige handlinger, ca. 20 %, jfr. fig.2.

Sammendrag

Artikkelen er et innspill til samtalen om meningsfulle kategorier for å forstå det kirkelige demokratiet. Er det kirkelige demokratiet et dårlig fungerende politisk valgdemokrati – sammenlignet med den politiske valgkanalen? Eller er det snarere et rimelig velfungerende organisasjonsdemokrati – sammenlignet med andre store folkebevegelser og organisasjoner? Ved siden av «politisk demokrati» og «folkebevegelsesdemokrati» hentes perspektivet «demokrati i spesialiserte institusjoner» inn. Etter å ha stilt fenomenet kirkelig demokrati i relieff ved hjelp av disse tre kategoriene, reflekteres over stemmegivning/ikke stemmegivnings funksjon i det kirkelige og det politiske system og over deltakelses- og aktivitetsformer i det kirkelige og det politiske system.

Tjener eller herre?

Om kirken som pedagogisk aktør overfor barn og foreldre



AV ERLING BIRKEDAL

erling.birkedal@iko.no

I Den norske kirke døpes hvert år 40-50.000 barn. For kirkens ledere er det en klar sammenheng mellom dåp og opplæring, der en ønsker å involvere både foreldre og barna i kirkens opplæringstilbud. For foreldre som sender sine barn til kirken er dette ikke like selvfølgelig. Foreldres ønsker og forventninger til kirken som pedagogisk aktør er svært forskjellige. Noen er glad for alle tilbud kirken gir. Noen synes det er nok det barna lærer i barnehage og skole, og har ikke ønske om noe mer. Noen har ikke tenkt på opplæring, men ønsker primært dåpen som en rituell ramme for livet. Noen er usikre på hva opplæring vil innebære og hva kirken forventer.

I denne artikkelen stiller jeg spørsmålet om det er foreldres ønsker som skal ligge til grunn for kirkens trosopplæring eller om det er kirken, ved sine ansatte og besluttede organer, som skal bestemme hva og hvordan dens tilbud skal være. Skal kirken være «tjener» for foreldres ønsker eller skal den være «herre» ved å bestemme innholdet og ved å stille bestemte krav til barn og foreldre? Dette aktualiserer igjen hvilket kirkesyn en har og om en betrakter alle foreldre til dømte barn som en del av kirken eller om noen foreldre i realiteten betraktes som å være utenfor kirken.

Det er et mål for denne artikkelen å utfordre oss som er ledere i kirkens opplæring til å lytte til og å ta på alvor foreldres perspektiv når vi skal utøve vår pedagogiske praksis. For det før-

ste vil jeg drøfte forståelsen av sammenhengen mellom dåp og opplæring, på grunnlag av det faktum at det er svært ulik praksis blant foreldrene. Deretter drøftes innholdet i det tilbud som gis barna. Videre drøfter jeg kirken som en aktør i det sosiale samspillet med foreldre, før jeg til slutt har en kort refleksjon om kirke og kirkemedlemmer i et tjenesteteteoretisk perspektiv. Hvert avsnitt starter med en omtale av hva et utvalg av foreldre tenker, og deretter drøftes dette som en utfordring for kirken. Aller først har jeg en kort presentasjon av det empiriske grunnlag for artikkelen.

Empirisk grunnlag

Det empiriske grunnlaget for denne artikkelen er intervju med småbarnsforeldre som har døpt sine barn, og som har erfaring med barnets deltakelse i kirkelige tiltak. Hele prosjektet er presentert i KIFO Rapport Nr. 29, «Læringsmiljø og deltakelse» (Birkedal 2006). Her var problemstillingen: «hva er det som kjennetegner læringsmiljøet og relasjonen mellom kirke og småbarnsforeldre i menigheter der relativt mange foreldre medvirker i kirkens dåpsopplæring?» Dette var en empirisk undersøkelse i 2005, fra to folkerike menigheter i Nedre Romerike prosti, i Borg bispedømme, Skedsmo og Lørenskog. Informantene var konsentrert om foreldre til barn i alderen 3-6 år, og som betegner seg selv som «passive kirkemedlemmer» ved at de vanligvis ikke går

til gudstjeneste. Disse foreldrene er ikke aktive i kirken, utenom deltakelsen med barna. I Skedsmo deltok barna i klubb for 4-åringer eller dåpsskole for 6-åringer. I Lørenskog deltok foreldrene, sammen med sine barn, i familiekor. Til sammen er 13 foreldre intervjuet. Jeg legger til grunn et tjenesteteoretisk perspektiv og spør etter hva disse foreldrene ønsker av kirken tilbud og tjenester overfor sine barn. Når jeg videre i artikkelen bruker begrepet «foreldre» er det disse foreldrene jeg har i tankene. Samtidig er det gode grunner til å tro at disse foreldrene ikke skiller seg vesentlig ut fra foreldre flest som døver sine barn i Den norske kirke.

Sammenheng mellom dåp og opplæring?

En kan dele de foreldre som bærer barn til dåpen i hovedsak i to grupper. For det første er det de foreldre som ikke ser noen direkte sammenheng mellom det at de har døpt sitt barn, og kristen oppdragelse eller deltagelse i kirkelige aktiviteter. For det andre er det de som ser en slik sammenheng og opplever et ansvar knyttet til kristen oppdragelse etter at en har døpt barnet. Disse foreldrene er, etter min erfaring, i hovedsak foreldre som i stor grad har en selvforståelse som troende og kristne. Men også for mange av disse foreldrene er det uklart hva ansvaret innebærer, og en etterspør klarere signaler om hva kirken forventer etter at en har døpt barnet. At foreldrene opplever ansvar for kristen oppdragelse innebærer heller ikke at de umiddelbart føler en forpliktelse eller lojalitet til å delta i kirkens aktiviteter for barna. Eventuell deltagelse i kirkens aktiviteter motiveres heller ut fra egne ønsker, og ikke ut fra sitt løfte ved dåpen. De som betrakter seg som ikke-kristne synes å være enda fjernere fra en slik lojalitet.

At selve dåpshandlingen ikke umiddelbart fører til et aktivt bidrag fra foreldrenes side ved å sende barnet til en opplæring i kirkelig regi, er noe som også er bekreftet i flere forskningsrapporter (f. eks. Høeg 2000 og 2003, Øystese 2004). I Bjørgvin bispedømme fant en at mange foreldre ønsket å la barna lære om kristen tro på skolen og at de her kunne være med på å markere de store høytidene (Øystese

2004:59). Dette var også et av funnene i undersøkelsen «Folkekirke 2000» (Høeg mfl 2000). De samme holdningene bekreftes altså av det jeg har funnet blant «passive kirkemedlemmer» på det sentrale Østlandet (Birkedal 2006). Overraskende er det heller ikke at foreldre tenker på skolen, når skolens kristendomsundervisning inntil for få år siden i praksis var et svært viktig bidrag til kirkens dåpsopplæring (se f.eks. NOU 2000:26, kap 2.1 og 3.2). Foreldre flest er ikke vant til å tenke på kirken som arena for opplæringen for barna, bortsett fra i konfirmasjonstiden.

Forståelse av ulike oppfatninger hos foreldrene

Det er en forskjell mellom på den ene siden foreldres refleksjon og handlinger når det gjelder sammenheng mellom dåpen og dåpsopplæringen, og på den annen side kirkens omtale av sammenheng mellom dåp og opplæringen. Dette kan henge sammen med at foreldre har andre intensjoner for opplæringen enn det kirkens ledere har. Foreldrene som er grunnlag for denne artikkelen er de som betrakter seg som «passive kirkemedlemmer». Dette er nødvendigvis ikke foreldre som har en «trosintegrerende intensjon» (Evenshaug og Hallen 1981), slike at de ønsker at barnet skal ha en tro slik kirken fremstiller denne. Den holdningen disse foreldrene representerer er mer en «åpen-for-alt-som-er-positiv-intensjon», slik Kristin Lorentzen beskriver det, etter samtale med foreldre til barn i dåpsskole for 6-åringer i 2000/01 (Lorentzen 2002). Dette er foreldrene som viser forholdsvis lite engasjement og forventning til det ideologiske innholdet i tiltaket overfor deres barn, bortsett fra at de viser tillit til kirken som arrangør. Det er det at barna trives i den aktiviteten som tilbys som er det viktigste.

For å forstå denne manglende refleksjonen hos foreldre, om sammenheng mellom dåpshandlingen og oppfølging av dåpen, er det naturlig å se dette ut fra foreldres begrunnelse for dåp. I «Folkekirke 2000» er det å følge en tradisjon den mest utbredte begrunnelse for å døpe sitt barn (Høeg 2002:38). Dåpshandlingen sees da på som en selvstendig rite som ikke

koples sammen med påfølgende opplæring. En skjelling mellom folks kollektive og individuelle relasjoner til kirken kan også gi oss en forståelse av ulik tenkning om sammenhengen mellom dåp og opplæring (se for eksempel Pettersson 2000). Den kollektive relasjon er det en viser til når en snakker om felles tradisjon og nasjonal kultur. Det individuelle er det som for den enkelte skaper mening. Det utelukker naturligvis ikke at den kollektive relasjonen også kan være med på å skape individuell mening. For mange kan det å døpe barnet forstås som en markering av lojalitet mot samfunnet og det en oppfatter som det norske. Dåpen oppfattes i seg selv som en del av den sosiale og kulturelle referanserammen for orientering og verdiskaping i samfunnet, der deltakelse i seg selv produserer mening (Høeg 2002:42-43). Denne meningen oppnås altså gjennom deltakelse i selve ritet, og sees nødvendigvis ikke i sammenheng med en påfølgende opplæring. Disse foreldrene bekrefter da gjennom sin handling og refleksjon (eller mangel på refleksjon) at deltakelse i de kirkelige ritualer har en egenverdi som kristne ytringsformer, også når en ikke tenker i samsvar med det som er etablert kirkelig norm. Det er da logisk at opplæringen i kirkelig regi, som er noen år etter selve dåpshandlingen, betraktes som selvstendige aktiviteter en forholder seg til mer uavhengig av dåpshandlingen.

Når en erkjenner at foreldre ikke ser en nødvendig sammenheng mellom dåp og opplæring, vil det altså være liten hensikt for kirken å forsøke å få foreldre til å delta i trossopplæringstiltak ved å appellere til en forpliktelse og lojalitet til dåpsløftet. En appell om lojalitet vil eventuelt ha størst gjennomslagskraft hos dem som i utgangspunktet deler kirkens egen oppfatning, og har en intensjon om trosopplæring. En må erkjenne at foreldre flest er myndiggjorte i forhold til kirken som institusjon. De tar sine selvstendige valg ut fra det som for dem oppleves riktig og passende, og ikke ut fra en lojalitet mot kirken. For kirken er det utvilsomt et langsiktig og ufordrende arbeid om en ønsker å gi alle foreldre som døper sine barn en forståelse av sammenhengen mellom dåp og opplæring, som samsvarer med den forståelsen

kirken forfekter. En enda større utfordring er det å ta den praktiske konsekvensen av dette, og innarbeide en vane om at kirken er en selvfølger og naturlig pedagogiske aktør fra småbarnsalderen til myndighetsalder, og ikke bare i konfirmasjonstiden.

Forventninger til læringsmiljøet og innholdet i opplæringen

Det er her to anliggende fra foreldrene jeg skal ta utgangspunkt i, nemlig deres forventninger til miljøet i kirken og deres forventninger til innholdet i opplæringen.

Foreldre som sender sine barn til kirken forutsetter at personalet er omsorgsfulle og gode i omgang med barna. Foreldre forventer at miljøet preges av respekt og åpenhet. Spesielt for de foreldre som ikke er vant til å være i kirkelig miljø er det viktig å oppleve at en blir akseptert og respektert for egne meninger. Blant de «passive kirkemedlemmene» er det foreldre som er usikre i forhold til et religiøst eller kirkelig miljø, da en selv ikke har noen erfaring med dette. Det kan for noen være en usikkerhet om det er noen bestemte holdninger eller atferd en må innrettes seg etter. En forventer og håper det skal være et miljø uten religiøst press, men en er altså usikker. Det kan også oppleves utrygt om en fornemmer at kirken har en agenda i oppdragelsen som er utenom det «alminnelige», det vil si noe en selv ikke har innsikt i. Det er for disse foreldre et ønske om åpenhet og informasjon om hva som skjer.

Det er ikke noen entydig holdning hos de foreldre jeg har snakket med når det gjelder profil og innhold på aktivitetene som tilbys deres barn. Alle er opptatt av at det skal være skikkelig og ordentlig. Kvalitet er viktig, men svaret på hva som er kvalitet for foreldrene er ikke entydig. Enkelte kvalitetsfaktorene har entydig stor oppslutning blant informantene. Det gjelder blant annet «at kirken fremstår som troverdig, til å stole på», «at kirken fremstår med åpenhet, gir frihet og viser seg fleksibel» og «at barna opplever trygghet og omsorg i et positivt miljø». De foreldre som viser stor usikkerhet til kirkens verdier markerer at enkelte av de religiøse kvalitetsfaktorene ikke er så viktige som de andre. Det gjelder

slike verdier som «å stå i en stor sammenheng – tradisjon», og «å få en opplevelse av eksistensiell tiltale, der en blir personlig engasjert» og «å få en opplevelse av høgtid i kirken».

Forventninger ut fra egne erfaringer

De fleste foreldre som ble intervjuet hadde selv en erfaring med deltakelse i kirken fra sin egen oppvekst. Det er grunn til å anta at de foreldre som har enda mindre erfaring med kirken har en enda mer skeptisk holdning til at barna skal delta i kirkelige aktiviteter. De som selv ikke har erfaringer med deltakelse i kirkelig aktivitet fra egen oppvekst, og heller ikke erfaringer gjennom tidligere deltakelse med egne barn, har lite grunnlag å vurdere hva kirkens tiltak går ut på. Uvitenskap og manglende erfaring kan i seg selv føre til en viss skepsis og tilbakeholdenhet. Slik kan en også forstå enkelte svar i undersøkelsen «Folkekirke 2000». Her ble foreldre blant annet spurt om de vil ha «hjelp fra kirken til å gi barnet/barna en kristen oppdragelse». Det var ca 1/3 av respondentene som svarte «ja» eller «ja, noe» på dette spørsmålet mens over halvparten svarer nei til dette (Høeg mfl 2000: 51). En kan kanskje forstå denne relativt lave oppslutningen om «hjelp fra kirken» som at foreldre ikke vil oppfattes som «hjelpetrengende». De ønsker ikke å ha kirken nært innpå livet eller å bli identifisert med kirkelige aktiviteter. En slik skeptisk holdning bekreftes av en mor som var med i et barnekor, sammen med sine små barn. Hun fortalte at hun hadde lyst til å være med på en weekend med koret, men at hun allikevel sa nei til å bli med etter å ha snakket med noen venninner. Hun ønsket ikke å vise overfor sine venner at hun «er med der liksom» (Birkedal 2006).

Når foreldre viser til det «alminnelige» og til barnehage og skole som arena for å få kristendoms-kunnskap, kan dette forstås både ideologisk og rent praktisk. For det første ønsker foreldre flest at barna skal få del i den allmenne kultur, og da er kristendommen inkludert, gjennom de fellesarenaene barnehage og skole er. Jeg forstår det slik at de ikke ønsker å skille seg ut og vise noe religiøst engasjement ut over det de oppfatter som det vanlige. For det andre kan det forstås som en praktisk ordning. Barna

er i barnehage og skole i en organisert tid. Å lage noe ekstra opplegg utenfor denne tiden, kan være upraktisk og kan virke konkurrerende med andre fritidsaktiviteter. Det er ikke ønskelig. En slik tolkning peker i retning av at det ikke er innholdet i det kirken står for eller ønsker å formidle til barna som foreldre flest er skeptiske til. Det dreier seg heller om en skepsis til å la seg involvere i kirkelige tiltak som krever et engasjement og aktiv handling for deltakelse. Videre viser det en skepsis til å ha et nærmere eller mer direkte forhold til kirken enn det de oppfatter som vanlig for folk flest. En ønsker ikke å skille seg ut. En strategi for kirken, for å imøtekomme dette hensynet, blir da å alminneliggjøre sine trosopplæringstiltak. De må fremstå som noe som gjelder alle eller i alle fall mange, og ikke noe som oppleves å være for de få eller de som har bestemte holdninger eller meninger.

At allmenne kvaliteter, slik som å være omsorgsfulle og gode med barn, er det aller viktigste for foreldre betyr imidlertid ikke at de religiøse kvalitetsfaktorene ikke er viktige. Foreldrenes forventninger kan forstås som en bekreftelse på at mellommenneskelige relasjonene og kvaliteter er helt grunnleggende. Dersom disse ikke er til stede, så vil ikke foreldre sende barna til kirken. Slike krav gjelder nok ikke bare overfor kirken, men tiltak for barna rent generelt. Det betyr igjen at kirken ikke kan ta lett vint på disse grunnleggende verdiene, og tenke at en setter bare fokus på det religiøse, det som er kirkens særpreg. For å si det på en annen måte: en kan ikke overse de grunnleggende menneskelige behov når en arbeider med barn.

Når det gjelder foreldrenes ønsker og forventninger til det jeg omtaler som religiøse kvalitetsfaktorene, er det mer variasjon enn samstemmighet som er bildet. Jeg tolker det slik at dette avspeiler foreldrenes ulike religiøse holdninger og følelser. Dette betyr igjen at det er vanskelig å finne noen objektive kriterier for kvalitet på innholdet i kirkens tiltak, når en spør foreldre. Ønsker om kvalitativt innhold vurderes ut fra subjektive erfaringer og forventninger. En kan gjennom undersøkelser finne frem til hva foreldre flest, eller et utvalg av for-

eldre mener med god kvalitet. Men en kan ikke i praksis forholde seg til gjennomsnittsførelere. En har bare med individer å gjøre, med deres unike livserfaring og deres individuelle forventninger.

Når en ikke kan finne frem til objektive kvalitetskriterier som kan gjelde alle, må en erkjenne at det optimale tiltaket som kan tilfredsstillende alle ønsker ikke finnes. Samtidig er dette en mulighet og en utfordring til å møtekomme ulike ønsker og forventninger gjennom en variasjon av tiltak. For å makte en slik differensiering og tilpasset opplæring må en ta utgangspunkt i de ulike forutsetninger og behov. Det kan skje ved flere parallelle tiltak med ulik kvalitetsinnretning, til én og samme aldersgruppe. Det kan også være variasjon i metode og kvalitetsinnretning på et og samme tiltak over tid. En kan tilstrebe variasjon ved å ha flere ledere som ved ulike tilnærminger og kvalitetsfokus, ut fra sin kompetanse, gir ulike opplevelser og tilnærminger for deltakerne. (At det er en stor utfordring å få tak i et tilstrekkelig omfang av kompetente ledere er et spørsmål for seg som ikke drøftes her.)

Bred deltakelse – en utfordring til variasjon

Det er i reform for trosopplæring et ønske om at alle dømte barn skal delta i kirkens trosopplæringstiltak. Dette er et ideelt og nødvendig utgangspunkt for kirken. Vi står her imidlertid straks overfor store utfordringer, også når det gjelder å videreføre den gode kvalitet på tiltakene. Når foreldre uttaler at de forventer omsorg og godt miljø for sitt barn, bygger de på egne erfaringer om at slik er det i kirken. Deres erfaring er knyttet til avgrensede miljø med forholdsvis god tilgang på voksne ledere. Når en eventuelt skal involvere mange flere barn vil det i seg selv bety at en må arbeide aktivt for å opprettholde standarden med god omsorg for det enkelte barn. Det som er god omsorg og kvalitet for en liten gruppe er nødvendigvis ikke god kvalitet for en stor gruppe. Alle grupper og aktiviteter har et metningspunkt med hensyn til hvor mange deltakere som er tjenlig. Det kan ikke bli for mange for at gruppen skal fungere. Grupper som er basert på en bestemt aktivitet eller arbeidsmåte kan rett og slett bli

en begrensning i seg selv. En tradisjonell arbeidsform kan bli et hinder for en ideell målsetning om at flere eller alle skal være med. Spørsmålet blir da hvordan en skal legge til rette tiltak som ikke skal ha slike begrensninger og på den måten være avvisende for andre. Her kan vi ha noe å lære fra erfaringer med konfirmantundervisningen, der det er store årskull. En har her erfaringer med å håndtere dette på i alle fall to måter. En lager alternative grupper, med variasjon og mangfold i innhold og aktivitet. Videre lager en parallelle grupper som har samme opplegg, men på annen tid. For at kirken skal ta på alvor sine intensjoner om bred deltakelse i trosopplæringen, må en ta høyde for at det kan bli flere parallelle grupper for også andre årskull enn bare konfirmanter.

Utfordringer knyttet til ulike forventninger og behov for differensierte tilbud er igjen en stor oppgave for kirken med å sikre en god kompetanse hos både ansatte og frivillige medarbeidere. Det er viktig å ha en faglig kompetanse som setter ledere i stand til foreta de nødvendige faglige og didaktiske drøftelser og avgjørelser som er nødvendige. Når en skal forholde seg til «foreldre flest» innebærer dette også foreldre med høy kompetanse på ulike saksområder, inkludert det pedagogiske. For å skape nødvendig tillit overfor foreldre og andre aktuelle samarbeidspartnere er det nødvendig at en har en reell kompetanse og et språk som kommuniserer med andre kompetente personer, foreldre inkludert.

Det allmenne og det spesielle

Den variasjon som er mellom foreldre med hensyn til ulik vektlegging av de allmenne verdier og de religiøse verdier i opplæringen, aktualiserer spørsmålet om hva kristen oppdragelse og trosopplæring er. Noen foreldre vil hevde at det å lære om bibelfortellinger, bruk av aftenbønn og å bli kjent med kirken er kjennetegn på en kristen oppdragelse. Samtidig er det andre som vil fremheve at det primært er de alminnelige gode holdninger, med vekt på menneskets likeverd og andre god etiske holdninger, som er det barna bør få med seg fra kirka. De foreldre som hevder det siste forven-

ter at kirken skal være allmenn, og sånn sett ivareta mye av det som andre samfunnsinstitusjoner også bidrar med. Dette kan fra en side sett være helt uproblematisk. Men det kan også sees på som et dilemma. Samtidig som kirken støtter opp om det allmenne, må kirken spørre seg hva det er som kirken må gjøre og prioritere som andre ikke kan eller skal gjøre. Når en i den offentlige utredningen om dåpsopplæringen som ble presentert i 2000 bruker det allmenne ordet «livshjelp» om visjonene for kirkens oppdrag, føyes det raskt til at det er en hjelp til «å tolke sitt liv i lys av evangeliet» (NOU 2000:26, s.50). Med begrensede ressurser er det forståelig at kirken ikke kan gi alle typer «livshjelp». Poenget i ovennevnte sitat er at det kirken bidrar med skal fungerer som hjelp til å leve, for barn og unge. Det er innlysende at det må være en begrensning for kirken som organisasjon og som selvstendig aktør. Det er ikke mulig å tilfredsstille alle de subjektive kvalitetsbehov hos foreldre til de dømte barna. En strategi for kirken kan heller være å støtte opp om andre gode tiltak i et lokalsamfunn, og anbefale det for de dømte barna, uten at det foregår i kirkens regi. At kirken konsentrerer sin virksomhet om det som er kirkens kjerneverdier, kan bety at enkelte av kirkens dømte medlemmer vil trekke seg tilbake og ikke være der med sine barn. Variasjonen av oppfatning blant foreldre kan også innebære at det for noen foreldre er en reell verdikollisjon mellom det kirken står for og formidler og det en ønsker for sine barn.

Kirken som aktør i et sosial landskap

De foreldrene som ikke er aktive gudstjenstedeltakere opplevde at de kom «utenfra» når de kom med sitt barn til kirke, selv om de var medlemmer i kirken. De beskriver menigheten som et sosialt miljø, på linje med det som er i andre foreninger og organisasjoner. Det er påfallende at alle de foreldre som var med i nevnte undersøkelse var blitt med i aktiviteten med sine barn gjennom bekjentskaper. Det var enten ved kjennskap til de som var ledere i kirken eller gjennom kjennskap til andre deltakere i det aktuelle tiltaket. Noen hadde møtt representanter fra kirken på en annen arena i

lokalmiljøet enn i kirken, slik som foreldremøter, idrettslag, musikklag. Foreldrene kom altså ikke med sine barn til kirken bare ved informasjon i en brosjyre, annonse eller lignende.

De foreldrene som i utgangspunktet hadde en usikkerhet og manglende kjennskap til kirken fra før, gav generelt uttrykk for at de var positivt overrasket over hvor bra kirken var, etter at de hadde fått en viss erfaring. Dette kan naturligvis være uttrykk for at de hadde et bilde av hvordan det er i kirken som ikke er reelt. Det kan være formet ut fra egne erfaringer som barn eller av medieomtale som ikke stemmer med den virkeligheten de møter lokalt. En slik positiv overraskelse kan også være et signal om at kirken i for liten grad viser seg frem, og markerer hvilke verdier en står for, og hvilken arbeidsform en har. Det kan også være tegn på at det allment er liten kunnskap om kirkens virksomhet for barn.

Flere foreldre som var med i undersøkelsen påpekte at kirken bør være mer utadventd og offensiv i informasjon om sin virksomhet. Det ble også uttrykt ønske om at ledere i kirken skal være synlige i det offentlige rom. Jeg oppfatter dette ønske både som et faktisk behov for informasjon og som uttrykk for et ønske om en synlig og åpen kirke. Foreldre ønsker en kirke som er åpen og allment tilgjengelig. De ønsker ikke en kirke som oppleves som en lukket eller liten religiøs aktivitetsklubb. De foreldre som nevner dette er vant med, og har innordnet seg til et samfunn med en mye mer aggressiv markedsføring fra ulike aktører overfor barna enn det de erfarer fra kirken. De er vant til å få en mengde informasjon og tilbud fra andre institusjoner og organisasjoner. Derfor mener de at kirken heller ikke bør være noe dårligere på dette området.

Den lokale kirken som sosial organisme

Flere uttalelser fra foreldrene minner oss om at den lokale kirke/menigheten fungerer som andre sosiale organisasjoner, der mennesker kommer sammen. Det er lett synlig hvem som er de aktive, som føler seg trygge og «innenfor» og hvem som er mer passive/perifere. Når en kommer ny inn i et slikt miljø er det lett å føle seg litt «utenfor». «En tar i alle fall ikke initiativ

overfor et slikt miljø», som en av foreldrene sa. En må regne med at det er en lang prosess å bli såkalt innenfor i et kirkelig miljø. Forskjellen som de opplever mellom de aktive og passive er et faktum som i å for seg ikke er annerledes enn det vil være i enhver organisasjon/samling. Men det tar litt tid før en kan betrakte seg selv som «aktiv», som en del av den indre sirkel. «Det krever tid å la seg involvere», som en sa. Det kan også være et fiktivt forventningspress som hindrer deltagelse. Det er noen som gir uttrykk for en indre sperre for å la seg involvere i kirken, at en må være troende og innfri «mine krav til meg selv». En annen sa det slik: «En slenger ikke bare innom kirka ... jeg forventer jo litt av meg selv også ... en tro kanskje ...». Slike forventninger som er en del av de indre forestillinger en har, er noe en nødvendigvis ikke kommer utenom.

Når en erkjenner kirken som en sosial størrelse utfordrer dette igjen kirkens ansatte og frivillige ledere. Det er disse som representerer institusjonen og er med på å skape relasjoner som åpner eller lukker for andre til å komme inn i denne sosiale konteksten. Det er hos foreldrene et ønske om at kirkens representanter skal opptre som synlige, troverdige og omgjengelige personer. Det at kirkens ansatte viser noe av seg selv og har mange relasjoner oppleves positivt for foreldrenes deltakelse. Foreldre til barn som inviteres til kirkens trosopplæring er som mennesker flest. De vil helst omgås mennesker en kjenner fra før. Flere av de jeg snakket med hevdet at de gjerne kunne tenke seg å vite mer om de ansatte. Dette er et signal om at kirkens staber kanskje bør markedsføre seg selv, og gjøre det noe mer personlig enn det som er vanlig. Kanskje bør en beskrive sine verdier, målsetninger og tiltak, kombinert med profilering av de personer som skal arbeide med barna. En konsekvens av at personlige relasjoner er viktig, er at alle erfaringer foreldre får med kirkelige representanter i ulike sammenhenger også blir avgjørende for hvordan de senere vurderer eventuell deltakelse i trosopplæring for sitt/sine barn. En strategi for å rekruttere barn og foreldre til kirkens tiltak er også å gjøre de som allerede er med mer synlige for andre. Det kan for eksempel

skje ved at disse utfordrer sine venner og kjente som har barn i den aktuelle alder, og at de eventuelt fremstår offentlig med sine anbefalinger.

Ulike former for tilhørighet

En kan stille spørsmål ved om det er mulig at alle foreldre og deres dømte barn skal være en del av det indre miljø. Når en organisasjon får mange medlemmer, slik som kirken, vil det være umulig at alle er i «den indre sirkel». De foreldre som omtaler seg som «passive kirke-medlemmer» opplever seg ikke å være i denne sirkelen. De må ha et alibi for å komme i kirken. Det er ikke naturlig å gå i vanlig gudstjeneste, selv om barnet deltar på en kirkelig aktivitet. Det må i tilfelle være en familiegudstjeneste der også barnet er med og skal bidra med noe. De samme foreldrene opplever imidlertid at de har en middels grad av tilhørighet til kirken. Når de er tilbakeholdne med å beskrive seg med sterk tilhørighet til kirken, tolker jeg det i sammenheng med at de samtidig beskriver seg som passive, og vurderer dette opp mot de mer aktive kirkegjengere. Det er da logisk at deres opplevelse av tilhørighet til en viss grad samsvarer med deltakelse. Det er påfallende at en av foreldrene som markerer størst tilhørighet til kirken også er den som viser størst skepsis til kristen tro. Hennes markering av relativt stor grad av tilhørighet kan forstås ved at hun opplever å ha tatt et forholdsvis stort valg ved at barnet skal være med i tiltaket i kirken. Ved denne deltakelsen kan hun nå oppleve en relativt sett sterkere tilhørighet til kirken enn hun gjorde før, og eventuelt større tilhørighet til kirken enn andre alternative miljø eller institusjoner. Ut fra et slikt resonnement kan foreldres opplevelser av tilhørighet best forstås som en deltakertilhørighet og ikke bare som en referansertilhørighet (Lundby 1987). For de som knytter tilhørigheten til kirken til et bestemt sted eller hus, vil imidlertid betegnelsen referansertilhørighet være mer passende.

Markedsføre sine positive verdier

Slike enkelte foreldre uttrykker seg om informasjon og markedsføring, kan det være et signal om at kirken i liten grad har forstått at en kon-

kurrerer om folks oppmerksomhet på et åpent marked. Dette kan være med å anspore en positiv prosess i kirken. Kanskje kirken i større grad bør markedsføre det enkelte av de «passive» foreldre sier: kirken står for positive verdier, og det er bra med en barnetro. Det gir trygghet. Gud er noe godt som tar vare på deg. Det må være mulig å markedsføre noe av det kirken vil med sin opplæring, og som gir gjenklang hos foreldre, uten at det skal oppfattes som platt eller naivt. Når en skal gå i gang med markedsføring av sine verdier setter en også i gang en positiv vurderingsprosess av egen virksomhet. Kirken og den lokale menigheten må da drøfte og velge en strategi for hvordan en vil fremstille kirken/menigheten og dens verdier og aktiviteter. En må også drøfte hvem som er målgruppen og hvilke verdier og forestillinger disse har. Kanskje en da også kommer frem til at en over lang tid må bruke mange kanaler og metoder, med noe ulike språkbruk, for å kommunisere godt med den store bredden av medlemmer i kirken.

Skape positive relasjoner og forventninger

Foreldre handler nødvendigvis ut fra de bilder og forventninger en har om kirkens tiltak, samtidig som en forholder seg til de relasjoner som skapes. For at en skal skape gode og sanne bilder forutsetter det igjen at en får erfaringer som skaper disse. Det er igjen et argument for at kirken bør ha forutsigbare og langsiktige planer for sine tiltak. Det kan for eksempel være at det er bestemte tiltak som gjelder barn i en bestemt alder som gjentas år etter år. En slik rytme for ulike former for høytider eller markeringer i ulike aldre er også skissert i utredningen som lå bak reform av trosopplæringen. Her lanseres en markering i hver 3-årsperiode (NOU 2000:26, s. 14-15). Med en slik systematisk plan kan kirken spille på forventninger om hva barna skal være med på. Det kan for eksempel skje i omtale i menighetsblad og lokalpresse, og ved distribusjon av en lokal plan. Kirken kunne også ved slike anledninger lage forslag til hvordan dagene kan markeres i hjemmet for å stimulere foreldre til å gjøre noe ekstra ut av dette. Erfaringen viser at det er mulig å innføre nye tradisjoner. For eksempel

ble utdeling av kirkebok til 4-åringer introdusert for bare en generasjon siden. I denne sammenheng gjelder det altså å tenke strategisk, systematisk og langsiktig. En slik positiv effekt av kirkens systematiske arbeid fortalte en mor om da hennes datter ble 4 år. Hun hadde lest i menighetsbladet flere år at barn som er 4 år skal få «Kirkeboka». Det var noe hun så frem til, da hennes datter kom i den alderen. Når dagen endelig kom syntes hun og datteren at de måtte gjøre noe ekstra ut av dette. De arrangerte kirkekaffe i hjemmet, og inviterte familie og venner. Boka ble tatt imot med stor glede og forventning, og ble tatt i bruk. Det ble for henne en positiv opplevelse, som utløste forventninger som var skapt over lang tid.

Det er en utfordring for kirken å planlegge langsiktig og systematisk. Det dreier seg også om å gi folk en opplevelse av at det å delta på opplæringstiltak er vanlig. Det er «slik gjør vi det» når barnet er 4 år, 6 år etc. Faste rutiner og tradisjoner skaper forventninger. Over tid vil en synliggjøring av slike tiltak danne en sannsynlighetsstruktur for nye foreldre, som igjen kan føre til deltakelse. For å bli synlig i det offentlige rom med kirkens tiltak, vil det da vært til nytte om det er et samspill mellom på den ene side lokale tiltak og planer og på den andre side nasjonale strategier og planer.

Noen avsluttende refleksjoner

Jeg nærmer meg nå svar på det innledende spørsmålet: skal foreldrenes ønsker ligge til grunn for kirkens trosopplæring eller er det kirken, ved sine ansatte og besluttede organer, som skal bestemme hva og hvordan dens tilbud skal være? Skal kirken være tjener eller herre?

Foreldre som døper sine barn, men ellers opptrer forholdsvis passivt i forhold til kirken, synes i hovedsak å være positive til det kirken står for, bare de kommer i kontakt med kirken. Kirkens personale må være seg bevisst at en forvalter ressurser, i form av tradisjoner, symboler, ritualer og tekster, som mange foreldre gjerne vil at deres barn skal få del i, selv om de selv ikke er jevnlig deltaker i kirkelige aktiviteter. Samtidig må en erkjenne at det også er foreldre som ikke har forestillinger om det religiøs

eller hellige, og heller ikke opplever at kirken har noen relevans for dem og deres barn. Her står kirken utvilsomt overfor store utfordringer med tanke på å involvere disse i en organisert trosopplæringen. En må imidlertid passe på den faren et fokus på aktiviteten og tiltaket i seg selv er. Det vil bli feil fokus om foreldre oppfatter at det å være døpt og å være kristen er ensbetydende med en bestemt form for atferd og et bestemt nivå på pedagogiske aktiviteter. En må akseptere ulike nivå i deltakelse i organiserte aktiviteter blant foreldre og de dømte barna, samtidig som kirken har et tilbud til alle. Det er ikke et mål i seg selv at barnet deltar i kirkens aktivitet. Det viktigste er at barnet får en oppdragelse og opplæring som gir en forankring og trygghet i den kristne dåp og tro. En slik opplæring kan også skje utenom den organiserte opplæringen i kirkelig regi. Ikke minst er hjemmet en sentral arena for slik læring. Det er da også en viktig oppgave for kirken å gi støtte til foreldre i deres opplæring og formidling av kristne verdier i hjemmet.

To strategier

Når en erkjenner at det ikke er samsvar mellom kirkeledere og kirkemedlemmers oppfatninger om trosopplæring, ser jeg at en kan jobbe ut fra to strategier. For det første kan en som kirkens ledere tilpasse seg det foreldre flest ønsker og forventer. For det andre kan en utarbeide en strategi for å få kirkens medlemmer til å få en forståelse av trosopplæring tilsvarende det kirkens ledelse har. I begge tilfeller forutsetter det at lederne i den lokale kirke (menighet) drøfter og kommer frem til en størst mulig grad av felles forståelse av trosopplæring og foreldrenes rolle i denne. En må blant annet drøfte om en ser på foreldre som medarbeidere, og at kirkens stab er en tilrettelegger, eller om kirken er tjenesteprodusent for noen som er «utenfor». Sannsynligvis vil en finne ut at en må gjøre begge deler. Både betrakte foreldre til dømte som en del av kirkefellesskapet og samtidig være tilrettelegger av kvalitative gode tilbud for barna, der foreldre og barn oppfattes som potensielle brukere av disse tilbudene, i konkurranse med andre tilbud de har.

Variasjon i metode

Jeg har ovenfor konstatert at foreldre har ulike forventninger til kirken, og har ulike oppfatninger av hva som for dem er god kvalitet på opplæringen. Det betyr igjen at det ikke er noen enkle og klare pedagogiske svar på hvilke metode en skal bruke for at opplæringen skal passe alle. Jeg tror ikke én slik metode finnes. Svaret ligger i variasjon ut fra de ulike ønsker og forventninger som finnes. Dette innebærer igjen at lederne i menigheten må inngå i en dialog med foreldre, slik at en får tak i de tanker foreldrene har. Kanskje en skal starte med en liten markedsundersøkelse, for å få vite noe om hva foreldre tenker i det lokalmiljøet en har sin virksomhet. Det ville i tilfelle være i tråd med en av de sentrale verdiene alle synes å være enig om: at barnet, og en selv som foreldre, må bli respektert, sett og bekreftet. Mange foreldre har i utgangspunktet en usikkerhet overfor det kirkelige miljøet, og har behov for å få trygghet i relasjonen til andre. Det er grunnleggende for at en i det hele skal bli med i et trosopplæringstiltak. Barna må trives og oppleve det godt å være med i tiltaket. For at dette skal bli en realitet må en føre en dialog og lytte til det foreldre sier.

Både tjener og herre

Jeg har lagt til grunn et tjenesteteoretisk perspektiv når jeg spør etter foreldres ønsker overfor kirken. Det at foreldre ser på kirken som en tjenesteytende institusjon har en parallell til den praksis og forvaltning en har i samfunnet ellers. En er vant til å være mottaker av tjenester, mens offentlige og private instanser er tjenesteytere eller produsenter. Et slikt teoretisk perspektiv legger til grunn at mennesket i utgangspunktet fritt velger tjenester i et åpent marked. Det er åpenbart at en kan stille spørsmål ved om foreldre velger så fritt, som en slik teori forutsetter. Det bekreftes også av det faktum at de aller fleste av de foreldre som var informanter i det omtalte forskningsprosjektet ikke valgte å sende sine barn til kirken alene ut fra en rasjonell overveielse. De hadde relasjoner til andre voksne personer som var med på det samme tiltaket som inviterte dem med. Dette er en påminnelse om at menigheter fun-

gerer som mange andre sosiale miljø. Det er en viss usikkerhet overfor miljøet. Det er en terskel for å bli aktivt med og det kan være en lang prosess å bli såkalt «innenfor» i miljøet. En opplevelse av et «innenfor» og et «utenfor» er igjen et paradoks i kirkens trosopplæring, der en henvender seg til kirkens egne medlemmer. Det er et paradoks å se på kirkens egne medlemmer som kunder når en betrakter kirken som én felles organisme, der dåpen er eneste medlemskriterium. En henvender seg til «sine egne». Samtidig er det et faktum at noen av kirkens aktiviteter for mange medlemmer oppleves som noe som er for de «aktive» eller «spesielt interesserte» og at de ved en eventuell deltakelse kommer «utenfra».

Det er også en innebygd spenning i å bruke et tjenesteteteoretisk tenkning i kirken. Er det mulig for kirken å tilby det brukerne ønsker, når en samtidig skal være en institusjon med bestemte intensjoner og verdier? På den ene side vil det være problematisk dersom en bruker- og tjenesteorientering skulle bety at kirken ikke er opptatt av sine tjenester på egne premisser. Kirken må nødvendigvis ut fra et teologisk perspektiv svare på hva dåp og dåps- eller trosopplæring er, og slik sett være en tjenesteprodusent som også forteller brukeren hvilke tjenester en har behov for. Så lenge kirken skal være kirke må en kvalifisere opplæringen og definere et innhold i denne opplæringen, til forskjell fra all annen form for opplæring for barn og unge. Dersom kirkens opplæring ikke ivaretar det som er særpreg for en dåpsopplæring eller trosopplæring vil den så å si opphøre å være trosopplæring, og kirken vil opphøre å være kirke. På den annen side vil det være nødvendig for kirken å lytte til hva brukeren (i dette tilfelle foreldrene) har av ønsker og behov. Spørsmålene blir om folk opplever at tilhørighet til kirken og mottak av kirkens tjenester tilfører deres liv en merverdi. Om de kan svare positivt på det, vil igjen være avgjørende for om de fortsatt vil opprettholde relasjonen til kirken og ta del i dens tjenester. For å oppnå dette kan en imidlertid ikke usynliggjøre hva kirken står for. Om kirken skal tale overbevisende om behovet for opplæring, må en tydeliggjøre hvilke verdier en står for og hva opplæringen

vil formidle av holdninger, kunnskaper og ferdigheter. En må synliggjøre hvilke kvalifikasjoner barna får ved å delta i den kirkelige opplæringen. Ut fra et slikt perspektiv blir det en utfordring for kirken å utvikle en systematisk brukerorientert kvalitetstenkning. Her er det et både – og. Kirken må være en «tjener» for foreldrene og samtidig være «herre» ved å formidle bestemte verdier ut fra sin tradisjon og lære.

Litteratur:

- Birkedal, Erling 2006: *Læringsmiljø og deltakelse. En undersøkelse av relasjonen mellom menighet og foreldre i kirkens trosopplæring*. KIFO Rapport Nr. 29. Tapir Akademiske Forlag, Trondheim.
- Evenshaug, Oddbjørn og Dag Hallen 1981: *Barnedåp og oppdragelse. Hva ønsker og mener småbansforeldre i storbyen?* Luther Forlag.
- Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad, Ole Gunnar Winsnes 2000. *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO).
- Høeg, Ida Marie 2002: *Jeg doper deg til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn*. I: Winsnes, Ole Gunnar (red) *Tallenes tale 2002. Perspektiver på statistikk og kirke*. KIFO-Rapport nr. 23. KIFO/Tapir.
- Høeg, Ida Marie 2003: *Brukerundersøkelsen 2001. En spørreundersøkelse blant medlemmer i Tonsen menighet*. Notat nr 1/2003. KIFO
- Lorentzen, Kristin 2002: *I bredde, lengde og dybde. En studie av dåpskole for 6-åringer i fem lokalmenigheter*. Tapir Akademiske Forlag. KIFO Rapport nr.19.
- Lundby, Knut 1987: *Troskollektivet. En sosiologisk studie av prosesser i folkekirkens oppløsning i Norge*. Universitetsforlaget.
- NOU 2000:26 «...til et åpent liv i tro og tillit.» Dåpsopplæring i Den norske kirke. Statens forvaltningstjeneste. Informasjonsforvaltning.
- Pettersson, Per 2000: *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer. Svenska kyrkan ur tjänsteteoretiskt och religionssociologiskt perspektiv*. Verbum Förlag, Stockholm.
- Øystese, Rune 2004: *Dåpsopplæring i hjem og familie. Foreldreundersøkelsen*. 102 sider + vedlegg. Bjørgvin bispedømme mars 2004. NLA-forlaget, Bergen.
- 12.09.07 /EB

Noter

- 1 For nærmere omtale av utvalg av informanter og dokumentasjon for foreldrenes uttalelser viser jeg til Birkedal 2006.
- 2 Et slikt teoretisk perspektiv henter sin tenkning fra «Rational Choice-teori», der en legger til grunn at mennesket er rasjonalt og at en fritt velger sine tjenester. Det er mange innvendinger en kan anlegge ved bruk av en slik teori for kirkelig virksomhet. Anvendelsen av teorien i denne sammenheng begrenser seg i hovedsak til at en henvender seg til brukere av kirkens tjenester, foreldre, og spør dem hva de ønsker. For nærmere drøfting av

- bruk av teorien i kirkelig kontekst vises til Pettersson 2000 og Birkedal 2006.
- 3 For nærmere omtale av de ulike kvalitetskriterier, se spørreskjema i Birkedal 2006:94 og analyse av deres svar i kapittel 6.4 i samme bok.
 - 4 Dette var tilfellet for de foreldre som uttalte seg i de aktuelle menighetene på Nedre Romerike i 2005. Selv om det var relativt mange deltakere, sett i forhold til andre menigheter, var det oversiktlige miljø med god voksettetthet.
 - 5 På en femgradert skala, hvor 1 er «ikke tilhørighet» og 5 er «sterk tilhørighet», plasserer de aller fleste seg på 3.

Sammendrag:

Foreldre som bærer sine barn til dåpen har ulike forventninger til kirken som pedagogisk aktør. Det er også ofte en avstand mellom de planer og intensjoner kirkens ledere har og de forestillinger foreldrene har. Dette blir tydelig i en empirisk undersøkelse blant foreldre til 4-6 åringer. Foreldre som er intervjuet har erfaring med barns deltakelse i kirken, men er ikke selv aktive gudstjenestedeltakere. Hva foreldrene mener med god kvalitet og forventer av kirken er forskjellig. Artikkelen anlegger et tjenesteteteoretisk perspektiv og spør hvordan kirken kan møte de ulike forventninger og ønsker. Kirken må da også se seg som en aktør i et sosialt landskap, der en kjemper om barn og foreldres oppmerksomhet. Kirken må være interessert i menneskers behov og tilby sine tjenester slik at en imøtekommer foreldrenes ønsker. Deltakere i kirkens opplæring må få en opplevelse av at dette gir en merverdi i deres liv. Samtidig må kirken stå for bestemte verdier og holdninger. Det er nødvendig for at kirken skal være kirke. Kirkens ledere utfordres til å utvikle en systematisk brukerorientert kvalitetstenkning, der en har fokus både på barn og foreldre samtidig som en står for og formidler bestemte verdier.

«Jeg mener vi har kommet til et punkt hvor hele den vestlige teologien for alvor må konfronteres med den ortodokse teologien!»

Intervju med Peter Halldorf

Å gjøre avtale om et intervju klokken syv om morgenen er kanskje litt uvanlig for meg. Men når man først er inne i døgnrytmen på Nya Slottet Bjärka Sæby oppleves det ikke lenger så underlig. Dette vakre svenske syttenhundretallsslottet ble i 1980 skjenket som gave til pinseforsamlingen i Linköping. Siden da har mye nytt og uventet vokset fram på denne plassen. Her kan man møte tungetale og karismatiske lovsanger men også røkelse og oldkirkelige liturgier, og hverdagene bæres av en tidebønnes-tradisjon etter klassisk mønster. At dagen begynner med Laudes klokken seks er dermed vedtatt århundrer før denne plassen så dagens lys.

I dette miljø er det Peter Halldorf, pinsepastor og redaktør for det økumeniske tidsskriftet Pilgrim, holder til. Når jeg møter ham i slottscafeen klokken syv på morgenen er dagen godt igang. Fokuset og energien han utstråler passer sammen med den lange rekken av bokutgivelser som er kommet fra hans hånd siden nititallet. Det er et forfatterskap som preges av dypdykk i kirkehistorien og en utforskning av den personlige gudserfaring. I mai dette år utkom på norsk den seneste boken fra hans hånd, «Åndens folk – en disippelvandring gjennom apostlenes gjerninger». Boken er den siste i en triologi om Den hellige Ånd, og her begynner mine spørsmål.

– Du er pinse venn og vi blir derfor ikke veldig overrasket over ditt temavalg, men likevel: kan du si noe om hvorfor det ble maktpåliggende for deg å skrive en triologi nettopp om Den hellige Ånd?



– I møtet mellom min tradisjon som pinsevevner og mine studier av den tidlige kirken ble Den hellige Ånd et sentralt tema. Hos pinsevevnerne er jo opplevelsen sentral og dette har iblant skapt bekymringer. Man har hatt en sterk betoning av åndelige opplevelser som har ført til en sammenblanding av det åndelige og det sjelelige, og dette gjør at det overfladiske tar overhånd. I mine studier av den tidlige kirken møtte jeg en helt annen tradisjon. Også i den ortodokse tradisjonen er erfaringen inngangen – ikke akademia, men samtidig er forståelsen av Åndens rolle satt i sammenheng med et

dynamisk syn på det kristne livets mening.

Når det gjelder Åndens gaver tenker vi ofte ensidig på ytringer knyttet til en tjeneste. I den gamle tradisjonen er Åndens rolle knyttet til menneskets frelse. Men her forstås frelsen ikke primært ut fra juridiske kategorier som skyld og dom, men ut fra organiske kategorier som liv og død. Det betyr at frelsen ikke er en akt, frelsen er en dynamisk hendelse! Sentralt i dette står forståelsen av mennesket som Guds avbilde. Å avdekke og tydeliggjøre dette avbilde i mennesket er Åndens verk.

Dette ble for meg personlig en hjelp til fordypning. Å skrive disse bøkene, om det ikke skulle ha betydd noe for andre, var avgjørende for meg personlig. Her kommer noen av mine viktigste erfaringer til uttrykk. Jeg ønsker å slå en bro mellom moderne pentecostal teologi og den ortodokse tradisjonen. Jeg mener vi har kommet til et punkt hvor hele den vestlige teologien for alvor må konfronteres med den ortodokse teologien!

– Kan du utdype hva du mener med den ortodokse teologien?

– Guds treenighet er hjertet i den ortodokse teologien og fra treenighetens mysterium utgår all forståelse av hva troen er og hvem Gud er. Her fremheves Den hellige Ånds plass i dynamisk samspill med Fader og Sønn, og pinsen som fullbyrder påsken er et like vanlig motiv på ikoner som julens og påskens motiver er.

Vi har hatt en svak teologi fordi vår erfaring har vært grunn. Det er vanskelig å ha en teologi uten å ha en erfaring. I den tidlige kirken fødes teologien ikke primært i en akademisk miljø. Den tar sitt utgangspunkt innen rammen av gudstjenesten hvor det pågår en uavbrutt åndsdaup.

Hemmeligheten ved gjentakelsen er at den setter seg i kroppen slik en liturgi gjør når man feirer den over tid. Hemmeligheten ved fordypning er at man blir fortrolig med sin «klesdrakt», med en liturgi. Da oppstår det glipper som åpner seg mot dypet og gir plass for den enkeltes erfaring. Mysteriet er

ikke noe jeg får del i ved å anstrenge meg for å forstå. I stedet gjelder det å slippe tanken og være med. Den virkelige teologien vokser fram av den refleksjonen som kommer i ettertid, når erfaringen bearbeides.

– Hvordan kan vi styrke disse elementene i vår egen gudstjenestefeiring?

– Jeg sier ikke at vi skal overta den ortodokse liturgien eller eksperimentere en masse. Men jeg er bekymret for vår bevissthet om hva det er at feire gudstjeneste. Nettopp i gudstjenesten blir sekulariseringen veldig tydelig. I dag er det vanlig å innlede gudstjenesten med å si velkommen, som om det var et program noen utfører mens andre er publikum. Ved inngangen til den ortodokse gudstjenesten påkaller man den hellige Ånd! Liturgien forutsetter delaktighet.

En forandring begynner med holdningen. Det som gjør kirken til et hellig rom begynner med holdningen til rommet man går inn i. I den situasjon vi har i dag har jeg vanskelig ved på se noen mulighet for fordypning, om ikke det teologiske arbeide

forbindes tydeligere med den gudstjenestefeirende forsamling. Gudstjenesten er det sted hvor vi kommer til tro. Man skal ikke undervurdere sammenhengen mellom at feire gudstjeneste og at bevare sin tro.

Vi har hatt en svak teologi fordi vår erfaring har vært grunn

Det er i tråd med en slik tenkning Peter Halldorf og hans medarbeidere på Nya Slottet lever et rikt gudstjenesteliv på stedet; gudstjenester som vel ikke kan betegnes som noe annet end genuint økumeniske. En liten kommunitet av unge menn og kvinner som lever på slottet i en periode på ett til to år, har som en av deres hovedoppgaver er å være bærere av den vakre liturgien som utfolder seg i tidebønner, gudstjenester og nattverdfeiring. Hver onsdag kveld feires nattverd med utgangspunkt i Basileiosliturgien fra trehundretallet og med inspirasjon fra nåtidige gudstjenester i Egypt, Syria og Sverige. Det er en godt to timer lang gudstjeneste mettet med symbolikk og sansning; liturgiske hvite drakter, nybakt nattverdbrod, røkelsen som spres i det lille rommet og

vannet som til slutt sprinkles over alle derinne. Alt er fulgt av bønner og bibeltekster og har sin betydning: å fordype erfaringen av fellesskapet om vin og brød slik det er blitt delt av kristne gjennom alle tider.

Jeg kjenner at jeg med min statskirkebakgrunn lurer litt: de kunne gjøre det slik på trehundretallet, og de kan gjøre det slik i andre kulturer *men vi, spør jeg,*

– *kan vi virkelig bare gjøre dette?*

– Både ja og nei. Man skal være forsiktig med å plukke hva som helst fra andre tradisjoner. Der finnes en risiko for å bli eklektisk eller havne i en eksperimentering hvor selve liturgien blir «saken». Dersom vi i vår gudstjeneste henter inspirasjon fra den udelte kirke – eller konkret som i vårt tilfelle fra Basileiousliturgien slik den feires

av den koptiske kirken – må det skje langsomt, men også henge sammen med at vi går en vei, der vi så langt som mulig feirer gudstjenesten i et troens og Åndens fellesskap med den kirke hvis skatter vi lar oss berikes av. Hos oss har den gudstjeneste vi feirer vokst fram gjennom en mangeårig prosess. Det har vært viktig for oss å integrere den i vår egen sammenheng. Derfor finner du også visse innslag i liturgien som du ikke ville finne i en ortodoks gudstjeneste, for eksempel den frie forbønnen, profeti og tungetale.

Det har også vært viktig for oss å lytte til hvordan de koptiske biskopene opplever vår gudstjeneste. Vi har hatt besøk av flere biskoper fra Egypt som har deltatt i liturgien i den øvre sal. Dersom de hadde sagt: «Slik kan dere ikke gjøre med det som er vårt» hadde jeg nok blitt veldig i tvil om det var riktig å fortsette. Men i stedet har de oppmuntret oss. «Alt tilhører dere» sier Paulus. Det betyr at den ortodokse har like lite enerett til den udelte kirkens tid som en pinsevenn har til Ånden gaver. Men for at den vei vi vandrer mot større enhet skal bli profetisk, kreves en dyptgående omvendelse, en hjertets tilvenning. Ellers blir alt bare en «liksomlek» i lånte klær.

Jeg er bekymret for vår bevissthet av hva det er å feire gudstjeneste

– *Du sier at den vestlig teologien må konfronteres med den ortodokse; hva som på sikt vokser fram av dette møte vet jo ennå ingen, men det må vel under alle omstendigheter bli noe «nytt» i kirkehistorisk sammenheng? Er det ikke slik at vi alltid dras mot de elementer i det fremmede som skaper mening i vår egen situasjon?*

– Slik er det absolutt! Utviklingen i kirkens historie, spesielt i Vesten og i den protestantiske tradisjon, har ført til at vi har mistet aspekter som er grunnleggende for forståelsen av kirkens vesen. Når vi gjenopplager dette i møte med den tidlige kirken, blir det som en åpenbaring. Plutselig faller ting og saker på plass. Da ser vi også med større klarhet – og takknemlighet – på den tradisjonen vi selv er født inn i, og trenger ikke forakte den eller oppgi den. Vekkelsesbevegelsene er autentiske uttrykk for Den hellige Ånds handlinger i historien, men det var mindre heldig at de gjorde sitt eget byggverk.

– *Dette møte mellom de moderne vestlige kirkene og den ortodokse tradisjonen er allerede er i ferd med å skje, er det ikke?*

– Ja, til en viss grad. På en del områder har mye hendt. I andre sammenhenger er den ortodokse tradisjonen fortsatt en fremmed og obskur verden. Men det mange oppdager i møte med den ortodokse teologien er hvordan den har en forbløffende relevans i den postmoderne konteksten, ikke minst gjennom sin sterke betoning av troens som erfaring og mennesket som person.

– *Finnes det fellestrekk mellom de første famlende kristne og vi som i dag er på vei ut av symbiosen med en homogen kultur og tilbake til en kirke som randfenomen og motkultur?*

– Det er nettopp her vi finner mange av de store likheter mellom vår tid og kirkens første århundrer. Det var en utpreget pluralistisk kultur, som tvang den unge kirken til å kjempe med spørsmålet om hvordan man kunne formulere troen i møte med sin tid uten å miste sin substans, den apostoliske arven. Her kan vi i møte med den tidlige kirke få uvurderlig hjelp i vår situasjon. Det fascinerende med kirkefedrene er deres

dype forankring i de bibelske skriftene, og på samme tid åpenheten for den verden de var en del av. De søker tilknytningspunkter og med tiden mer enn som så. På 300-tallet kan vi nærmest tale om en kristning av hellenismen. Man omdefinerer i grunnen mange av de filosofiske begreper og gjør dem til brukbare redskap for en fordypet refleksjon over den kristen tro.

Hvor finnes da tråden mellom kirkens dagsaktuelle utfordringer og en bok om Apostlenes gjerninger? I sin bok leder Halldorf leseren steg for steg gjennom de konkrete hendelser som beskrives i Bibelen. Vi er i øynehøyde med de første kristne. Han setter ikke paranteser om det overnaturlige eller skaper distanse med etterpåkloke metaperspektiv. Heller ikke blir de første apostler satt opp på en overmenneskelig pideal. Det er en vandring som lar oss møte de mange detaljer og overraskelser som teksten faktisk byr på. For det er verken Paulus eller Peter men Den hellige Ånd som er hovedperson påpeker Halldorf. Derfor veves disse mange famlende apostelvandringer sammen til et meningsfylt hele. Jeg kjenner at min egen vantro trer fram i møte med så djerv en påstand og sitter tilbake med spørsmålet, enn vi da?

– *Denne Åndens virkelighet, så konkret i sin veiledning, er den virkelig tilgjengelig også for oss?*

– Igjen må jeg svare både ja og nei. Ja, med Paulus ord: «Alt tilhører dere». Nei, dersom vi tenker at enhver kristen skal gjøre alt det som hører «kroppen» til. Hånden skal være hånd, øyet skal være øye. Ingen er bærer av alle Åndens gaver. Men det viktige, som vi ser hende i og med Pinsen er at Ånden gis til hver og en – som om Ånden bare var hos ham eller henne! Her skjer en åndelig myndiggjøring av mennesket! I den forstand er det tilgjengelig. Og det er langt mer naturlig enn vi ofte gjør det til. Derfor liker jeg ikke å tale om Åndens gaver eller et liv i Ånden som noe «overnaturlig». Intet er mer naturlig for den kristne enn å være en bærer av Ånden, ledes av Ånden, brukes av Ånden.

– *Var det noe som overrasket deg underveis i ditt arbeid med Apostlenes gjerninger?*

– Det overrasket meg å se i hvilken grad Lukas bevisst framstiller den tidlige kirkens historie som en forlengelse av inkarnasjonen. Jesu liv gjentar seg i disse menneskers liv. Pinsen er begynnelsen til en pågående inkarnasjon. Hos Lukas ser vi tydelig denne tanken feks i framstillingen av Stefanus martyrium. Evangelienes frelseshistorie klinger med når han anklages av falske vitner, henrettes utenfor byporten og går i forbønn for sine bødler idet han steines i hjel.

I Guds rike finnes det bare et tempus: nå! Derfor kan disse menneskers liv komme så veldig nært. Troen behøver forbilder, derfor er helgenenes liv så betydningsfulle.

– *I lesningen av din bok ble jeg slått av den sterke kallsbevisstheten de første disiplene hadde. De gikk jo opp stier som ingen hadde gått før dem – det fantes ingen kristen tradisjon, intet kirkelig etablissement å støtte seg til. Dette er inspirerende men også litt fremmed. For et moderne menneske er det kanskje mer nærliggende å tenke at mitt liv ikke har noen spesiell betydning?*

– Jeg tror dette er et viktig spørsmål. Har mitt liv noen betydning? Gjør mitt liv en forskjell? Vi tenker at for å ha betydning må vi utøve en påvirkning på andre mennesker, men vi trenger å gjenvinne et mer organisk syn på mennesket. Det enkelte menneske er et mikrokosmos! Selv om ingen andre vet om meg er vi alle organisk forbundet med hverandre. Du påvirker andre gjennom den veien du velger å gå som menneske.

I sin framstilling av Apostlenes gjerninger tegner Halldorf igjen og igjen denne linjen mellom det enkelte menneskes erfaring og den store veven. Likevel oppleves det som djervt og litt uventet når han framhever at ikke kun den enkeltes erfaring men også vennskap mellom enkeltmennesker åpner porter for den som vil nærme seg Gud. Når man først har fått øynene opp for dette er det jo sant at både Apostlenes gjerninger og Paulus brev vrimler av fortellinger om vennskap og medvandring. Likevel

Den beste og enkleste måten å møte Jesus, er å møte ham i et annet menneske

framstår det som en sterk og «ny» påstand at: *«Gudstilhørighet og menneskers vennskap er to sider av samme mynt. Det er i det menneskelige vennskap vår tilhørighet til Gud fordypes.»* og senere: *«Det er hos Jesus jeg blir hjemme når min ven lar meg møte ham hjemme hos sig.»*

– Du skriver også om betydningen av vennskapet mellom mennesker i et åndelig perspektiv. Går det virkelig an å si det så sterkt?

– Man må ikke dyrke den gode ensomhet til det blir en form for selvopptatthet. Det beste og enkleste måten å møte Jesus er å møte ham i et annet menneske. Vi møter Gud hos andre mennesker fordi mennesket er Guds avbilde og fordi mennesket er et herberge for Gud.

– Men tenker du her på vennskap mellom spesielt modne mennesker eller er dette en realitet vi kan bli mer bevisst om i de relasjoner vi står i i hverdagen?

– Jeg tenker på det siste. Vi kan bli mer oppmerksomme i våre daglige møter. I den monastiske teologi finnes også en sterk refleksjon omkring det åndelige vennskap, en absolutt gjensidighet, et vennskap som er sitt eget mål. Dets utgangspunkt er den indre friheten, apatheia; jeg behøver deg ikke! Her kan et dypt vennskap oppstå. Gudslivet er

fellesskap, slik det er det i guddommens innerste i møte mellom de tre som er et. Vi er skapt i denne guds bilde og derfor kan ingen av oss bli fullkomne i oss selv.

Sirkelen sluttes her. Med den teologien som vektlegger treenigheten og kjærligheten som finnes i guddommen, den Gud i hvis bilde vi er skapt.

Før vi reiser hjem igjen fra Bjärka Sæby får vi ta del i den rike nattverdliturgi som utfolder seg hver onsdag kveld i det øverste rom på slottet. I nattverdens dramaturgi blir det fellesskap synliggjort som vi tror på og bæres av, og som vi iblant også erfarer helt inn i våre mest personlige rom. Sammen med mange fremmede og noe få kjente får vi lukte røkelsen, lytte til ordet og lovsangen og ta imot brødet og vinen. Og kritikeren i meg må spørre igjen; er dette romantikk og teater eller er det Virkelighet?

Dersom «romantikken» er en lengsel etter den dypere mening som knytter oss sammen i Gudsrikets under, og dersom «teater» er den Åndens regi som gir det enkelte tegn – og det enkelte menneske – sin tydning, så ja takk – begge deler!

ELLEN MERETE WILKENS FINNSETH

«Materialistisk spiritualitet»

Om behovet for en virkelighetsnær og kritisk åndelighet¹



AV OLA TJØRHOM

ola.tjorhom@gmail.no

«Materialistisk spiritualitet» – i manges ører lyder det sikkert paradoksalt inntil det ubegripelige. Materialisme og spiritualitet framstår jo i de aller fleste tilfeller som totale motsetninger. Nå medgir jeg gjerne at begrepet et stykke på vei er valgt for å provosere. Her dreier det seg imidlertid ikke om tomme ordspill, men om teologiske realiteter som etter min oppfatning må fastholdes.

I det følgende vil jeg forsøke å utdype dette nærmere. Jeg vil først gå inn på rammebetingelsene for alle typer spiritualitet i dagens situasjon – nemlig vårt voksende og stadig mer bugnende religiøse marked (I). Dernest vil jeg forsøke å definere og presisere hva jeg mener med «materialistisk spiritualitet» (II), for så til slutt å si noe om hensikten med en slik form for åndelighet (III).

Teologisk sett er det et viktig anliggende for meg i denne forbindelse å forsøke å kombinere impulser fra et sakramentalt syn på det kristne livet slik vi finner det i den katolske tradisjonen, med den virkelighetsnære og praktiske lutherske kalletikken. Mens det første av disse perspektivene kan trenge en påminnelse om sakramentalitetens grunnleggende jordnærhet, vil det siste neppe tape på en eksplisitt sakramental forankring. Selv om mitt ståsted er det katolske, drister jeg meg til å håpe at den materialistiske spiritualiteten vil bli opplevd som aktuell og relevant i et bredt økumenisk perspektiv.

I. Konteksten – dagens religiøse marked

Tidligere var «spiritualitet» et anliggende for spesielt interesserte. Men i løpet av de siste årene har dette begrepet dukket opp i stadig flere og nye sammenhenger. Fra en side sett utgjør dette en positiv mulighet for kirken. Spiritualitetens innhold har imidlertid gjennomgått enorme endringer i løpet av denne prosessen. Det skyldes først og fremst at vi her forholder oss til noe som frambyes for salg og dermed har blitt en vare. Jeg tenker da særlig på vårt stadig mer fargerike – eller glorete, om en vil – religiøse marked hvor vi tilbyr en ofte temmelig bisarr blanding av østlig religiøsitet og vestlig populærpsykologi, moderne *feelgood*-oppkok og innslag fra kristen mystikk. Dette markedet utgjør en fundamental rammebetingelse for alle forsøk på å formidle åndelighet i dag.

Nå burde vi knapt undre oss over at også religionen har blitt en vare i det vi gjerne kan betegne som markedsfundamentalismens tidsalder. For dagens vestlige samfunnsutvikling kjennetegnes framfor alt av en urokkelig tro på markedet og dets såkalte frie krefter. Blant våre politikere har dette ført til en illusjon om at vi kan kjøpe eller handle oss fram til et bærekraftig samfunn. Innenfor kulturlivet har kvantitativ kalkuleringsfått fortrenge de kvalitative perspektivene. Til og med på akademisk hold har markedskreftene tilrevet seg en nøkkelstilling. I kirkelig sammenheng har en imidlertid ofte

vært uhyre naiv i forhold til denne utviklingen. Her blir markedet gjerne betraktet som et nøytralt rammeverk om våre velmente forsøk på å formidle kristen åndelighet. Men da overser vi markedets enorme transformerende kraft, en kraft som innebærer at alt som bys fram for salg forvandles – ofte til det ugjenkjennelige.

Det som styrer det religiøse markedet, er identisk med det som styrer alle markeder – nemlig profittbegjær og maksimen «kunden har alltid rett». I dag videreutvikles imidlertid disse to grunnprinsippene innenfor en ny kontekst. Det forholder seg nemlig slik at folket for første gang utgjør den mest kjøpekraftige grupperingen på vestlig hold. Folkepopulistiske holdninger og strømninger har derfor fått stadig større innvirkning på markedet. Dette har dels ført til en demokratisering av luksusforbruket og dels til et slags billighysteri – paradoksalt nok spesielt i forhold til det vi trenger aller mest, nemlig mat. I forlengelsen av denne utviklingen stilles vi overfor enorme økologiske problemer.

Dagens religiøse salgssuksesser har flere sentrale kjennetegn: De arter seg i vesentlig grad som antropologiserte – i den forstand at de overfokuserer på menneskets umiddelbare og mer eller mindre konstruerte behov, mens Gud står i fare for å bli redusert til ferniss og staffasje. Markedsspiritualiteten framstår videre som banalisert ved at den ignorerer eller aktivt motarbeider vår evne til rasjonell tenkning. Dens fokusering på det hypereksotiske korresponderer med vårt enorme behov for underholdning og sterke, men uvirkelige opplevelser. Den beveger seg dessuten i et tåkete *phantasy*-landskap hvor virkeligheten og vårt hverdagsliv betraktes som utidige avsporinger. Og da denne religiøsiteten hele tiden er siktet inn på massekonsum, vil den som regel være totalt blottet for kritiske perspektiver. For tiden synes knapt noe å være så håpløst å selge som trosoverbevisninger som stiller konkrete krav til vår livsførsel.

På kirkelig hold har folkekirkemodellen ofte vært utsatt for de religiøse markedskreftene. Det gjelder særlig når den opprinnelige tanken om at kirken er kalt til å være kirke for et helt folk utarter til en forestilling om at folket «eier»

kirken. For tiden synes imidlertid den amerikaniserte nykarismatikken å være den mest markedssensitive kristne grupperingen. Et eksempel på dette er pastor Joel Osteen og hans virksomhet i tilknytning til Lakewood-kirken i Houston. Her har det rufsete og lydsterke blitt nedtonet til fordel for det velpolerte og pastellfargede. Osteens budskap – eller markedsstrategi – er siktet inn på middelklassen. Kjernen i hans forkynnelse er at Gud vil at vi skal være rike, vellykkede og kjekke. Dette markeres ved hyppig og heftig avsynging av landeplagen «We are the champions». Tilsvarende holdninger kan i økende grad gjenfinnes innenfor den nordiske karismatikken. Og mens slikt selger som varmt hvetebrød, sliter de etablerte kirkene med markedsmessig motgang.

Markedsreligiøsitetens suksess beror i stor grad på at den korresponderer med den massive religiøse privatiseringen som har funnet sted i Vesten. Folk tror nok fortsatt, men de tror på sin egen måte – og ofte på de merkverdige ting. Vi shopper rundt på det religiøse markedet, plukker med oss det som umiddelbart appellerer og konstruerer vår egen, høyst private religiøsitet uten å la oss hemme av «den offisielle religion». I Norge gjelder dette særlig blant mediepludrende kjendiser som gjerne beskriver seg som «egendefinerte kristne». Her er avstanden til oldkirkens insistering på at *unus christianus nullus christianus est* – en enkeltstående kristen er knapt en kristen – enorm.

Har så privatiseringen ført til at religionen spiller en mer sentral rolle i folks liv? Etter mitt syn neppe. For den spiritualiteten som selger, er ofte hypereksotisk. Det har ført til at vi på religiøsitetens område i økende grad framstår som turister. Vi farer rundt og lar oss «inspirere» av fenomener som overhodet ikke kan integreres i våre liv og vår virkelighet. Dette korresponderer med folks ønske om en religion som ikke blir for nærgående, som kan holdes på armlengdes avstand og som ikke virker hemmende på vår livsutfoldelse.

Alt i alt tilsier situasjonen på dagens religiøse marked at vi står overfor et akutt behov for en åndelighet som våger å være annerledes. En spiritualitet som bryter med markedspresset.

Og som avstår fra å gi folk steiner i stedet for brød.

II. Grunnlaget og innholdet – hva er materialistisk spiritualitet?

I et forsøk på å forklare hva «materialistisk spiritualitet» er, tar jeg utgangspunkt i en observasjon som stammer fra St. Benedikt: Hensikten med den liturgiske sangen er at våre sinn skal likeformes med våre røster – *ut mens nostra concordet voci nostrae*. Sangen eller røstene er altså det formende prinsippet, mens sinnet er det som formes. Etter min oppfatning tilsier dette rett og slett at det er den ytre formen som bærer den indre åndelige meningen. Ikke omvendt – slik det vel ofte kan synes å forholde seg på protestantisk hold, hvor en strever innbitt for å presse en eller annen form for åndelighet inn i former som en når alt kommer til alt ikke tror på. Denne holdningen preget både pietismen og liberalteologien. Og den gjenfinnes i den dragning i retning av abstraksjon som synes å bestemme store deler av den aktuelle protestantiske teologi.

I motsetning til denne tendensen fastholder altså den materialistiske spiritualiteten at det er den ytre formen som bærer den indre åndelige meningen. På dette grunnlaget kan tre hovedtrekk ved denne type åndelighet identifiseres: Her dreier det seg for det første om en spiritualitet som har et konkret stoff eller en konkret materie – framfor alt de hellige sakramenter og den sakramentale dimensjon ved det kristne livet overhodet. Dette aktualiseres i og med den augustinske lære om kirkens sakramenter: Et sakrament består av et indre løftesord og et ytre tegn. Fra en side sett er løftet teologisk sett viktigere enn tegnet – *res* er overordnet *signum*. Samtidig blir dette løftet kun innfridd gjennom tegnet. Det betyr at dåpens gaver formidles gjennom vannet, samt at nattverdens gaver bare er tilgjengelige for oss ved å spise og drikke.

I kjølvannet av dette må det understrekes at en materialistisk spiritualitet ikke leves ut i et åndelig vakuum, men i konkrete rom – nemlig kirken og verden. Selv om disse rommene ikke er identiske, henger de på avgjørende vis sammen. For siktet med kirkens tjeneste er ikke

bare at et visst antall sjeler skal bli frelst, men at hele Guds skaperverk som bli forløst (jfr. Rom. 8, 18 ff.). Kirken er altså troens mor og frelsens sted. Og den er prest for skaperverket. Dette kommer til uttrykk på en fin og presis måte i et utsagn av biskop Anders Arborelius: Når et menneske i kirkens rom eller ved kirkens tjeneste blir løftet en eneste millimeter nærmere Gud, følger hele verden etter.

For det tredje knyttes den materialistiske spiritualiteten ikke til åndelige luftigheter, men til elementære og konkrete empiriske sansinntrykk – det vil si til ting vi ser og hører, lukter og smaker. Ikke minst det siste, i eukaristien. Dette korresponderer med et sentralt trekk i apostlenes Kristus-vitnesbyrd. Kjernen i dette vitnesbyrdet er ikke åndelig fortolkningskunst, men det disiplene faktisk hadde opplevd i deres liv med Jesus: «... det vi har sett med våre øyne, det vi så og våre hender tok på, om det bærer vi bud, om livets ord» (1 Joh. 1, 1).

Til grunn for disse aspektene ligger enkelte fundamentale teologiske overbevisninger som jeg i denne sammenheng bare kan nevne ganske kort:

1. Inkarnasjonen – det faktum at Guds Sønn ble menneske som oss i ett og alt, men uten synd – innebærer en guddommelig bekreftelse av all sann menneskelighet. Dette korresponderer med Fil. 4, 8: «... alt som er sant, alt som er edelt, rett og rent, alt som er verd å elske og akte, all god gjerning og alt som fortjener ros, legg vinn på det». Eller for å si det med en avisoverskrift: Gjør som Gud, bli menneske! Slik blir det inkarnatoriske et kritisk korrektiv i forhold til en åndelighet som ignorerer eller undertrykker det sant menneskelige. Inkarnasjonens under utgjør videre hovedparadigmet for kirken og dens liv.

2. Skapelse og forløsning må ikke rotes sammen, men definitivt heller ikke løsrives fra hverandre. I denne forbindelse dreier det seg om to sider av samme sak – eller om å holde sammen det som faktisk hører sammen i Guds frelsesplan. For til syvende og sist er det skaperverket som skal forløses, noe menneskets og sjelens forløsning inngår i. Fra skapelsen kan vi dessuten trekke klare linjer til sakramentene og deres tegn, som alle er hentet mer eller min-

dre direkte fra skapelsens sfære. Alt dette tilsier at vi må avstå fra de tilløpene til gnostisisme og *Schöpfungsvergessenheit* som preger mye av dagens teologi.

3. Spiritualitet handler om livet i Den hellige ånd. Pneumatologien må imidlertid ikke betraktes som en slags avdeling for teologiske kuriositeter, Helligånden framstår snarere som troslivets jordledning. Dette kommer blant annet til uttrykk ved at Ånden er en konkret guddommelig person som ikke kan identifiseres med et spesielt religiøst opplevelsesmønster. Ånden er videre Jesu Kristi talsmann, den som peker på Kristus. Han er derfor først og fremst for Kristus er; på dette grunnlaget kan vi «prøve åndene». Helligånden virker dessuten gjennom ytre midler – primært ord og sakrament – i kirkens rom.

Generelt sett spiller kirketanken og kirkens grunnleggende synlighet en helt fundamental rolle innenfor den materialistiske spiritualitetens rammer. Denne form for åndelighet deler St. Cyprians overbevisning om at vi ikke kan ha Gud til far hvis vi ikke har kirken til mor. Her fokuseres det imidlertid ikke bare på kirkens vertikale forankring og utgangspunkt, men også på dens horisontale dimensjon som menneskelig fellesskap. På dette området henter den materialistiske spiritualiteten fruktbare impulser fra den såkalte *communio*-ekklesiologien. Denne ekklesiologiske tenkningen forutsetter nemlig at kirkens karakter som vertikal *koinonia* eller delaktighet i og med Faderen gjennom Sønnen i Ånden, umiddelbart og med nødvendighet peker i retning av vårt fellesskap med hverandre på det menneskelige planet. Disse to sidene ved kirkens liv henger sammen innenfor rammen av en uoppløselig dialektikk.

I forlengelsen av det jeg har sagt så langt om den materialistiske spiritualitetens hovedtrekk og teologiske grunnlag, vil jeg peke på i alt fem sentrale praktiske aspekter ved denne form for åndelighet eller åndelig liv:

- Materialistisk spiritualitet framstår som «demokratisk», ved at den er tilgjengelig for alle mennesker gjennom empirisk sansing og ikke forutsetter et spesielt religiøst eller åndelig antenneapparat.
- Den materialistiske spiritualiteten er ele-

mentær og umiddelbar, særlig i og med at den gjør alvor av det faktum at Gud kommer til oss gjennom noe av det mest elementære som finnes – nemlig vann, brød og vin.

- Den materialistiske spiritualiteten er en jordnær åndelighet – både i den forstand at den sikter på vår konkrete hverdag og ved at den fokuserer på vårt ansvar for å forvalte skaperverket til Guds ære og nestens gagn.
- Materialistisk spiritualitet arter seg som solidarisk fellesskapsspiritualitet ved at den leves ut i og for fellesskapet. Slik gir den også rom for bredden, rikdommen og komplementariteten i kvinner og menns liv og tjeneste. Dette svarer til beskrivelsen av kirken som Kristi legeme i 1 Kor. 12.
- Den materialistiske spiritualiteten er trinitarisk forankret og sikter på å ivareta den rette balanse mellom guddommens tre personer – samtidig som den legger stor vekt på det sant menneskelige, som også er av Gud.

På det praktiske planet har kirkens liturgi og tegnspråk stor betydning innenfor den materialistiske spiritualitetens rammer. Disse faktorene ivaretar hensynet til den empiriske sansingen så vel som det åndelige livets jordnære karakter. I denne forbindelse er det viktig at det kirkelige tegnspråket ikke blir utsatt for abstraksjon, forvanskning og falsk åndeliggjøring. Dette språket er i utgangspunktet like elementært som ethvert menneskelig språk og taler til oss som mennesker: Vi vasker oss fordi vi er skitne, vi spiser fordi vi er sultne, håndspåleggelsen må forstås i analogi med et menneskelig kjærtegn osv.

Den materialistiske spiritualiteten arter seg framfor alt som en konkret og jordnær, elementær og umiddelbar åndelighet. Sett i forhold til de mest fargerike innslagene på dagens religiøse marked, kan nok dette virke temmelig grått og trivielt. Mange har imidlertid opplevd at når livet virkelig bryter på, vil det konkrete være til mye større hjelp enn markedssensitiv spiritualitetsakrobatikk. I «*reality*-fjernsynet»

og den postmoderne flyktighetens epoke behøver vi virkelighetsforankring og realitetssans – også innenfor Guds folk. Og i egoismen og den grenseløse selvopptatthetens tidsalder trenger vi solidaritet og omsorg.

III. Siktemålet – en åndelighet for livet, virkeligheten og verden

Det finnes mange blindspor når kirken skal forsøke å presentere og formidle en sakssvarende og bærekraftig spiritualitet. Et blindspor består i at åndeligheten «sekulariseres» ved at det blir for mye jord og for lite himmel, eller for mye materie og for lite ånd. Selv om denne holdningen kan være forståelig i møte med den svulstige nyåndeligheten, må den korrigeres – rett og slett fordi den ikke ivaretar balansen mellom det kristne livets vertikale og horisontale sider.

Det finnes imidlertid også holdninger som kjennetegnes av altfor lite materie og for mye «ånd». Store deler av dagens markedsspiritualitet dyrker det ekstraordinære, eksotiske og aparte. Når jeg konfronteres med slikt, tenker jeg gjerne på en tegneserierute jeg så for mange år siden hvor det ble slått fast at vi som kristne er kalt til å være *spiritual fruits and not religious nuts*. Dette korresponderer med Paulus' jordnære og praktiske lære om livet i Ånden i Gal. 5, 16 ff.: «Åndens frukt er kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, tålsomhet og selvbeherskelse» – altså sentrale dyder fra det menneskelige livet. I kjølvannet av dette er det tankevekkende at Johannes-evangeliet – det av våre fire evangelier som har klart mest å si om Helligånden – ikke refererer til de såkalt ekstraordinære karismene med ett eneste ord, men i stedet taler overveiende sakramentalt om Åndens virke. Dette betyr selvsagt ikke at disse gavene er uvesentlige i kirkens liv, på dette området preges både katolisismen og den klassiske protestantismen av åpenbare huller. Men det tilsier at Åndens frukter ikke kan identifiseres med det ekstraordinære.

Et tredje blindspor består i nostalgisens fristelse. Her må vi riktignok vokte oss for det kardinal Newman kalte *to lose sense of history*. Historieløsheten begår det fatale feilgrep at den

betrakter historien som død; den tvinger oss derfor inn i hvileløse bestrebelsler på en slags åndelig gjenoppfinnelse av hjulet. Samtidig må vi forhindre at kirken utvikler seg til et raritetskabinett i samfunnet. Den åndelige nostalgien opptrer gjerne i allianse med en tilbake-skuende kultur hvor en så godt som utelukkende er opptatt av gregoriansk, barokk og romantikk. Den materialistiske spiritualiteten legger imidlertid stor vekt på moderne og modernistiske kulturuttrykk – i overensstemmelse med Theodor W. Adornos berettigete påpekning av at det bare er den moderne musikken som kan speile det moderne menneskets lidelse. Og denne lidelsen er slett ikke kirken uvedkommende. Alt i alt vil moderne kultur kunne bidra til at verden løftes inn i kirkens rom og gudstjenestefeiring, noe som er helt avgjørende for oss. For uten at verden er til stede, kan vi ikke feire gudstjeneste i ånd og sannhet.

I dagens situasjon trenger vi en spiritualitet som avstår fra historieløshet og fåfengte forsøk på å gjenoppfinne hjulet, samtidig som den styrer unna nostalgisens blindvei – i overensstemmelse med St. Bernards utsagn om at kirken trenger øyne til å se både bakover og forover med. Vi behøver videre en spiritualitet som gir rom for de kritiske perspektivene som utgjør avgjørende forutsetninger for at vi skal kunne vokse – menneskelig så vel som trosmessig sett. Og vi trenger framfor alt en åndelighet som fungerer der den skal og må fungere – nemlig i vår faktiske hverdag og vår like faktiske virkelighet.

Dette behovet kan knapt innfris ved hjelp av nykarismatisk effektmakeri eller pastellfarget framgangsreligiøsitet, privatreligiøsitet eller nostalgi, populærmystikk eller overflatisk klosterturisme. Her må vi satse på noe som er mer bærekraftig og – bokstavelig talt – mer solid. Mitt håp og min dristige tese er at i hvert fall noe av dette kan ivaretas ved hjelp av en materialistisk spiritualitet. Jeg vil ikke påstå at denne konsepsjonen løser alle problemer. Men den kan forhåpentligvis fungere som et tjenlig utgangspunkt for våre felles bestrebelsler på å tegne konturene av en åndelighet som øser av de uendelige rike kildene som finnes i kirkens

trosskatt på tvers av tid og rom, samtidig som den oppleves som høyst aktuell – og kanskje også ubehagelig nærgående – i våre liv.

* * *

Når dette bidraget skal konkluderes, vil jeg rette oppmerksomheten mot Maria – hun som er Guds mor og vår mor, og som reflekterer den praktiske jordnærheten som kjennetegner mye kvinnelig religiøsitet. I bebudelsesberetningen aner vi konturene av en spenning mellom engelens høystemte budskap om at Maria skal føde Guds Sønn og tenåringsjentas nesten snusfornuftige reaksjon: Hvordan i all verden skal nå dette gå til, jeg har jo aldri vært sammen med en mann!

Slik framstår Maria som Vår jomfru av den hellige jordnærheten. Ikke som et uttrykk for

såkalt kvinnelig underdanighet, men som et eksempel på et åpent og tjenestevillig sinn. Maria ser rett og slett hva som må gjøres – og gjør det. Uten store fakter. Og i tillit til at Gud er i stand til å ordne opp i det meste.

I møte med dette istemmer vi: Ære være Gud i det høyeste, han som troner over kjerubene. Men vi føyer umiddelbart til: Ære være Gud i det laveste, han som så til sin ringe tjenerinne – og aldri forlater den som har tungt å bære.

Noter

- 1 Dette bidraget ble opprinnelig presentert som foredrag på aKFs Kyrkodagar i Uppsala 26. august 2006. Det presenteres her i utskrevet og noe bearbeidet form. Artikkelen bygger i vesentlig grad på min bok *Smak av himmel, lukt av jord: Materialistisk spiritualitet* (Verbum: Oslo, 2005 og Artos och Norma: Skellefteå, 2005).

En stedegen liturgi?

Om arbeidet med reform av gudstjenesten i Den norske kirke



AV **KNUT ALFSVÅG**

knut.alfsvåg@mhs.no

Innledning

Det arbeides med reform av gudstjenesten i Den norske kirke. Arbeidet ledes av Nemnd for gudstjenesteliv, som har status som rådgivende organ for Kirkerådet. Fem underutvalg har så fått ansvar for følgende deler av reformarbeidet: Gudstjenestenes rammer med vekt på inngang, utgang og forbønn, nye tekstrekker og tekstlesingens plassering i gudstjenesten, ny dåpsliturgi, ny nattverdiliturgi og ny salmebok. En tenker seg en åpen og erfaringsbasert reformprosess og ivaretar dette ved å legge ut forslag på www.kirken.no for utprøving og debatt, og tenker seg at prosessen skal avsluttes ved innføring av nye liturgiske ordninger i 2010. Det følgende er et forsøk på å bidra til denne debatten ved å fokusere på de bærende teologiske motiver i reformarbeidet, særlig slik disse kommer til uttrykk i arbeidet med gudstjenestenes inngang og utgang, dåp og nattverd. Det er også disse underkomiteen som i størst grad har lagt ut konkrete utkast på kirkens webside, utkast som for tiden også er under utprøving i enkelte menigheter.

Det er naturlig å se på de konkrete endringsforslag i lys av de overordnede prinsipper for reformarbeidet slik disse kommer til uttrykk i et notat fra Nemnd for gudstjenesteliv fra 2004. De enkelte liturgier vil så bli kommentert i den form de har vært til utprøving, og slik de fram til sommeren 2007 var tilgjengelige på kirkens web-side. Unntaket er dåpsliturgien,

hvor bearbeidelsen av erfaringene fra prøveperioden allerede har ført til et revidert forslag av 21. juni 2007.¹

Visjoner og kjerneverdier

Reformarbeidets utgangspunkt er et dokument med tittel «Visjoner for et fornyet gudstjenesteliv», som foreligger som vedlegg til Kirkerådets sak 48/04. Visjonene tar utgangspunkt i synspunkter som i forhold til de liturgiske tradisjoner i Den norske kirke må betraktes som ukontroversielle: En ønsker en gudstjeneste med vekt på fellesskap, og som bevisstgjør det guddommelige nærvær i en form som ivaretar de lange historiske linjer og som fungerer som alternativ til underholdningskultur og materialisme. Videre er målet en gudstjeneste som inkluderer barn og unge, som også fungerer som et læringsfellesskap, som løfter fram diakonale utfordringer og knytter Den norske kirke sammen med det verdensvide kirkefellesskap. Samtidig henter en inn det misjonsteologiske begrepet «stedegenhet» og gir dette en svært omfattende og ambisiøs tolkning hvor relevans i forhold til «den store menigheten, og også ut over kretsen av de døpte» framheves.

En slik liste som utarbeides ved at alle involverte legger fram sine gode ønsker for gudstjenesten blir fort for omfattende til å kunne være reelt styrende for reformarbeidet. Derfor har en åpenbart sett behovet for å spisse dette noe mer, og gjør det i form av en opplisting av kjer-

neverdier som er ytterligere strammet inn i Kirkerådets endelige vedtak, hvor det bl. a. fokuseres på følgende momenter: «sakramental gudstjenesteforståelse, relasjoner, kommunikasjon, gjenkjennelse i form av relevans, livsnærhet og ekthet». Det kan derfor se ut som det i arbeidet med kjerneverdier er de som er knyttet til visjonen om stedegenhet som har fått et visst hovedfokus, mens de som er knyttet til gudstjenestens betydning som en historisk gitt form for realisering av Guds nærvær, er samlet under det ene stikkord «sakramental gudstjenesteforståelse». Fokus på gudstjenestens som opplæring og forholdet til det verdensvide kirkefellesskap er falt helt bort.

Hvordan er så disse visjoner og verdier realisert i de utkast som foreligger?

Underutvalg 1: Gudstjenestens inngang, utgang og forbønn.

Dette utvalget sendte i april 2006 ut materiale til utprøving i enkelte menigheter. Av den led-sagende forklaring fra komitelederen og de tre konkrete forslag som foreligger, framgår det at en tenker seg en gudstjeneste med en relativt fast struktur hvor det vil være stor grad av gjenkjennelse i forhold til det vi i dag kjenner, men hvor friheten til lokale variasjoner når det gjelder de ulike ledd blir betydelig større. Noen av endringsforslagene dreier seg om det vi kan kalle praktiske detaljer, som spørsmålet om det skal være en bolk med informasjon og kunngjøringer før gudstjenesten begynner. Konkrete forslag til nye forbønner foreligger ikke enda, men vi har fått et nokså rikt materiale til gudstjenestens inngang.

Som alternativ til de inngangsort vi har i dag («I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn» og «Nåde være med dere og fred fra Gud, vår Far og Herren Jesus Kristus») har en også foreslått «I Skaperens, Frigjørerens og Livgiverens navn». Dette er et alternativ som vanligvis begrunnes med at en ønsker å være inkluderende ved å unngå kjønnsbestemte formuleringer som Fader og Sønn. Tungtveiende innvendinger gjør imidlertid at alternativet neppe er anvendelig. For det første mangler det den tradisjonens tyngde som begge alternativene har i og med at de går helt tilbake til Det

nye testamente (Matt 29,19 og 1 Kor 1,3 m. fl.). Dessuten er det svært åpent for en modalistisk oppfatning av treenigheten hvor Skaper, Frigjører og Livgiver oppfattes som ulike sider av Guds vesen uten den relative selvstendighet personene imellom som NT og kirkens bekjennelse understreker (jfr. f. eks. CA 1, som her fortolker de oldkirkelige bekjennelser på en måte det er økumenisk enighet om). Det er ingen grunn til at liturgiens kjerneformuleringer skal være så åpne for fortolkninger som er åpenbart uholdbare.

Mye av interessen for arbeidet i dette utvalget har så langt knyttet seg til spørsmålet om alternativer til syndsbejennelsen som et fast ledd i gudstjenestens innledning. Utvalget har her tatt et klart standpunkt ved å legge fram fem forslag til samlingsbønner der alle elementer av syndsbejennelse er strøket med unntak av en meget forsiktig antydning i ett av fem alternativer («Du vet vi vil det gode, men ofte gjør det onde og vrange. Gjør oss hele, Gud»). Dette begrunnes i et følgeskriv fra utvalgslederen med at syndsbejennelsen fra gammelt av er knyttet til skriftemålspraksisen, og først kom inn i høymessen i 1887. Det vises videre til en artikkel av Geir Hansen som begrunnelse for dette standpunktet.² Ved siden av det liturgi-historiske argumentet peker Hansen her på at gudstjenesten finner sted i en sammenheng der Gud og menneske alt er forsonet. Vi trenger derfor ikke å renses fra vår menneskelige ufullkommenhet før vi kan møte Gud. Syndsbejennelsens funksjon er heller den å skulle formulere erfaringen av livets ondskap på gjenkjennbar måte slik at den kan hindre onde handlinger i å sette seg fast. Dette tenker Hansen seg primært knyttet til det private skriftemål. Om det også kan tenkes uttrykt i menighetens felles gudstjeneste i noen form, er uklart; ingen av de forslag som så langt er lagt fram, hverken fra dette eller andre utvalg, inneholder noen forslag til syndsbejennelse.

Den argumentasjonen som her framføres, er imidlertid unøyaktig og misvisende på flere punkter. At syndsbejennelse er en forutsetning for en rett nattverdfeiring, understrekes allerede i *Didache* XIV,1. Dette er derfor et fast element i gudstjenestens inngang allerede i

oldkirkens liturgier, f. eks. i den såkalte Johannes Chrysostomos-liturgien.³ I en kommentar til kirkens liturgi skrevet på 620-tallet viser Maximus Bekjenneren at han er godt klar over hvorfor det er slik. Gudstjenestens inngang, skriver han, representerer omvendelsen fra vantrø til tro og fra synd til gudserkjennelse.⁴ Her er han på trygg bibelsk grunn; allerede i Det gamle testamente er syndserkjennelse og syndsbejennelse den naturlige reaksjon når mennesker trer fram for Guds åsyn (Salme 5, 6-8; Salme 51; Jes 6,5), og det samme poenget framheves av Jesus (Luk 18,13). Når dette opprinnelig ikke har noen fast plass i luthersk liturgisk tradisjon, henger det sammen med at privat skriftemål var obligatorisk for alle nattverdsøkende (jfr. CA 25). Gjeninnføringen av syndsbejennelse som et fast ledd ved gudstjenestens innledning er det derfor naturlig å forstå i sammenheng med det bortfall av skriftemålspraksisen som skjer omtrent samtidig. At dette hos Gustav Jensen henger sammen med en psykologisering av gudstjenestens orden, noe Hansen gjør et visst poeng av, er derfor relativt uinteressant i forhold til den nokså entydige begrunnelse både fra Skriften og tradisjonen for at den som trer fram for Gud, gjør det med følgende bønn: «La oss bekjenne våre synder, så vi verdig kan feire denne hellige handling.»⁵ At syndsbejennelse hører naturlig hjemme ved nattverd-gudstjenestens innledning, betraktes i vår tid derfor med en slik grad av økumenisk selvfølghet at det såkalte Lima-dokumentet regner det som ukontroversielt.⁶

Hansen har interessante og meningsfylte refleksjoner i forhold til tanken om Guds hellighet og annerledeshet. Når han likevel går svært langt i å frata syndsbejennelse noen funksjon i forhold til Gud, overser han at dens tradisjonelle begrunnelse nettopp er å skulle åpne for guds nærvær ved å gi mulighet for avsigelse av det ved oss syndige mennesker som etter Bibelen og den samlede kirkes overbevisning faktisk skiller oss fra Gud. Skal dette fungere slik det er ment, er det selvsagt viktig å unngå formuleringer som bare trykker mennesker dypere ned i skam- og skyldfølelse, og det kan godt hende det er sider ved den måten

syndsbejennelse nå er utformet på som er moden både for diskusjon og revisjon. Men Hansens refleksjoner går svært langt i å innskrenke syndsbejennelse funksjon til det å skulle hindre ondskapens utfoldelse i forhold til våre medmennesker, og utvalget følger dette opp ved å foreslå inngangsbønner som i alt vesentlig tegner forholdet mellom Gud og menneske i form av bekreftelse. Samlet peker dette nokså entydig i retning av en pelagiansk antropologi som underkommuniserer betydningen av bruddet for etableringen av et sant og rett gudsforhold på en måte som er åpenbart problematisk både i forhold til Bibelen og det økumeniske kirkefellesskap.⁷

Underutvalg 3: Dåpen

Dette utvalget la opprinnelig fram tre ulike forslag til utprøving, som alle hadde samme struktur: Mottagelse, dåpshandling og innlemelse/etterfølgelse. En ønsket å ta bort preget av belæring som hefter ved den nåværende dåpsliturgi, ikke minst ved innledningens understrekning av at barna «er født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen blir ... Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd.» Fadderformaningen ble også flyttet til etter dåpen. Samtidig ønsket en også en liturgi som bedre enn vår nåværende dåpsliturgi med sitt nokså sterke fokus på gjenfødelse kunne ivareta dåpsfølgets takknemlighet over det nyfødte barnet.

Til tross for forståelse for utvalgets positive intensjoner, ble disse forslagene møtt med ganske sterk kritikk. Flere oppfattet det slik at gjenfølelsesmotivet ble helt borte, slik at dåpen nærmest fikk preg av bekreftelse, altså en kritikk som langt på vei samsvarer med den som ovenfor er framført overfor den manglende forståelse av syndsbejennelse teologiske begrunnelse. I samme retning pekte det at enhver form for trosbejennelse fra dåpsfølgets eller dåpskandidatens side var falt bort, noe som umiddelbart framstår som oppsiktsvekkende, ikke bare i et luthersk, men også i et økumenisk perspektiv. Det ble også pekt på det uheldige, ikke minst i forhold til den storstilte satsing på dåpsopplæring, ved at forbindelsen mellom dåp og opplæring nærmest falt helt bort.

Forslaget fra juni 2007 viser at dåpsutvalget har lyttet til kritikken og relatert den til sine visjoner for en ny dåpsliturgi på en måte på en overveiende fornuftig og konstruktiv måte. En har beholdt prøveliturgiernes tredelte struktur som en tenker seg gjenspeiler de teologiske hovedmoter skapelse, frelse og etterfølgelse. Innledningen fokuserer på takknemlighet for livets gave, og på at alle mennesker er skapt i Guds bilde. Selve dåpshandlingen innledes med dåpsbefalingen, forsakelsen og trosbekjennelsen, innledet med følgende formulering: «I dåpen befrir Gud oss fra syndens, dødens og det ondes makt, forener oss med Kristus og åpner Guds rike for oss» (et mindretall i utvalget ønsker her bare trosbekjennelse uten forsakelse). Spørsmålet til dåpsfølget er på plass igjen, men har fått en noen annen utforming enn nå: «Vil dere at NN skal bli døpt til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn og leve i den kristne tro?» Begrunnelsen for endringen er at et spørsmål om oppdragelse (eller opplæring, som foreslås som et alternativ) kan oppfattes som for snevert i forhold til dåpen som begynnelsen på livet som kristen; innvendingen er selvsagt at det er «døp dem . . . og lær dem» som er dåpsbefalingens formulering. Liturgens ord til dåpskandidaten umiddelbart etter dåpen fokuserer som nå på dåpen som nyskapelse: «Den allmektige Gud har nå gitt deg sin Hellige Ånd, gjort deg til sitt barn og tatt deg inn i sin kirke» (alternativ: «Livets Gud har nå gitt deg sin Hellige Ånd og gjort deg til en kristen»).

Dåpsliturgiernes siste del innledes med presentasjon av den nydøpte for menigheten, mulighet for tenning av dåpslys, og en fadderformaning noe åpnere formulert enn i dag: «. . . Dere skal være gode forbilder, vise omsorg, be for ham/henne/dem og gi ham/henne/dem mulighet til å leve i den kristne tro (alternativ: gå sammen med ham/henne/dem på troens vei gjennom livet). Dåpsliturgien avsluttes som nå med 1 Pet 1,3.

Relasjonen til luthersk dåpsteologi er her mye bedre ivaretatt enn i prøveliturgiernes, og en har også bevisst og på en fruktbar måte tatt inn i arbeidet impulser fra økumenisk arbeid med dåpsliturgien. Den viktigste forbedringen er

antagelig at takknemligheten for barnet nå for komme til orde uten at det fullstendig overskygger den bibelske tanke om dåpen som gjenfødelse og nyskapelse. Samtidig reflekterer også tekster og bønner nå bedre at ikke alle dåpskandidater er nyfødte barn ved at en uttrykkelig opererer med alternativer ved dåp av eldre barn, ungdom og voksne. En kan imidlertid fremdeles reise spørsmålet om opplærings-momentet er godt nok ivaretatt i de foreslåtte formuleringer av spørsmål og fadderformaning.

Det tydeligere fokus på skapelse og gjenfødelse gjør at versjonen av juni 2007 mye bedre enn prøveliturgiernes ivaretar den overordnede intensjonen om å gjenspeile en sakramental gudstjenesteforståelse. Om den bibelske tanke om dåpen som tilgivelse av synd og befrielse fra syndens makt er like godt ivaretatt, er et mer åpent spørsmål. I dåpsutvalget har det åpenbart vært en antagelig velbegrunnet enighet om å gå bort fra vår nåværende dogmatiske innlednings-formulering om «menneskeslektenes synd og skyld», men ikke alle i utvalget har oppfattet det som tilstrekkelig å erstatte den med en kort henvisning til dåpen som befrielse fra «syndens, dødens og det ondes makt» i innledningen til (forsakelsen og) trosbekjennelsen. Det er derfor foreslått beholdt en fortolkende tilføyelse til avslutningen av dåpsliturgiernes første del: «Og nå er det hellige øyeblikk kommet da det andre store underet skal skje: Gud tar i dåpen NN, XX... [eller: disse barna] i sin favn, nevner henne/ham/dem med navn, vasker henne/ham/dem ren(e) fra den synd vi alle har del i, føder henne/ham/dem til et nytt liv, sterkere enn døden. Herrens apostel sier at vi dør og oppstår med Jesus Kristus i dåpen. Jesus selv sier: Dere får del i Guds rike ved å fødes på ny ved vann og Ånd.» Forslaget har ikke fått flertall i utvalget, men kan likevel forstås som uttrykk for en erkjennelse av at vi her har å gjøre med en viktig side ved bibelsk dåpsforståelse som ikke kommer helt godt til uttrykk i det foreliggende forslaget. Dette er derfor et moment som det er viktig å arbeide videre med.

Underutvalg 4: Nattverden

I motsetning til de andre forslagene, som peker i retning av større fleksibilitet og mer åpenhet for lokale variasjoner, legger dette utvalget på viktige punkter opp til en større grad av ensretting. For det første legger en opp til at alle nattverdhandlinger skal foregå *versus populum*, altså med liturgen vent mot menigheten, og med alteret mellom liturgen og menigheten.⁸ I kirker som ikke har frittstående alter tenker en seg at det skal settes opp løst alterbord til nattverdfeiringen. Ved siden av alteret vil en ha et anretningsbord til brød, vin og nattverdkar. Menighetens takkoffer tas opp under salmen før nattverden og regnes som en del av nattverdliturgien, men uten at dette svekker den overordnede forståelse av nattverden som gave og sakrament. Det legges opp til bruk av gjæret brød, og det er klare retningslinjer for hva som skal gjøres med det som er til overs etter nattverdhandlingen: Det skal fortæres ved avslutningen av nattverdhandlingen eller i sakristiet etterpå; eventuelt kan innviet vin helles ut på kirkegården. I forhold til den nåværende Gudstjenestebokens kryptiske formaning om at dette må skje «på verdig vis», er dette en viktig og velbegrunnet presisering, som også er i samsvar med anbefalingene fra det viktigste katolsk-lutherske dialogdokument om nattverden.⁹

Forslaget om å bruke gjæret brød er derimot kontroversielt, i hvert fall i et historisk perspektiv. I oldkirken var det bruk av usyret brød som ble oppfattet som problematisk fordi den kunne ses som uttrykk for judaiserende innflytelse. Dette gjorde bruken av gjæret brød det alminnelige, og den ortodokse kirke fastholder at det er slik det skal være, blant annet fordi en i det gjærede brød ser et symbol for hvordan den levende og oppstandne Kristus gjennomsyrrer de troendes liv.¹⁰ Vestkirken gikk imidlertid over til bruk av usyret brød i løpet av middelalderen. Antagelig skjedde det primært av praktiske grunner, men forståelsen av at Jesus innstiftet nattverden ved et jødisk påskemåltid, peker jo også i den retning.¹¹ I vår sammenheng er forslaget om å bruke gjæret brød antagelig begrunnet i ønsket om større nærhet til det vi vanligvis spiser.

Til selve nattverdliturgien foreligger det tre

forslag. Felles for dem er de følger den struktur vi nå har: Innledning, Fadervår, Fredshilsen, Agnus Dei, utdeling, nattverdønske og takkebønn. Utdelingsordene er «Kristi legeme (gitt for deg)» og «Kristi blod (utøst for deg)».¹² Nattverdønsket, som i vår nåværende nattverd-liturgi er en av de mest presise uttrykk for kirkens forståelse av nattverden, er noe omformulert. Nå heter det: «Den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus har nå gitt oss sitt hellige legeme og blod som han gav oss til soning for våre synder. Han styrke oss og holde oss oppe i en sann tro til det evige liv.» Det som foreslås innført er: «Den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus har nå gitt oss sitt legeme og blod til tilgivelse og frelse. Han gir oss mot til å leve og frimodighet til å tro.» Understrekingen av sammenhengen mellom nattverden og Jesu død til soning for synd er altså borte, og fokus er flyttet fra det evige liv til livet her og nå.

Fredshilsen er også i dag en mulighet i nattverdgdustjenester utenom høymessen.¹³ Dette leddet har sin bibelske bakgrunn i den nytestamentlige oppfordringen til det hellige kyss (1 Kor 16,20; 1 Pet 5,14), og er vanlig både i ortodoks, katolsk og økumenisk sammenheng.¹⁴ Forslaget om å innføre det som et fast ledd kan derfor sies å være godt begrunnet.¹⁵

De tre ulike variantene gjelder innledningsdelen. C er kortest, den inneholder bare Sanctus, en kort takkebønn, innstiftelsesordene og Fadervår. A beholder prefasjonen («I sannhet verdig og rett er det . . .»), i det minste som en mulighet, mens den er sterkt forkortet og uten kirkeårsvariasjon i alternativ B. Alternativ A omformulerer innledningen til innstiftelsesordene på følgende måte: «Da han overgav seg til lidelsen, tok han et brød . . .», mens B og C her følger vår nåværende ordning, som uttrykker seg i samsvar med 1 Kor 15,3 («. . . i den natt da han ble forrådt . . .»). Både alternativ A og B innfører epiklese, altså bønn til Den Hellige Ånd om velsignelse av nattverdelementene etter innstiftelsesordene: «Vi ber deg: Send din hellige Ånd inn i disse gaver, slik at de for oss kan bli frelsens og fornyelsens gaver, og la alle som får del i dem, forenes til ett» (alternativ A; B er enklere: «Send din Ånd inn i disse gaver og over oss»).

Det mest kontroversielle her er utvilsomt forslaget om innføring av epiklese. Konsekrasjonsepiklese («send din Ånd i disse gaver») etter innstiftelsesordene er et fremmedelement i vestlig liturgisk tradisjon og ikke uten videre lett å forene med tradisjonell luthersk og romersk-katolsk forståelse av realpresens knyttet til det skapende ordet. Den romersk-katolske kirke har derfor dette elementet før innstiftelsesordene,¹⁶ mens luthersk tradisjon, i den grad den i det hele tatt har et element av epiklese, normalt har dette som såkalt kommunionsepiklese («send din Ånd i oss».¹⁷ Det er derfor god grunn til å hevde at enten bør en nøye seg med det siste momentet, eller så må epiklesen flyttes foran innstiftelsesordene¹⁸ hvis en i det hele tatt skal ha den med.¹⁹

Forslaget til revidert nattverdiliturgi ivaretar utvilsomt kontakten både med luthersk liturgi-tradisjon og det økumeniske kirkefellesskapet mye bedre enn det forslagene til innledning gjør. For eksempel er her alle elementene Lima-dokumentet regner med, ivaretatt: Forbønn, framsetting av brød og vin, takkebønn (i hvert fall så lenge ikke prefasjonen blir borte), innstiftelsesordene, den frelseshistoriske *anamnesis* (som riktignok er kort, og helt borte i alternativ C), epiklese, Fadervår, fredshilsen, måltid og utsendelse.²⁰ Realpresens-tanken er godt ivaretatt og klart knyttet til brød og vin som Jesu legeme og blod, og de mer presise retningslinjer for hva som skal gjøres med innviet brød og vin gjør at forslaget her helt klart er bedre i samklang med luthersk bekjennelse enn både Alterboken av 1920 og vår någjeldende Gudstjenestebok.

Desto mer påfallende blir da de avvik som faktisk finnes. Den alternative formulering av innstiftelsesordenes innledning i alternativ A assosieres lett med en menneskelig heroisme i møte med det håpløse som her neppe er en relevant ramme for forståelsen, og som vanskelig kan begrunnes hverken eksegetisk eller i forhold til treenighetslæren. Soningen for våre synder er blitt til en uspesifisert forsikring om tilgivelse, og fokus på det evige liv som målet der framme, forsvinner i et ensidig dennesidighetsperspektiv. Det ser altså ut til at også forslaget til ny nattverdiliturgi kan trenge noen flere runder med refleksjon og gjennomtenkning.

Oppsummering og konklusjoner

Det er mye å glede seg over i arbeidet med gudstjenesterevisjon så langt. Ved å åpne for større grad av variasjon ut fra lokal kontekst og lokale behov, legger en opp til et mer bevisst arbeid med gudstjenesten som kan være krevende, men som utvilsomt vil være berikende der den får dette til å fungere. Samtidig vil en relativt fast og felles struktur for gudstjenestens rammer gi både gjenkjennelse og gode retningslinjer for arbeidet med gudstjenesten lokalt. Når det gjelder nattverdiliturgien, representerer også de framlagte forslag på viktige punkter reelle teologiske framskritt.

Innledningsvis pekte jeg imidlertid på at det kan være problemer knyttet til den svært omfattende bruk av begrepet stedegengjøring i «Visjoner for et fornyet gudstjenesteliv» og den måten dette får styre forståelsen av reformarbeidets kjerneverdier. Den listen en her ender opp med, er nemlig i all sin korthet svært ambisiøs ved sitt ønske om å forene idealet om en tradisjonsbevisst, sakramental gudstjeneste med tanken om å skulle være relevant og livsnær i forhold til alle som kan tenkes å være til stede ved en gudstjeneste, både døpte og udøpte. Det avgjørende spørsmålet blir da nettopp det som her ikke stilles, nemlig spørsmålet om på hvilken måte en i det hele tatt kan forene en sakramental gudstjenesteforståelse med gjenkjennelighet i form av allmenn livsnærhet og relevans. En sakramental gudstjenesteforståelse forutsetter nemlig et element av brudd med det allment gitte for at den gudgitte nyskapelse i det hele tatt skal få rom. For den kristne kirke er betydningen av dette bruddet også gitt en gang for alle ved det krav det Jesus reiser ved innledningen av sitt jordiske virke: «Vend om, for himmelriket er kommet nær» (Matt 4,17).

Det er nærliggende å forstå dette slik at tanken om relevans må kunne realiseres som et krav om omvendelse for at møtet med det nærværende himmelrike i det hele tatt skal være en reell mulighet. Hvis kravet om allmenn livsnærhet forstås slik at betydningen av bruddet og omvendelsen blir borte, vil nemlig relevans nødvendigvis forstås som bekreftelse, og da er ikke lenger gudstjenesten hverken bibelsk eller

sakramental. Og da gir den heller ikke mening for noen, hverken døpte eller udøpte.

Selvsagt ønsker kirken å nå også de udøpte; det er jo derfor vi driver misjon. Men premisene det skjer på, må være klare og gjennomtenkte, ellers ender en opp helt andre steder enn dit en i utgangspunktet hadde tenkt seg. På dette punkt er grunnlaget for reformarbeidet formulert på en måte som er påfallende utydelig. Det er derfor ikke noe forunderlig i at de konkrete reformforslag ender opp i tvetydigheter og halvsannheter. Ut fra forutsetningene er det heller ikke tilfeldig at de konkrete problemer materialiserer seg akkurat der snittflaten mellom kirken og verden blir tydeligst, altså ved gudstjenestens inngang, der en trer ut av hverdagens rammer og inn for Guds åsyn, og ved dåpen, der en begraves med Kristus og gis det nye liv i fellesskap med ham. Her må en nemlig være seg bevisst forståelsen av relevans som oppbrudd og nyskaping; hvis ikke er det en dynamikk i refleksjonen over liturgiernes målgruppe som lett drar den i helt andre retninger.

Det følger da også med logisk konsekvens ut fra utgangspunktets manglende klarhet at det er det begrep som på bibelske premisser tydeligst identifiserer det falne menneske for Guds åsyn, nemlig det teologiske kjernebegrep «synd»,²¹ som åpenbart har voldt de ulike underutvalg størst problemer. Her oppviser en et fellesskap i teologisk forlegenhet som simpelthen er oppsiktsvekkende. Ordet «synd» forekommer nemlig ikke i de opprinnelige utkast til liturgier som er lagt fram så langt annet enn i tradisjonsbundne tekster der det vanskelig kan unngås: Trosbekjennelsen, nattverdets innstiftelsesord og Agnus Dei. Den reviderte forslag til dåpsliturgi av juni 2007 er, slik det ovenfor er påpekt, her noe bedre, selv om det antagelig er rom for forbedring også her. Men ellers går en omveier for å unngå begrepet «synd», også der det er en fast etablert del av en økumenisk gudstjenestetradisjon. Det kan altså se ut som en kreativ og selvstendig bruk av synds-begrepet er noe som er vanskelig å tenke seg for de underutvalg som arbeider med konkrete forslag til alternative liturgier.

Det er svært nærliggende å forstå dette som

en bekreftelse av at den manglende gjennomtenkning av bruddets nødvendighet driver relevans-begrepet i retning av bekreftelse. Da blir nemlig tanken om mennesket som synder umiddelbart problematisk. For bibelsk syndsforståelse overlever neppe kravet om livsnær og relevant gjenkjennelse i forhold til den omfattende målgruppe en her tenker seg for arbeidet med gudstjenesten uten at en har en meget klar forståelse av bruddets nødvendighet.

Antagelig arbeider en her ut fra en sikkert helt korrekt observasjon av at postmoderne, sekulariserte mennesker ikke uten videre oppfatter seg som syndere. Geir Hansen viser til undersøkelser som tyder på at det henger sammen med endringer i gudsbildet, der tanken om den hellige Gud fortrenses til fordel for bekreftende koselighet.²² At et slikt gudsbilde gjør gudstro uinteressant og overflødig, er Hansen og jeg helt enige om. Desto mer forunderlig er det at ingen som har vært involvert i arbeidet med liturgirevisjon så langt synes å ha stilt seg spørsmålet: Hvis synds-begrepet ikke kommuniserer, hvordan skal dets anliggende da ivaretas? Hvis ikke kravet om brudd og omvendelse, som er og blir essensielt for en bibelsk, luthersk, økumenisk og sakramental gudstjenesteforståelse, kan formidles slik dette alltid har vært gjort, hvordan skal det gjøres da?

Hvis ikke en arbeider bevisst og konstruktivt med dette spørsmålet, vil et revisjonsarbeid med så høye ambisjoner om relevans og gjenkjennelighet, tross alle intensjoner om det motsatte, nødvendigvis ende opp med å speile samtidens tendens i retning av religiøsitet som bekreftende koselighet. I alt vesentlig er det dit vi er kommet så langt. Det viktige spørsmålet nå er derfor hvordan vi kommer videre.

Noter:

- 1 Takk også til sokneprest Arne Dag Kvamsøe for verdifulle innspill og kommentarer.
- 2 Geir Hansen, «Syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur.» *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/2006, s. 36-46, i forkortet form som kronikk med tittelen «En konstruktiv synds-kjennelse» i *Vårt Land* 26.02.2007.
- 3 *The Orthodox Liturgy*, Oxford 1982, s. 56.
- 4 «The Church's Mystagogy.» i Maximus Confessor, *Selected Writings*, New York 1985, s. 198.
- 5 Formuleringen er hentet fra liturgien i den romersk-katolske kirke; se *Missale: Messebok for den katolske kirke i Norge*, Oslo 1982, s. 361.

- 6 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper no. III, Geneve 1982, s. 15.
- 7 For en argumentasjon for en alternativ plassering og utforming av syndsbekjennelsen som på en vesentlig bedre måte ivaretar en bibelsk forståelse av dens funksjon og begrunnelse, se Henning Vik, «Syndsbekjennelsens plass og form i gudstjenesten,» *Ung Teologi* 1/2005, s. 27-39.
- 8 Dette spørsmålet drøftes i Olav Tveito, «Versus populum? Noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret,» *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2006/2, s. 47-54.
- 9 *The Eucharist*, Geneve 1980, s. 19.
- 10 <http://www.oca.org/QA.asp?ID=108&SID=3>; jfr. Luk 13,21.
- 11 <http://www.newadvent.org/cathen/01349d.htm>; se også art. «Brot» i *RGG⁴* I, Tübingen 1998.
- 12 Det har vært diskutert om en her skulle følge den nye Bibel-oversettelsen, hvor det heter «Dette er min kropp.» De framlagte forslag forutsetter imidlertid ikke dette, hverken når det gjelder innstiftelses- eller utdelingsordene.
- 13 *Gudstjenestebok for Den norske kirke* I, Verbum 1992, s. 295.
- 14 Johannes Chrysostomos-liturgien, *The Orthodox Liturgy*, s. 68; *Missale*, s. 464; *Baptism, Eucharist, Ministry*, s. 16.
- 15 Se videre til dette Tønnessen, *Kristus blant dere – håpet om herlighet: Eukaristisk spiritualitet i en såret og splittet verden*, Saeculum 2003, s. 49-58.
- 16 F. eks. *Missale*, s. 442: «Helliggjør disse gaver ved din Ånds livgivende kraft.»
- 17 Så f. eks. de lutherske kirker i USA, *Lutheran Book of Worship*, s. 70; til forståelsen av epikleseens form og betydning, se Terje Tønnessen, *Kristus blant dere*, s. 76-78.
- 18 Vi har nå epiklese før innstiftelsesordene i ett av alternativene for nattverd utenom høymessen, se *Gudstjenestebok for Den norske kirke* I, s. 302.
- 19 Slik konkluderer også Ingemann Ellingsen, *I Guds hus: Lærebok i liturgikk*, Oslo 1980, s. 92, mens Tønnessen uttrykker større grad av åpenhet for den ortodokse tradisjon på dette punkt. Lima-dokumentet anbefaler epiklese, men tar ikke standpunkt til om den bør komme før etter innstiftelsesordene.
- 20 *Baptism, Eucharist and Ministry*, s. 15-16.
- 21 Til forståelsen av syndsbegrepets teologiske betydning, se Luk 24,47; Joh 20,23; Rom 3,23-24; Apostolicums og Nicaenums 3. artikkel, CA 2-4.
- 22 «Syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur,» s. 41.

Christian A. Schwarz:

Fargelegg din verden med Naturlig menighetsutvikling.

Å erfare alt det Gud har skapt deg til å være.

K-vekst: Evenskjær 2007.

Naturlig menighetsutvikling har på drøyt et tiår etablert seg som en som en internasjonal bevegelse med stort nedslagsfelt. Hovedkontoret ligger i Tyskland, men representeres av nasjonale partnere i over 70 land. I Norge representeres Naturlig menighetsutvikling av K-Vekst, under ledelse av Ommund Rolfsen. Inntil nylig gikk konseptet under navnet «Naturlig kirkevekst», men man har nå endret navn i samsvar med det engelske begrepet (Natural Church Development). K-vekst har utgitt en rekke bøker om Naturlig menighetsutvikling på norsk. De fleste av disse bøkene er del av et internasjonalt utgivelsesprogram, der bøker med identisk layout utgis på over 40 språk. Den første utgivelsen på norsk kom i 1998, under tittelen *Naturlig kirkevekst. Åtte kvaliteter ved sunn menighetsutvikling*.

En viktig side ved tilbudet fra Naturlig menighetsutvikling er en menighetstest der menighetens kvaliteter måles i forhold til åtte kvalitetskjennetegn: Utrustende lederskap, nådegavebasert tjeneste, engasjert trosliv, hensiktsmessige strukturer, inspirerende gudstjeneste, livsnære grupper, behovsorientert evangelisering, varme relasjoner. Resultatene fra testen kan leses som poengsummer på hver av disse dimensjonene. Gjennom særlig å arbeide med de feltene der man kom dårligst ut («minimumsfaktoren»), kan man ifølge Naturlig menighetsutvikling videreutvikle menigheten i riktig retning. Til hjelp i denne prosessen tilbyr man hjelp fra et korps av godkjente veiledere, flere av disse er prester i Den norske kirke. Ved å gjenta testen på et senere tidspunkt, kan man følge utviklingen i menighetens kvalitet på de ulike områder. I Norge har så langt omkring

330 menigheter gjennomført menighetstesten én eller flere ganger, herav ca 100 soknemenigheter i Den norske kirke.

Grunnleggeren og lederen av Naturlig menighetsutvikling, Christian Schwarz, har sin bakgrunn i det tyske arbeidet med menighetsoppbygging innen de tyske evangeliske kirker på 1980-tallet. Sammen med sin far Fritz Schwarz utga han i 1984 boken *Theologie des Gemeindeaufbaus*. Etter at faren døde året etter, fortsatte sønnen arbeidet med å utvikle metoder for menighetsutvikling. Han tok bl.a. opp et samarbeid med organisasjonspsykologen Christoph Schalk, og sammen utviklet de et verktøy for menighetsanalyse, som etter hvert ble til Naturlig menighetsutviklings menighetstest.

I tysk kontekst er Naturlig menighetsutviklings betydning hovedsaklig begrenset til frikirkene, og har heller ingen relasjon til det akademiske miljøet. I andre deler av verden har konseptet fått langt større gjennomslag, ikke minst gjelder dette i USA. Den globale profilen er for øvrig viktig for Naturlig menighetsutvikling: Et grunnleggende poeng er nettopp å komme fram til «universelle prinsipper» som gjelder for menighetsutvikling i alle kulturer, og mye av innholdet i konseptet er basert på bruken av menighetstesten i menigheter over hele verden.

Siden de første bøkene kom for et tiår siden, har konseptet vært i stadig utvikling, og boken *Fargelegg din verden* kan på sett og vis sies å representere en ny fase i Naturlig menighetsutvikling og i Christian Schwarz' tenkning. Ved siden av de åtte kvalitetskjennetegnene introduseres her et nytt element i tenkningen, nemlig «det trinitariske kompasset». Med utgangspunkt i læren om den treenige Gud presenteres en tenkning som forsøker å redusere motsetninger og kompleksitet på de fleste livsområder til et mønster av tre ulike tendenser eller faktorer. På menighetsfeltet mener Schwarz f.eks. å

kunne vise at det finnes tre hovedtyper menigheter: Liberale menigheter som legger mest på skapelsen, evangelikale menigheter som legger mest vekt på frelsen, og karismatiske menigheter som legger mest vekt på Ånden. Tilsvarende treleddede mønstre mener han å finne i forholdet mellom kulturer, og i fromhets- og personlighetstyper. Hver av disse tendensene har fått hver sin farge, grønn, rød blå, og dette er som alt annet illustrert med fargerike plansjer. En grunntese i tenkningen er at det her egentlig ikke dreier seg om størrelser som utelukker hverandre, men om ulike vektlegginger innenfor et felles referansesystem. Sunnhet og balanse (i menighetslivet og i det personlige liv) oppnår man ved å bli klar over hvor man har sin styrke og å videreutvikle de aspektene man er svakest. Skal man ta dette alvorlig, og det bør man jo, synes det som Naturlig menighetsutvikling på denne måten er i ferd med å forandre seg fra å være et konsept for menighetsanalyse og menighetsutvikling til å bli et utkast til en altomfattende kristen livsfilosofi. Det gjenstår å se om Naturlig menighetsutviklings mange brukere verden over vil følge med på denne delen av ferden.

Et aspekt ved denne nyorienteringen er at Naturlig menighetsutvikling nå framstår med en helt annen økumenisk intensjon enn tidligere. I det som gjerne blir presentert som teorien bak Naturlig menighetsutvikling, boken *Die dritte Refomation* fra 1993 (finnes i engelsk oversettelse som *Paradigm Shift in the Church*), hevder Schwarz at den «tredje reformasjon» han tar til orde for, forutsetter de to første, nemlig reformasjonen på 1500-tallet og pietismen på 1700-tallet. Her befinner han seg altså entydig innenfor en protestantisk-pietistisk ramme. I sin nye bok forsøker han derimot ikke bare å inkludere de liberale tendenser innenfor de protestantiske kirker, men også katolske og ortodokse kirker.

Naturlig menighetsutvikling fremstår på denne måten med svært store ambisjoner: Det dreier seg om et økumenisk konsept som i trenighetslærens navn mener seg å kunne balansere ulike kulturelle, teologiske og personlighetsmessige tendenser mot hverandre i et harmonisk system og samle dette i et sett «uni-

verselle prinsipper». For å realisere sine nærmest altomfattende ambisjoner tyr man imidlertid til en omfattende overforenkling av komplekse fenomener, kombinert med en form for absoluttisme der ens egen modell blir presentert som den endegyldige og fullstendige. Her synes på en egenartet måte tysk systembygging å bli kombinert med amerikansk pragmatisme og forenklingkunst.

Når Naturlig menighetsutvikling nettopp heter *naturlig* menighetsutvikling, så er dette nærmest bokstavelig å forstå: Schwarz hevder nemlig at man ved å studere «vekstkraftene» i naturen også kan si noe om prinsippene for menighetsvekst (s. 89–91). Etter min mening er en slik måte å argumentere på høyst problematisk. Når Bibelen bruker størrelser fra naturen, er det som uttrykk for en *analogi* med åndelige sannheter, ikke som en kilde for argumenter. Når Jesus ber oss studere liljene på marken, må han fortelle hva vi skal se etter, og poenget er dessuten av vi er *forskjellig* fra dem (Matt 6,28–30). Også fra en samfunnsvitenskapelig synsvinkel en slik tenkning høyst problematisk: Menneskelig samfunn, inkludert menigheter, er kulturelle fenomener. De mønstre som preger menneskelig samhandling er ikke lovmessigheter som i naturen, fordi de er uttrykk for menneskelig rasjonalitet og menneskelige valg. Det er ikke vanskelig å finne grelle eksempler på hva som kan skje når man trekker for direkte konsekvenser fra det som skjer i naturen til hvordan menneskelige samfunn bør innrettes.

Når Naturlig menighetsutvikling har fått den utbredelse det har fått, er dette i stor grad takket være menighetstesten man tilbyr. For menigheter framstår det som attraktivt å få et absolutt mål på kvaliteten i det de holder på med, noe Naturlig menighetsutvikling nettopp mener å kunne tilby. Gjennom nøyaktige poengsummer på de ulike aspektene skapes et inntrykk av at det dreier seg om ganske eksakte målinger. Et grunnleggende spørsmål er imidlertid om disse målingene virkelig måler det de gir seg ut for. Ikke minst er dette et problem når testen brukes i så mange ulike kontekster, både kulturelt, språklig og konfesjonelt. Det er en kjent sak at mennesker i ulike kontekster

kan forstå de samme formuleringer på svært forskjellig måte, ettersom ord og begreper fungerer ulikt innenfor ulike meningsystemer.

Det er også et problem at den forskning som hevdes å ligge til grunn for konseptet ikke er dokumentert på en faglig og vitenskapelig måte. Faktisk er de mer populære bøkene den eneste publisering av det som påstås å være en empirisk undersøkelse i 1000 menigheter i 32 land (s. 14). En får dermed ikke vite noe om rekruttering og utvalg av menigheter, eller hvordan resultatene er analysert. Det er dermed ikke mulig for andre forskere å drøfte undersøkelsens metoder og resultater. Når noe presenteres som forskning og hevdes å ha en vitenskapelig basis, burde det være et minstekrav.

Som nevnt forsøker Schwarz i denne siste boken å forankre sitt konsept i trinitarisk teologi. Etter mitt skjønn er ikke dette særlig vellykket. Noen *virkelig* trinitarisk teologi finner en knapt, snarere et spekulativt system basert på det premiss at alle spørsmål kan reduseres til tre aspekter. Forståelsen av treenigheten selv reduseres hovedsaklig til en påstand om de tre guddommelige personer har tre ulike funksjoner i forhold til verden, slik at Faderen er den som alene er ansvarlig for skapelsen og Sønnen for frelsen. Ifølge en bibelsk forståelse var derimot Ånden også aktiv i skapelsen (Gen 1,2) og verden ble skapt gjennom Sønnen (Joh 1,3). Det er også problematisk når Schwarz søker å forbinde disse guddommens handlinger til de mange andre trefoldige mønstre han mener å kunne konstruere.

I noen tilfelle kan Schwarz' trefoldige mønstre umiddelbart synes å ha noe for seg – i andre tilfelle undres en på om det like gjerne kunne være fire dimensjoner eller to. Det kan også være grunn til å reise spørsmål ved selve den grunnleggende forståelse av pluralitet som ligger til grunn for det trinitariske kompass. Spørsmålet er om man virkelig respekterer forskjeller og mangfold når man mener å kunne redusere dem til aspekter ved et felles system. I noen tilfelle er forskjeller simpelthen ikke mulig å forene det, i noen tilfeller bør de ikke være det heller.

Etter min mening er Naturlig menighetsut-

vikling et konsept som lover langt mer enn er i stand til å innfri. Det forhindrer ikke at det inneholder mange verdifulle elementer. Påpekningen av grunnleggende kvalitetskjenetegn ved menigheter samsvarer også med mye annen forskning på feltet. Mange menigheter har kommet inn i gode prosesser gjennom å bruke menighetstesten. Selv om man kanskje kan diskutere påliteligheten i resultatene, er det å få anledning til å samtale om sentrale sider ved menighetens liv og virke av verdi i seg selv. I rammen av Den norske kirke reduseres likevel verdien av undersøkelsen kraftig av at den bare undersøker kjerne-menighetens indre liv. I verste fall kan dette føre til perspektivinnsvinger som kan være farlige i en folkekirkemenighet.

En annen grunnleggende svakhet ved konseptet er at det gjennom sine pretensjoner om å formidle de «universelle prinsipper» ikke oppfordret til å stille spørsmål som konseptet ikke selv stiller eller se etter forhold som konseptet ikke selv tar opp. I verste fall kan Naturlig menighetsutvikling fungere lukkende, heller enn åpnende for samtalen om menighetsutvikling. Vi trenger en kritisk og konstruktiv samtale, både om konseptet Naturlig menighetsutvikling – og om menighetsutvikling i sin alminnelighet.

HARALD HEGSTAD

Christian A. Schwarz:

Nådegavenes 3 farger. Et treenighetsperspektiv på hvordan du kan oppdage og utvikle dine nådegaver.

K-vekst, Evenskjær 2005.

Ekklesiologiske problemstillinger står for tiden høyt på listen over kirkelige debatttema: Hva kjennetegner en levende kristen menighet? Hvordan kan vi finne farbare veier til menighets-utvikling og menighetsvekst? I arbeidet med slike spørsmål har mange prester og menigheter i Den norske kirke funnet inspirasjon og veiledning innenfor det konsept som gjerne kalles «*naturlig menighetsutvikling*» eller «*naturlig kirkevekst*».

Den bok som her omtales hører hjemme i denne sammenheng. Den er én av i alt åtte bøker i en serie som beskriver åtte kvaliteter ved det som kalles «*sunne menigheter*». Alle bøkene er skrevet av den tyske teologen Christian A. Schwarz. Bøkene er oversatt til mer enn 30 språk, og brukes over hele verden. Et sentralt element i selvpresentasjonen er knyttet til oppleggets solide vitenskapelige fundament. Samtidig understrekes det at målsettingen for serien som helhet primært er praktisk: «*Redskaper for Naturlig menighetsutvikling har ikke som mål å øke din intellektuelle kunnskap. Målet er å hjelpe deg til å anvende din kunnskap i praksis... Derfor er hvert kapittel i denne serien skrevet for å hjelpe deg til å oppdage hvordan du praktisk kan tjene Gud mer effektivt, og for å utvikle en sunn, relevant og attraktiv menighet*» (s 3). Forfatteren følger opp denne målsettingen – altså: 'lite teori, mye praksis' – gjennom hele teksten. Etter min vurdering angir dette opplegget både bokas mulige styrke og dens markerte svakhet.

Den mulige styrken først: Nærheten til praksis – som formidles gjennom mange øvelser, oppgaver og konkrete eksempler fra forfatterens egen erfaring – gir den motiverte leser rikelig anledning til å reflektere over sin egen tjeneste, sine nådegaver og sin plass i menighets-helhet. For dette formål presenteres bl.a. en gjennomsystematisert oversikt over ikke mindre enn 30 *ulike nådegaver* ordnet i tre hovedgrupper (s. 99 ff). For å finne fram i

dette mangfold av nådegaver, inneholder boka også en omfattende såkalt «*nådegavetest*» (s. 64 ff) der leseren gjennom avkryssing og skåring av *ca 240 spørsmål* skal finne fram til sin egen «*nådegaveprofil*». Denne profilen består dels av «*dine synlige gaver*» og dels av «*dine potensielle gaver*» (s. 83 ff). Som man vil forstå: Her mangler det ikke på konkrete råd, eksempler og prosedyrer i arbeidet med å finne fram til sine egne nådegaver. Det kan noteres som en styrke at forfatteren underveis så tydelig og konsekvent framhever *fellesskapet og tjenesten* som nådegavenes teologiske forankring og praktisk-kirkelige kontekst. Lesningen av teksten kan derfor – særlig hvis det skjer i fellesskap med flere – gi fruktbare anledninger til å reflektere over viktige spørsmål knyttet til egen tjeneste i rammen av menighetens fellesskap. At det er behov for slik refleksjon rundt om i våre menigheter er jeg ikke i tvil om.

Men hva med den teologi og teori som bærer og motiverer framstillingen? Her er jeg betydelig mer i tvil. Jeg må nøye meg med å peke på et par forhold. For det første: Forfatteren framhever *seriøs vitenskapelighet* som kjennetegn for og legitimering av sin framstilling. Særlig gjelder dette m.t.p. nådegavetestens faglige soliditet. Dette er i og for seg prisverdig. Problemet er imidlertid at leseren må nøye seg med forfatterens *påstander* om oppleggets gode vitenskapelige kvaliteter, uten å få et mer presist innblikk i hvilke målinger som er gjort og hvilke resultater disse har gitt. Når man først i presentasjonen velger å legge så stor vekt på oppleggets vitenskapelighet, er denne mangelen på innsyn og informasjon lite tilfredsstillende. For det andre: Selv om boka er breiddfull av teologiske påstander og posisjoneringer, er fraværet av teologisk og hermeneutisk refleksjon påtakelig. Vi må stort sett nøye oss med stikkord og påstander uten analyse, kritikk eller drøfting. I kapittel etter kapittel presenteres vi for en mengde skjemaer og figurer, lange lister av stikkord og viktige begreper, opplisting av mange bibelhenvvisninger m.m.. Men drøfting eller tolkning av bibeltekstene, begrunnelse for standpunkter, kritiske hermeneutisk og teologisk refleksjon m.m. uteblir. Dette gjør det innmellom ganske frustrerende å lese. Jeg er for

eksempel uenig på en rekke punkter i den systematisering og opplisting av 30 (!) ulike nådegaver som forfatteren gir. Jeg savner viktige skjelninger mellom for eksempel «nådegave», «tjeneste», «åndens frukt» m.fl., og mener forfatteren blander sammen ting på en uheldig måte (jfr. kap 5). Jeg vil derfor gjerne vite hvor han henter sine begrunnelser fra og hvordan de utvikles. Men framstillingen er altså stort sett taus om dette. Dermed svekkes den teologiske troverdigheten i framstillingen. Vakre farger og gode bilder kan ikke kompensere for denne mangelen. Heller ikke forfatterens voldsomme systematiseringsiver. Selv om jeg setter pris på godt systematiserte drøftinger i teologien, går det her over alle grenser. Forfatterens intense kjærlighet til 3-tallet fører således til at nesten alt i troslivet går opp i 3! Vi inviteres til å svare på spørsmålet «*Er du en trefarget kristen?*». Og vi presenteres deretter for følgende liste: *nådegavenes tre farger, Guds tre handlinger, livets tre dimensjoner, tre ulike omvendelser, tre autoriteter, tre teologiske tendenser, tre farer i troslivet* etc. Det virker som denne 3-talls-manien er ment å skulle gi framstillingen en form for teologisk legitimitet gjennom en henvisning til treenighetslæren. I stedet avdekkes mangelen på teologisk refleksjon og presisjon i framstillingen.

En klok vitenskapsmann har sagt: Ingenting er så praktisk som en god teori! Schwarz framstilling hadde etter min vurdering vunnet på et grundigere arbeid menighetens og nådegavenes teologi. Når boka brukes rundt om i så mange norske menigheter håper jeg derfor man inviterer til kritisk lesning. Forfatterens mange påstander og erfaringer bør møtes med grundig bibelstudium, kritisk refleksjon og mye samtale. Da kan den sette leseren på sporet av viktige spørsmål, og forhåpentlig bidra til vitalisering av menighetens liv.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Ove Conrad Hanssen:

Et godt tre bærer god frukt. Visjoner og strategier for utvikling og vekst i lokale menigheter.

Luther forlag, Oslo 2007. (s. 141)

Ove Conrad Hanssen har skrevet en viktig bok innenfor et relativt nytt fagfelt i den praktiske teologi: Menighetsutvikling. Boken begynner derfor med et kapittel som tar for seg menighetsutvikling som praktisk-teologisk disiplin. Boken går deretter i ulike kapitler inn på de forskjellige aspekter ved et arbeid for menighetsutvikling, nemlig lederskap, situasjonsanalyse, visjoner/målsettinger, verdier, strategier/programmer/redskaper og ressurser.

Underveis gir boken en svært omfattende oversikt over litteratur med relevans for temaet. Ikke minst er forfatteren svært velorientert i engelsk og anglikansk kontekst. Denne oversikten er bokens styrke, men også dens svakhet: Undertiden får man litt følelsen av at det blir vel mye navn og litteraturreferanser, og man savner i større grad et selvstendig grep.

Det siste betyr imidlertid ikke at boken ikke er preget av klare anliggender fra forfatterens side. Når han tar til orde for et arbeid for menighetsutvikling, skjer det på den ene side ut fra en radikal analyse av de europeiske kirkers radikalt endrede situasjon, på den annen side ut fra et ekklesiologisk anliggende om at kirken bare er tro mot sitt oppdrag når den ikke stivner i gamle former, men er åpen for forandring – i det den lytter etter Åndens ledelse.

Ove Conrad Hanssens bok er et pionerarbeid innenfor fagfeltet menighetsutvikling i norsk sammenheng. Den kommer til å være et viktig referansepunkt i lang tid fremover.

HARALD HEGSTAD

Marit Bunkholt (red.):

Møtet med den andre.

Tekster av Hans-Stifoss Hanssen

Det praktisk-teologiske seminars skriftserie 13,

Oslo 2007

Hans Stifoss-Hanssen – nåværende forskningssjef på KIFO – var over en periode på 11 år fram til 2005 sjelesorglærer ved Det praktisk-teologiske seminar (PTS) ved Universitetet i Oslo. Stifoss-Hanssen (= HSH) har i hele sitt profesjonelle liv vært sterkt engasjert i fagfeltet *praktisk teologi*, og da særlig de to områdene *sjelesorg* og *religionspsykologi*. Det er ti forskjellige bidrag innenfor disse områdene som her er samlet og utgitt som bok i PTS' skriftserie. Ett av bidragene er nyskrevet, de øvrige er tidligere publisert i ulike tidsskrifter i tidsrommet 1990-2004.

Tekstene spenner over et vidt spekter av tema, og gir mange gode og utfordrende leseropplevelser. Man merker at HSHs arbeid bæres av noen gjennomgående og særlig viktige anliggender. Slik jeg leser tekstene lar disse seg ordne i tre forskjellige, men saklig nært forbundne temaområder. Jeg vil derfor presentere bokas hovedinnhold i tilknytning til disse.

For det første gjelder det den status og funksjon som menneskelig erfaring og kirkelig praksis har i teologisk arbeid. HSH ønsker seg en teologisk forskning som oppøver en større nærhet til og lydhørhet for menneskelig erfaring. Dette kan skje på forskjellige måter. HSHs strategi følger i hovedsak to spor: Han argumenterer for det første for å gi sjelesørgersk erfaring og sjelesorgfaglig refleksjon større oppmerksomhet og betydning i teologisk refleksjon og forskning. Eksempler på hva dette kan innebære presenteres bl.a. i artiklene «*Gudsbilder, godt liv, god teologi*» (s 35 ff) og «*Velkommen inn i mitt symbolske univers*» (s 113ff). Dernest argumenterer han for at teologien må utvikle en bredere og faglig kvalifisert dialog med empirisk vitenskaper. Målet og begrunnelsen for dette er å utvikle en teologisk forskning med større troverdighet og bærekraft i møte med menneskers livserfaring. De fagområder som HSH særlig anbefaler og som

hans selv bearbeider mest omfattende er religionspsykologisk forskning og det tverrfaglige forskningsfeltet som nå gjerne kalles «ritual studies». Eksempler på teologisk bruk av innsikter fra disse fagområdene finnes bl.a. i artiklene «*Teologi, religiøsitet og troverdighet*» (s 137ff), «*Religionspsykologiens bidrag til kirke og samfunn*» (s 83ff), og «*Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon*» (s 45ff).

Det andre anliggende har å gjøre med særlig relasjonelle og mellommenneskelige utfordringer i møte med mennesker som søker kirkens bistand. HSH fokuserer her hovedsakelig på to sentrale praksisformer: prestens rolle ved samtaler i tilknytning til kasualia (dåp, vigsel, gravferd), og sjelesørgerens møte med konfidenter som befinner seg i særlig sårbare livssituasjoner. Sentralt i begge sammenhengene står særlig to stikkord, nemlig «sårbarhet» og «makt». Det er maktpåliggende for HSH å utvikle en teologi om mellommenneskelig relasjon og interaksjon som ivaretar en grunnleggende respekt for «den andres» autonomi og integritet. Dette er bare mulig dersom man utvikler en kritisk bevisstgjort innsikt i kirkens/prestens/ sjelesørgerens maktposisjon, og ser denne i relasjon til det hjelpesøkende menneskes sårbarhet. Gode eksempler på hva dette etter HSHs oppfatning vil innebære finnes bl.a. i artiklene «*Seksuelle overføringer i sjelesorgen*» (s 59ff), «*Kropp og frihet i sjelesorgen*» (s 71 ff) og i det nyskrevne bidraget «*Hjelpende ritualer, forberedende samtaler*» (s 17 ff).

Det tredje temaområdet som preger HSHs refleksjoner gjelder den grunnleggende forståelse av sjelesorgrollen, altså fortolkningen av sjelesørgerens særlig mandat og «kall». Tematikken har mange sider. Særlig sentralt i HSHs drøftinger står spenningen mellom sjelesørgeren forstått som *herold* (formidler av et gitt budskap inn i en konkret livssituasjon) eller som *terapeut* (empatisk lyttende mottaker av konfidentens livserfaring). Denne tematikken lever implisitt i en rekke av bidragene, men drøftes mest eksplisitt i artiklene «*Prest eller terapeut – en falsk motsetning?*» (s 125ff) og «*Kropp og frihet i sjelesorgen*» (s 71 ff).

Som sagt ovenfor: Lesningen av HSHs tekster gir mange gode og utfordrende leser-

opplevelser. Her bearbejdes og formidles mye viktig sjelesørgerisk, psykologisk og teologisk innsikt. Etter min vurdering gjelder det ikke minst i HSHs analyser av dynamiske interaksjonene i den sjelesørgeriske relasjonen (jfr. 'makt' og 'sårbarhet'), og i drøftingen av ritualenes/liturgiens betydning i sjelesørgerisk sammenheng. Samtidig avtegner bidragene en ganske tydelig teologisk og sjelesorgfaglig profil som kan og bør kritiseres. Dette gjøres for øvrig på en interessant og poengtert måte allerede på bokas første sider. Her har nemlig bokas redaktør (og sjelesorglærer) Marit Bunkholt skrevet en kort, spennende og profilert introduksjon med tittelen *Innledning: kritisk og interessert møte med Hans Stifoss-Hanssen*. Hennes dialog med sin tidligere kollega gir verdifulle kritiske perspektiver på HSHs egne tekster, ikke minst i lys av en feministisk inspirert analyse av makt, sårbarhet og normativitet i sjelesorgen. Mine egne kritiske kommentarer begrenses her til følgende iakttagelser:

Samlet sett representerer HSH en ganske tydelig utgave av det som med et nokså upresist begrep kan kalles for en *terapeutisk orientert sjelesorg*. Psykoterapeutisk innsikt og religionspsykologisk fortolkning leverer her grunnleggende tolkningspremissar og viktige enkeltinnsikter. Mye av dette betrakter jeg som verdifullt og umistelig. Det kritiske spørsmålet som allikevel stadig melder seg underveis i lesningen, dreier seg om forståelsen av sjelesorgens kirkelige integritet og teologisk-normative forankring. Her synes jeg HSHs 'modell' framviser noen nokså klare mangler. I sin praksis – altså i det konkrete møtet med mennesker som søker kirkens/prestens bistand – blir presten/ sjelesørgeren lett for tilbaketrunket og utydelig som teolog og tjener for kirkens Herre. Annerledes sagt: Den normative konteksten som kristen gudstro og kirkens budskap representerer blir etter min vurdering for utydelig og tenderer mot å forsvinne utenfor den horisont som sjelesorgsamtalet etablerer. Ikke slik å forstå at HSH ikke vektlegger teologiens betydning i og for sjelesorgsamtalet, men måten det skjer på er etter min vurdering ikke tilfredsstillende. Det bilde som tegnes av en form for motsetning/konflikt mellom å formidle et (normativt

gitt) budskap og å vise uavkortet respekt for konfidentens integritet og sårbarhet, blir for unyansert. At de to momentene kan sammenholdes – og for den saks skyld fruktbart og gjensidig utdype hverandre – mener jeg både sjelesørgerisk teori og praksis for lengst har vist. Det er fortjenstfullt når HSH i denne sammenheng analyserer sjelesorgen ut fra den dobbelte synsvinkel «diakoni» og «liturgi» (s 74ff). Men også her blir HSHs resonnementer etter mitt skjønn fort villedende og ufruktbare. Det skjer når han tolker «samtalet» ensidig som ivaretakelse av medmenneskelig omsorg, åpenhet og respekt (= diakoni), mens gudstjenestens liturgier skal ivareta den vertikale dimensjonen forstått som livtolkning i lys av kristen gudstro. En slik 'arbeidsfordeling' er verken diakonien, liturgien eller sjelesorgen tjent med. Den sjelesørgeriske samtalen er etter min skjønn nettopp det 'sted' hvor medmenneskelig omsorg og kristen gudstro representert ved bibelfortellinger, symboler, salmer, bønner etc kan møtes. Målet må være en lavmælt, åpen og søkende dialog der konfidentens livserfaring kan bearbejdes og fortolkes i møte med kirkens tro. Prestens profesjon og sjelesørgerens kall er å være tjener for dette møtet.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen (red.):
Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring.
 Fagbokforlaget, Bergen 2005. (289 s.)

Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad:
Tro i sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion.
 Fagbokforlaget, Bergen 2005. (168 s.)

Paul Leer-Salvesen:
Moderne prester.
 Verbum forlag, Oslo 2005. (194 s.)

Det religionsfaglige miljøet ved Høgskolen i Agder (nå: Universitetet i Agder) har de siste årene gjennomført en bredt anlagt forsknings-satsing for å undersøke endringer i Sørlandets kristenliv de siste 30-40 årene. Satsingen har skjedd gjennom en lang rekke enkeltprosjekter, og involvert en stor gruppe forskere. En stor del av resultatene er presentert i de tre bøkene som her omtales.

Boken *Mykere kristendom?* er en artikkelsamling med 15 ulike bidrag, ved siden av introduksjon og etterord ved Pål Repstad. Her presenteres en rekke mindre empiriske studier med tilknytning til ulike deler av Sørlandets religiøse liv. Boken inneholder blant annet artikler om ungdomsarbeid, om kristnes forhold til idrett, om kristne sommerstevner, om nye spiritualitetsformer, om statskirkepresters og frikirkepastorers syn på omstridte spørsmål, om religion i media, og om kristelig «nestenbanning». I forord og etterord forsøker Pål Repstad å sette de ulike delprosjektene inn i en felles ramme for det store prosjektene. Et hovedperspektiv er det som også er antydning i boktittelen, nemlig om sørlandsreligionen har endret seg fra en ganske bastant «forskjellsreligion» til en mykere «humanitetsreligion». Repstad mener i stor grad å kunne svare bekreftende på et slikt spørsmål, selv om man også kan finne avvikende tendenser. Dette gjenspeiles særlig i synet på etiske spørsmål og i forståelsen av Gud. Det siste perspektivet kommer til uttrykk i det opprinnelige navnet på hele forskningssatsingen: «Gud på Sørlandet – mer venn og mindre allmektig?»

Repstad & co skal etter mitt skjønn ha ros for å forsøke å etablere et samlendende perspektiv på et

mangfoldig materiale. I stor grad virker deres overveielser veloverveide og godt begrunnet. Jeg synes nok kanskje til tider dette perspektivet blir vel endimensjonalt, ikke minst når utviklingen beskrives i kategorier som «mer» og «mindre». Det hadde vært interessant om man i større grad hadde undersøkt andre dimensjoner og tendenser enn det som ligger i aksene mellom strikt/konservativ og åpen/liberal. Det er både en fordel og en ulempe at det i stor grad er sørlendinger som forsker på sin egen landsdel. Det gir nærhet til stoffet, men et større innslag av utenfraperspektiv hadde etter mitt skjønn gavnnet prosjektet.

Boken *Tro i sør* skrevet av Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad er en interessant og nyskapende studie. Det nyskapende ligger ikke minst i forsøket på å forene et sosiologisk og et teologisk perspektiv på et empirisk materiale. Materialet er også svært interessant: Det dreier seg om omfattende kvalitative intervjuer ved 26 mennesker i Vest-Agder. Det som fremkommer i boken er interessant og tankevekkende, både fra en sosiologisk og en teologisk synsvinkel. Det gjelder både presentasjonen av det som fremkommer i intervjumaterialet, og forskernes refleksjoner i tilknytning til det.

Gjennomføringen av forfatternes prosjekt er imidlertid ikke uten problemer. I noen grad gjelder dette presentasjonen av det empiriske materialet og de sosiologiske refleksjonene. Selv om man merker et solid sosiologisk håndverk, synes jeg presentasjonen i for stor grad nøyer seg med å sette de ulike informantene ved siden av hverandre, uten å engasjere seg i særlige inngående forsøk på komparasjon og sammenfattende analyser. Det blir rett og slett noe visst anekdotisk over framstillingen. Mine største innvendinger går likevel mot den teologiske dimensjonen ved prosjektet. Det er i utgangspunktet svært positivt at teologer engasjerer seg i denne type fortolkning og samtale med et empirisk materiale. Denne boken viser imidlertid at det er et stykke igjen før man har funnet formen på et slikt arbeid.

På den ene siden savner jeg større refleksjon og bevissthet om forholdet mellom en sosiologisk analyse og den teologiske refleksjon. Disse går nå mye over i hverandre, uten at forholdet

blir helt klart. På den annen side savnes en klarere bevissthet om forskjellen mellom den type hverdagspråk og hverdagsrefleksjon en kan finne hos informantene, og et mer presist teologisk fagspråk. Resultatet blir at informantene mange ganger blir møtt med det en lett kan oppfatte som en korrigerende og belærende tone, i stedet for at man forsøker å forstå informantene på deres egne premisser, som uttrykk for deres eget livstolkingsprosjekt. Det er også problematisk at man ofte gir seg inn på årsaksforklaringer, bl.a. ved å anta at den problematiske kristendomsforståelse man møter hos informantene skyldes den forkynnelsen de har blitt utsatt for, for deretter å kritisere denne. Slike slutninger gir det foreliggende materialet ikke empirisk grunnlag for. Det er også problematisk at forfatterne representerer en forholdsvis bastant dogmatisk fasit, bl.a. karakterisert som en «sann lutherdom (som) ennå ikke har vunnet innpass i Norge» (s. 159). Når man vurderer sørlandspietismen, synes det å skje ut fra en teologisk posisjon med liten affinitet for pietismens anliggender. Andre teologiske utgangspunkt, f.eks. i spørsmålet om forholdet mellom tro og moral, ville kanskje kommet mer på talefot med den religiøsitet som undersøkes.

Studien tegner et bilde av sørlandskristendommen som en nærmest dyster og dysfunksjonell størrelse. Det presenteres som en konklusjon at «sørlandskristendommen eksisterer som en kombinasjon av å være moralsk og å være for de komfortable og selvtilfredse» (s. 156). En kan spørre om et slikt bilde viser tilstrekkelig respekt for menneskers arbeid for å tyde sitt liv i et religiøst perspektiv, og det gir liten forklaring på hvorfor denne religionsformen har så sterkt grep over sjelene på Sørlandet. Når den er så utbredt, må man vel anta at den har en funksjon?

Selv om man noen ganger kan være uenig i forfatterens refleksjoner, er det mye å la seg utfordre av. At man kan ha innvendinger mot den måten boken anvender teologi i møte med et empirisk materiale, underkjenner ikke berettigelsen og nødvendigheten av selve prosjektet.

Også Paul Leer-Salvesens bok *Moderne prester* er en teologs refleksjon over et intervju mate-

riale. Men her stiller informanter og forsker mer på samme nivå, de er alle teologer. Leer-Salvesen har intervjuet 19 prester i Agder og Oslo om deres syn på kontroversielle spørsmål som bl.a. samboerskap, vigsel av fraskilte, homofili, fortapelsen, jomfrufødsel og oppstandelsen. Også denne boken preges av det samme hovedperspektiv som i hele sørlandsprosjektet, nemlig spørsmålet om det har skjedd en liberalisering. I det store og hele svarer Leer-Salvsen bekreftende på et slikt spørsmål, særlig når det gjelder de etiske spørsmålene. Selv om det er forskjeller mellom informantene, har de fleste beveget seg i en mer liberal og allmenntetisk retning. Ikke minst er det møtet med konkrete enkeltmennesker som har vært viktig for prestene i denne prosessen, ved siden av den generelle samfunnsmessige utviklingen. På dogmatikkens område finner forfatteren en langt mer konservativ holdning, og en finner ikke mye av gamle dagers liberale teologi. Unntaket er spørsmålet om fortapelsen, der mange av informantene beveger seg i retning av en apokatastasis-lære.

Leer-Salvesen behandler sine informanter med stor respekt og innlevelse. Når han også selv gir uttrykk for en mening, skjer det ikke på et belærende vis. Han plasserer seg selv blant flertallet av informantene, mer liberal i etikken, mer konservativ i dogmatikken. Han følger også de informantene som vil avsvække fortapelseslæren, men vil ikke gå linjen fullt ut, – interessant nok med en straffeteoretisk begrunnelse: Dommens berettigelse for å fremme rett og rettferdighet (s. 136).

Det jeg ovenfor har sagt om svakheten med å operere med et endimensjonal akse fra konservativ til liberal, gjelder også denne boken. Man risikerer å blende av for andre utviklingstrekk og tendenser. Det er likevel ikke til å komme fra at de fleste av informantene har beveget seg langs en slik akse. De er også «moderne prester» i den forstand at de i liten grad har tatt utfordringene fra det postmoderne inn over seg. Det er også interessant at ingen av informantene har gått linjen helt ut i liberalisering, f.eks. på samlivsetikkens område, men holder fast på idealet om det livslange ekteskap. Her representerer informan-

tene et kristen etisk perspektiv som skiller informantene ut fra sterke tendenser i samfunnet, og burde bidra til å modifisere forfatterens tese om at de tenker «allmenntetisk». Hvorfor følger man ikke allmenne tendenser i samfunnet fullt ut?

Uansett hvor man selv befinner seg i forhold til de spørsmål som behandles, er lesningen av denne boken utfordrende og givende. Alt som kan bidra til større refleksjon og åpenhet omkring praksis og tenkning på dette området, er av det gode.

HARALD HEGSTAD

Peter Zimmerling:

Bonhoeffer als Praktischer Theologe

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006

Antakelig har forfatteren av den bok som her skal omtales rett: Dietrich Bonhoeffer er formodentlig den mest kjente og leste tyske teolog i det 20. århundre. Selv om det i år er 100 år siden Bonhoeffer ble født, er fascinasjonskraften i møte med hans biografi og forfatterskap stadig bemerkelsesverdig sterk. Dette henger utvilsomt sammen med radikaliteten og dramatikken i hans liv: Lydigheten mot Kristus førte ham som kjent inn i martyriet da naziregimet henrettet ham en vårdag i 1945. Men ikke bare denne livshistorien fascinerer. Hans teologiske tenkning og hans intense vilje til konsekvens, kritikk og konkretisering utfordrer stadig. Også lest med bakgrunn i vår egen tids forutsetninger oppleves derfor Bonhoeffers teologi på mange måter som besynderlig aktuell – kanskje til og med profetisk?

Hva innebærer dette? Hva er det i Bonhoeffers teologi som stadig utfordrer? Det er dette Peter Zimmerling – professor i praktisk teologi ved universitetet i Leipzig – har satt seg fore å vise i sin avhandling med tittelen *Bonhoeffer als Praktischer Theologe* (2006). Som tittelen sier fokuserer framstilling på Bonhoeffers livsverk under en bestemt faglig synsvinkel, nemlig forstått som «praktisk teologi». Dette faglige perspektivet er ifølge forfatteren underbelyst i Bonhoefferforskning, noe som har bidratt til at viktige sammenhenger i den helhet som Bonhoeffers teologi utgjør ikke har kommet saksvarende til uttrykk. Zimmerli vil med sin avhandling bidra til at denne mangel overvinnes.

Etter min vurdering lykkes han godt i dette forehavende. Avhandlingen tegner for det første et profilert og helhetlig bilde av Bonhoeffers grunnleggende teologiske anliggender (kap 1–3). Her legges det særlig vekt på to forhold, nemlig *den ekklesiologiske forankring* av teologien (kap 2), og dernest *den kristne spiritualitetens* avgjørende betydning som meningsbærende fundament både for teologen som person og for all fruktbar teologisk refleksjon

(kap 3). Analysen av disse mer prinsipielle praktisk-teologiske anliggende fører så Zimmerling videre når han viser hvordan de fundamentale teologiske forutsetningene konkretiseres og tar form innenfor de forskjellige praktisk-teologiske disiplinene: i homiletikken, i liturgikken, i sjelesorgen og i ekklesiologien forstått som menighetsbygging (kap 4–7). Dette grepet – samsynet og interaksjonen mellom 'det prinsipielle' og de mer praktisk-teologiske konsekvenser – gjør at det er mye å hente i Zimmerlings tekst både med tanke på en rekke konkrete problemstillinger innenfor de ulike disiplinene, og med tanke på forståelsen av den praktiske teologiens grunnleggende egenart og målsettinger.

Framstilling preges av en gjennomført og klar systematikk, et tydelig teologisk engasjement og et språk som flyter lett. Hvert kapittel er således ordnet over samme tre-leddede struktur: Først plasseres kapitlets tematikk i relasjon til relevante hendelser i Bonhoeffers biografi; dernest analyseres og ekspliseres de grunnleggende teologiske anliggender; og til sist sammenfattes og konkretiseres de sentrale innholdsmessige anliggender i form av Zimmerlings egne aktualiserende teser inn mot vår tids teologisk-kirkelige utfordringer. Dette metodiske grepet oppleves som fruktbart. Det gir en form for liv og dramatik til framstillingen forsåvidt som det vever sammen viktige hendelser i Bonhoeffers liv med sentrale tema i hans teologisk-kirkelige arbeid. Dermed illustreres også et viktig anliggende i Bonhoeffers tenkning: 'Erkenntnis' og 'Existenz' henger alltid sammen i teologens liv. Samtidig med denne kopling mellom teologi og biografi legger Zimmerling vekt på å utdype sentrale systematisk-teologiske problemstillinger, som så i neste omgang altså også forfølges inn mot en aktuell praktisk-kirkelig virkelighet i vår egen tid.

Det er ikke mulig å gå detaljert inn på enkelheter i Zimmerlings portrett av Bonhoeffer som praktisk teolog. Jeg nøyer meg med å framheve et par-tre momenter som jeg anser som særlig aktuelle.

Ad *eklesiologien*: Det stoff som Zimmerling her presenterer (særlig kap 2) inneholder en

rekke interessante og utfordrende synspunkter, f.eks. i relasjon til aktuelle problemstillinger i vår egen hjemlige debatt om forholdet mellom stat og kirke. Et eksempel kunne være følgende: Hvilket innhold har begrepet «en åpen folkekirke», og hvordan skapes den 'åpenhet' og 'frihet' som kjennetegner en kristen kirke? Den aktuelle kontekst for Bonhoeffers refleksjoner over denne typen problemstillinger var selvsagt en helt annen og vesentlig mere (ideologisk) tilspisset enn vår aktuelle norske statskirke-debatt. Likevel har synspunkter i Bonhoeffers tekning utvilsomt relevans også for oss. Med utgangspunkt i en markert *kristosentrisk ekklesiologi* vil spørsmål etter kirkens 'åpenhet' for Bonhoeffer alltid måtte lede inn mot en konsentrasjon om det sentrale i evangeliet. Spørsmålet etter 'en åpen folkekirke' kan teologisk sett aldri besvares med en henvisning til 'folket' og dets eventuelle religiøse behov. Det må alltid besvares gjennom en konsentrasjon om Kristus. En åpen kirke for alt folket skapes der Kristus er sentrum, der Hans navn og nærvær skaper nytt liv, og der mennesker i fellesskap – gjennom bibelstudium, bønn og gudstjenestefeiring – bekjenner den treenige Guds navn i ord og handling.

Ad *spiritualiteten*: Spørsmålet etter en bærekraftig spiritualitet har de senere år plassert seg relativt høyt på den teologisk-kirkelige dagsorden. Også her – kanskje ikke minst her – er det verd å lytte til Bonhoeffers teologiske refleksjoner og deres konkretiseringer. Han leverer et profilert bidrag til det som gjerne kan kalles *en evangelisk spiritualitet* (jfr. kap 3). Spør vi etter hva som kjennetegner denne spiritualiteten, kan bildet sammenfattende profileres i følgende hovedmomenter:

- (1) Den er radikalt *kristosentrisk* og bestemt som *etterfølgelse*;
- (2) den er systematisk *bibelorientert* og *bedende*;
- (3) den er *forankret i fellesskapet*;
- (4) den er *asketisk*, hvilket betyr at den vektlegger betydningen av *disiplin* og *øvelse*. Sammenfattende tegnes her bilde av en spiritualitet som holder sammen *vita contemplativa* og *vita activa* på en utfordrende måte: Bønn og arbeid, meditasjon og handling, gudstjenestefeiring og samfunns-engasjement veves sammen i ett liv

og en tro. Slik dette 'program' tegnes ut og konkretiseres hos Bonhoeffer, blir jeg ikke bare fascinert i møtet med et ekstraordinært menneske og en Kristus-hengiven troende. Det som formidles får også aktuell og kritisk kraft. Det avslører og konfronterer samtidig som det vekker lengsler. Her er virkelig mye å hente av kritisk og konstruktiv teologi, både med tanke på vår teologiske utdanning og med tanke på fornyelse av vår egen kirkelige praksis.

Ad *sjelesorgen*: Det er ingen hemmelighet at Bonhoeffer mottok avgjørende teologiske impulser fra Karl Barths kerygmatiske teologi. Dette gir teologien en umiskjennelig kraft og tydelighet, samtidig som det også fremmer problematiske synspunkter og avgrensninger. Dette kan identifiseres både i den prinsipielle drøfting av den praktiske teologiens egenart, men kommer særlig klart til uttrykk i fortolkningen av de praktisk-teologiske disiplinens egenart. Det som for sjelesorgens vedkommende er særlig interessant i Bonhoeffers tenkning, er knyttet til spenningen mellom *den kerygmatiske* og *den diakonale* dimensjon i det sjelesørgeriske arbeidet. Zimmerling gir denne tematikken stor plass i sin framstilling (jfr. kap 6), og leverer på den måten også viktige innspill til drøftingen av problemstillinger som stadig er høyaktuelle i sjelesorgfaglig debatt. Vi finner altså hos Bonhoeffer for det første – og i samsvar med grunntrekkene i den barthianske teologien – en sterk aksentuering av sjelesorgens teologisk-kirkelige egenart forstått som *formidling av evangeliet*. I forlengelsen av dette rykker derfor *det private skriftemål* inn mot sentrum i det sjelesørgeriske arbeidet. Bonhoeffer arbeidet intenst for å gjenreise en evangelisk og luthersk praksis på dette punkt, en utfordring som formodentlig ikke er mindre aktuell i vår egen kirkelige sammenheng. Det samme gjelder vel saktens også når det gjelder påminnelsen om sjelesorgens oppgave som formidler av evangeliet om syndenes forlatelse. I sammenhenger der sjelesorgforståelsen domineres av terapeutiske og mentalhygieniske fortolkninger, vil en revitalisering av det klassiske kerygmatiske anliggende slik Bonhoeffer utformer dette representere viktige kritiske og konstruktive anliggender. Dette desto mere som

Bonhoeffers tenkning altså ikke henfaller til enøyde og innsnevrende betraktninger, men bevisst åpner perspektivene til også å inkludere sjelesorgens *praktisk-diakonale* side forstått som *innsiktsfull livshjelp* og *gjensidig, vennskapelig omsorg*. Om dette skriver Zimmerling omfattende og godt. Han relaterer også Bonhoeffers tenkning om dette til konkrete posisjoner i den sjelesorgfaglige debatt, og presenterer en nyantert, men vesentlig kritikk av synspunkter hos Bonhoeffer – bl.a. hans skeptisk-avvisende holdning til sjelesorgens anerkjennelse og bruk av psykologisk teori og terapeutisk metode(jfr. s 171ff).

Zimmerlings Bonhoeffer-avhandling er til å få forstand av. Den formidler et sterkt og levende møte med et usedvanlig menneske, og den tegner bilde av en praktisk-teologisk tenkning som engasjerer og utfordrer.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

John Swinton and Harriet Mowat:
Practical Theology and Qualitative Research,
 Scm press, London, 2005. 278 s.

De siste ti årene har bruk av kvalitative metoder gjort sitt inntog i den praktiske teologi. Her til lands er det stadig flere både på doktorgrads- og masternivå som velger å gå empirisk til verks. Samtidig befinner man seg da gjerne i et metodologisk «mellomrom» mellom samfunnsvitenskapene og teologien. Som teologer trenger vi å sette oss inn i samfunnsvitenskapelig metode når vi skal anvende kvalitative metoder, men samtidig skal dette integreres i teologien på en fruktbar måte, som ikke bare kan være styrt av samfunnsvitenskapene. I dette «mellomrommet» oppstår mange viktige vitenskapsteoretiske og metodologiske spørsmål, som det har vært vanskelig å finne god litteratur om. Boka «Practical Theology and Qualitative Research» adresserer nettopp disse spørsmålene, og derfor har de skotske forskerne, teologen John Swinton og sosiologen Harriet Mowat, skrevet en viktig bok.

Praktisk teologi (PT) utøves av praktikere og forskere som innehar et mangfold av både metodologiske og teologiske posisjoner. Det som binder disiplinen sammen og som utgjør kontinuiteten er, i følge Swinton & Mowat, dens utgangspunkt i menneskelig erfaring og dens ønske om å reflektere teologisk over denne erfaringen (s. v i introduksjonen). De viser at den praktiske teologen har behov for verktøy og metoder som setter henne eller ham i stand til å «komplisere (complexify) og utforske situasjoner» (s. 13) og «gjengi det velkjente på en fremmed måte» (s. 32). Det er her kvalitative forskning (KF) kommer inn.

Forfatterne har ingen ambisjoner om å skrive en uttømmende lærebok i kvalitative metode. Bokas hensikt er derimot å tematisere følgende spørsmål: «How can we faithfully use qualitative research to provide accurate data for theological reflection?» (s. vii). Hensikten er å generere kunnskap som kan bidra til en endret og fornyet teologisk praksis. Boka har to hoveddeler. I den første delen skisserer de sin forståelse av forholdet mellom PT og KF (Theoretical

Foundations), mens del 2 (The Practice of Research) viser hvordan dette grunnlaget kan fungere som rammeverk for fem praktiske forskningsprosjekter innen PT. Her anvendes ulike vitenskapsteoretiske og metodologiske tilnærminger, noe som får frem mangfoldet av KF.

Når det gjelder forholdet mellom tradisjon/teologi og erfaring/kontekst, redegjør forfatterne for sin egen posisjon med utgangspunkt i ulike korrelasjonsmodeller (Paul Tillich, David Tracy, Steven Pattison). De er sympatisk innstilt til en *gjensidig kritisk korrelasjon* (Tracy) eller *samtale* (Pattison), men peker også på dens teologiske farer. Basert på den presbyterianske pastoralteologen Deborah van Deusen Hunsingers bok «Theology and Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach», hevder de derfor med tyngde at PT og KF står i et *asymmetrisk forhold* til hverandre. Og det er teologien som har forrang ettersom den kvalitative forskningens kompetanseområde kommer til kort når det gjelder spørsmål om «meningen med livet, Guds natur, korset, oppstandelsen og universets hensikt» (s. 89). KF må derfor gjennomgå en «omvendelsesprosess» slik at den kan «inngå som et redskap i Guds frelsende hensikt med verden» (s. 92). Slik jeg ser det, får KF i Swinton & Mowats prosjekt rollen som *hjelpedisiplin*. Dette kommer bl.a. til uttrykk i deres oppsummering av prosjektet om spiritualitet og depresjon (kap 4): «As such, when used in the service of God, this form of qualitative method holds much potential for developing faithful practices and transforming understandings» (s. 132, kursiv min).

Swinton & Mowats egen modell for praktisk teologisk refleksjon inneholder følgende «steg»:

- 1) Identifikasjon av gjeldende praksis som trenger refleksjon eller en kritisk utfordring.
- 2) Anvendelse av kvalitative forskningsmetoder for å kunne stille nye spørsmål.
- 3) Teologisk kritisk refleksjon over kirkas praksis i lys av Skrift og tradisjon.
- 4) Utforming av en revidert praksis.

Slik jeg ser det, minner dette mye om Don Brownings praksis-teori-praksis modell, slik den er utformet i hans «Fundamental Practical

Theology» og Kenda Deans modell over den praktiske teologis oppgave fra boka «Starting Right». Mitt poeng her er at Swinton & Mowats modell, etter mitt skjønn, egentlig ikke bidrar med så mye nytt. Det nye med boka er imidlertid at den spesifikt relaterer PT til KF, og gir praktiske eksempler på hvordan slik forskning kan utføres.

Forfatterne hevder også at den praktiske teologis anliggende om *forbedret praksis* har likhetstrekk med samfunnsvitenskapelig aksjonsforskning. De gjør imidlertid oppmerksom på at aksjonsforskning her må forstås annerledes enn i samfunnsvitenskapene. Forskjellen er bl.a. at det i PT ikke handler om å løse konkrete problemer, men om å peke på områder der *faktisk* praksis avviker fra *antatt* praksis, og å tilskynde det de benevner en mer «trofast» praksis. Dette innebærer en praksis som er mer basert på de teologiske verdier man kommer fram til i steg 3 av den skisserte modellen. Forholdet mellom PT og aksjonsforskning er et spennende perspektiv, som også kan gi viktige innspill til utformingen av empiriske forskningsdesign innen PT.

En styrke med boka er at den kombinerer vitenskapsteoretiske tilnærminger med metodologisk refleksjon og konkrete forskningsprosjekter. Her får vi eksempler på hvordan de empiriske resultatene kan inngå i en samtale med teologien, der disse gjensidig belyser hverandre. Slik jeg ser det, fungerer den teologiske refleksjonen mer som en samtalepartner enn som en normativ instans i disse prosjektene. Dermed kommer prinsippene om asymmetri mellom PT og KF, som vektlegges i del 1, i liten grad til syne i del 2. Boka reiser mange viktige spørsmål når det gjelder forholdet mellom PT og KF, men lar i praksis en del svar være åpne til tross for at prinsippene foreligger. Dette behøver ikke være noen svakhet, men etter å ha lest del 1, hadde jeg forventninger om å se tydeligere implikasjoner av forfatterens eget grunnleggende rammeverk i den praktiske del 2.

Særlig i del 1 har boka mange og lange sitater. Dette gjør, etter min mening, lesingen mer oppstykket. Det hadde vært en fordel med en tydeligere forfatterstemme, der de ulike posisjonene og arbeidene som denne fremstil-

lingen bygger på heller hadde vært gjengitt med forfatterens egne ord.

Til tross for noen mindre kritiske innvendinger: Dette er ei bok som fortjener å bli lest, også i vår norske kontekst. Her er mye å lære og grunne over for praktiske teologer som driver med empiriske forskningsprosjekter. Derfor kunne forlaget med fordel ha kostet på seg litt mer solid papir enn det som er å finne i en gjennomsnittelig billig pocketbok!

TONE STANGELAND KAUFMANN





