

Av førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

fredrik.saxegaard@mf.no

Kjære lesere,

vi er glade for å sende dere *Tidsskrift for praktisk teologi* i ny drakt! Viktige artikler i skjæringsfeltet mellom akademi og kirke fortjener en leservennlig innpakning, og vi håper dere synes at vi har fått til det!

A propos skjæringsfelt: Vi har som mål at bladet skal bidra konstruktivt både i akademisk fagutvikling og i kirkelige praksiser. Tidsskriftet er allerede en sentral plattform i det praktisk-teologiske nettverket i Norden. Nå styrker vi den digitale søkbarheten og tilgjengeligheten, og satser bl.a. på større bredde i bokanmeldelsene.

Der vi er mer usikre, er i hvilken grad forskningsstoffet i bladet fanges opp og brukes av prester og andre ansatte og engasjerte i Den norske kirke og andre kirkesamfunn. Nyere forskning på kvalitet og kunnskap i profesjon har vist betydningen av tilgang på forskning som går utover den verdifulle refleksjon over praksis som skjer lokalt. Som tidsskrift ønsker vi å representere én slik ressurs i praksisfeltet, og vil gjerne ha tilbakemeldinger om hva vi kan gjøre for å oppnå dette i enda større grad enn nå!

Sammen med *Luthersk Kirketidende* har bladet også skiftet eier. Etter mange år hos hhv. Luther og Lunde forlag, har MF Vitenskapelig høyskole overtatt. En stor takk til ledelsen ved MF som på denne måten bidrar til at tidsskriftet får et stabilt og profesjonelt grunnlag for videre arbeid! Som del av dette skiftet har vi føyd en engelsk undertittel til navnet på bladet: *Nordic Journal of Practical Theology*.

Også for 25 år siden, i 1995, fikk bladet ny design. Redaktør var daværende rektor ved MFs praktikum, senere biskop, Olav Skjevesland. Som kjent døde Olav 8. september i fjor, og det er fint å føre videre ett av mange synlige tegn på hans innsats for norsk, nordisk og internasjonal praktisk teologi.

Den gang markerte redaksjonen fornyelsen med et nordisk temanummer om praktisk teologi, med én artikkel fra hvert land. Også nå har vi valgt et nordisk preg, med artikler skrevet av sentrale aktører i skandinavisk praktisk teologi. Men tematikken er annerledes: Vi har valgt å belyse de tradisjonelle praktisk-teologiske disiplinene, vel kjent for alle prester og kateketer fra studiet.

De senere tiårenes utvidelse av det praktisk-teologiske feltet har vært viktig. Faget dekker nå mye mer enn «klerikale anliggender» i snever forstand, men gir viktig kunnskap om kirke, religion og spiritualitet i samfunnskontekst. På denne måten er praktisk teologi en relevant samtalepartner i mange ulike og viktige debatter. Samtidig risikerer en at de mange vendingene og utvidelsene marginaliserer den fagligheten som tross alt var utgangspunktet for den praktiske teologien, og som mange prester og andre kirkelig ansatte fortsatt brenner for.

Derfor dette temanummeret, der redaksjonen har bedt forfatterne om artikler som gir innblikk i aktuelle utfordringer, posisjoner og kontroverser i fagene. På denne måten belyses forbindelser mellom gamle fag og nye paradigmer, og som lesere får vi en statusoppdatering for hvor de praktisk-teologiske disiplinene befinner seg i dag.

Praktisk teologi: Lars Johan Danbolt og Tone Stangeland Kaufman er begge professorer i praktisk teologi ved MF, og har skrevet introduksjonsartikkelen til denne utgaven. De gir en effektiv innføring i, og diskusjon av, mange av de skiftene som har skjedd i faget, og setter på den måten rammen for utgaven som helhet.

Ekklesiologi: Ulla Schmidt har lang fartstid fra norske teologiske læresteder, og fra KIFO, men har de siste årene vært professor ved Universitet i Århus. Hennes artikkel om ekklesiologi holder sammen forskning på lokalt menighetsliv og nasjonale kirkelige institusjoner, samt de mange endringsprosessene som skjer i feltet.

Diakoni: Ninna Edgardh er professor i kirkevitenskap, med vekt på diakonivitenskap, ved Universitetet i Uppsala. Artikkelen presenterer den utvidelsen av omsorgsbegrepet som skjer i nyere diakonal forskning, og relaterer denne både til den økologiske krisen og til organiseringen av familieliv i en senmoderne økonomi.

Homiletikk: Lektor i praktisk teologi ved Universitetet i København, Marlene Ringgaard Lorensen, tar utgangspunkt i den tydelige empiriske vendingen som har skjedd i prekenfaget, der interessen for predikant og tekstarbeid har blitt avløst av et sterkt fokus på tilhørernes rolle i prekenhendelsen. Lorensen presenterer viktige bidrag, og diskuterer samtidig kritisk om det er perspektiver som kan bli glemt.

Liturgikk: Carl Petter Opsahl, førsteamanuensis i liturgikk ved MF Vitenskapelig høyskole, nærmer seg det liturgiske feltet fra et postkolonialt perspektiv. Etter en kort innføring i hva som ligger i dette begrepet, diskuterer han liturgi som tradisjon, liturgisk modus, lytting, og forholdet mellom gudstjeneste og verden. Avslutningsvis stilles spørsmålet om hva en *norsk* postkolonial liturgisk praksis vil være.

Sjelesorg: Artikkelen er skrevet av Anne Austad, førsteamanuensis ved VID Vitenskapelige høyskole, og Christine Tind Johannessen-Henry, lektor i sjelesorg ved Folkekirkens uddannelses- og videnssenter i Århus. De plasserer sin forståelse av sjelesorgsamtalen innenfor aktuelle debatter, og understreker særlig det flerfoldige, flerstemmige og flerkulturelle i sjelesørgerisk praksis i Norden i dag.

Religionspedagogikk: Caroline Gustavsson er lektor i religionsdidaktikk ved Stockholms universitet, og gir en oversikt over faget i nordisk kontekst ved å se på aktør, innhold, mål og metode. Gustavsson diskuterer også hvordan faget utfordres og utformes av vekslende samfunnskontekster.

Pastoralteologi: Fredrik Saxegaard er førsteamanuensis ved MF og skriver om pastoralteologi. Fremfor å gi en revy over aktuell forskning, stiller han spørsmål ved hva slags disiplin pastoralteologien egentlig er, og argumenterer for temaer og diskusjoner som kan gi faget en tydeligere form fremover.

Til slutt: Redaksjonen takker Lars Johan Danbolt for innsatsen som redaktør fra 2014 frem til nå. Han har vært med i redaksjonen lenger enn dette, og vi er glade for at han fortsetter i den kapasiteten også fremover!

Fagfelleverderte artikler

Hva er praktisk teologi?

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 6-18]



Tone Stangeland Kaufman, professor i praktisk teologi ved MF og Lars Johan Danbolt, professor i praktisk teologi med religionspsykologi ved MF

tone.s.kaufman@mf.no lars.danbolt@mf.no

Abstract

What is practical theology? With Olav Skjevesland's 1999 volume on practical theology in the Norwegian and Nordic context as a backdrop and Bonnie J. Miller-McLemore's fourfold understanding of practical theology as its point of departure, this article seeks to sketch out some perspectives of the international field of practical theology. We thus begin by presenting and discussing practical theology as (1) a discipline, (2) a curricular area and an umbrella term for sub disciplines such as homiletics, pastoral care, liturgical studies, etc., (3) a method, or more precisely methods, and (4) a way of life. Following this presentation, the article argues for an understanding of practical theology where practice and theory, and the practices of research and teaching are enacted in a mutually enriching and engaging way and, thus, moves beyond a «binary captivity» between the *clerical* and *academic paradigm*. Emphasizing an empirical and hermeneutical approach to practical theology, typical for the field the way it is being undertaken in our Nordic context, we make the case that such research contributes to the field of practical theology, including the practical theological sub- disciplines, not by having access to a particular theological epistemology but by allowing and inviting new theological voices and perspectives into the theological conversation, and, hence, to the production of novel theological knowledge.

Nøkkelord: praktisk teologi, Bonnie J. Miller-McLemore, Olav Skjevesland, det klerikale og det akademiske paradigmet, empirisk og hermeneutisk.

Hva er praktisk teologi? Hensikten med denne artikkelen er for det første å skissere noen trender i det omfattende internasjonale fagfeltet praktisk teologi og for det andre å bidra til en diskusjon av hva som kan kjennetegne norske eller nordiske varianter av praktisk teologi med relevans for forskning, utdanning og praksis i folkekirkelige kontekster. Vi tar utgangspunkt i Bonnie J. Miller-McLemores og Olav Skjeveslands

praktisk-teologiske bidrag. De representerer henholdsvis det internasjonale og norske fagfeltet.

Et historisk tilbakeblikk og noen nyere, skandinaviske bidrag og utviklingstrekk

For drøyt tjue år siden utkom den nyeste norske monografien om praktisk teologi som fagfelt, og vi anvender den som et springbrett for den foreliggende artikkel (Skjevesland & Gullaksen, 1999).¹ *Invitasjon til praktisk teologi* tar i første del for seg den praktiske teologis faghistorie der Skjevesland med tydelig forfatterstemme redegjør for og kritisk drøfter ulike paradigmer og modeller og vitenskapsteoretiske utfordringer. Han skjelner mellom det *klerikale* paradigmet, det *ekkesiale* paradigmet og *offentlighetsparadigmet*. For Skjevesland er praktisk teologi «den disiplin som både analyserer kritisk og reflekterer konstruktivt over kirkens realisering i verden» (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 60-61), og er en samlebetegnelse for det han kaller «enkeltfag» som ekklesiologi, homiletikk og kateketikk. Når forfatteren gjør opp status for fagets posisjon i Norge og Norden ved inngangen til et nytt årtusen, plasserer han det både innenfor de øvrige teologiske disipliner samt i forhold til «grensedisiplinene», dvs. religionspsykologien, religionssosiologien, religionspedagogikken m.fl.

Til tross for at Skjevesland også drøfter bruk av empirisk teologi i praktisk teologi, og delvis er positiv til dette så lenge samfunnsvitenskapenes innvedde vitenskapsteoretiske verdier ikke ukritisk overtas, inngår denne type kilder og dette perspektivet mer implisitt enn eksplisitt i hans fremstilling. Selv har han ikke arbeidet empirisk i sin praktisk-teologiske forskning, men i boka nevner han *den empiriske vendingen* både i europeisk kontinental og amerikansk praktisk teologi. Vekten ligger på den nederlandske praktiske teologen Johannes A. van der Ven, som argumenterer for praktisk teologi forstått som empirisk teologi og på Don S. Brownings praksis-teori-praksis-modell (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 31, 56-58; van der Ven, 1998; Hegstad, 1998). Skjevesland peker dermed fremover mot denne vendingens betydning i praktisk teologi i det nye årtuseten.

Skjevesland er tydelig inspirert av særlig tysk og skandinavisk praktisk teologi. Han påpeker imidlertid at han ser en tyngdepunktsforskyvning fra Tyskland til USA (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 34-35). En annen endring fra da til nå, gjelder kjønn. Det er påfallende at det i Skjeveslands litteraturliste knapt finnes en eneste kvinnelig bidragsyter med unntak av Berit Okkenhaug. Det samme gjelder temanummeret i HTP fra 1995 som omtales i lederen. Fra et kjønnsperspektiv ser det praktisk-teologiske landskapet svært annerledes ut i 2020, noe denne artikkelen vil bære preg av. Senere i artikkelen vil vi se tilbake på og drøfte noen av Skjeveslands anliggender. Dette gjelder i særlig grad (1) praktisk teologi i skjæringspunktet mellom det deskriptive og normative, (2) ulike metoder innenfor praktisk teologi, (3) den empiriske vendingen innenfor fagfeltet og (4) hvordan kirkelige praktikere kan få del av denne praktisk-teologiske kunnskapsproduksjonen (se også HTP 1/95).

¹ Per-Otto Gullaksen har bidratt med et kapittel om kirkerett i Del 2, men det har vi ikke forholdt oss til, så vi henviser kun til Skjevesland.

Hva er praktisk teologi?

Nå, 25 år senere, er det igjen åpenbart behov for å reflektere over praktisk teologi som fagfelt i de skandinaviske land. På samme måte som dette nummeret av TPT, har både to nyere danske festskrift (Christoffersen, Gregersen, & Leth-Nissen, 2019; Lorensen, Poder, & Enggaard, 2019) og en kommende utgave av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (STK, 1/2021) nettopp *fagfeltet praktisk teologi* som sitt fokus. I sistnevnte er det særlig Ryszard Bobrowicz og Frida Mannerfelts artikkel «Between *kuriaké* and *ekklelesia*: Tracing a Shift in Scandinavian Practical Theology Based on Handbooks in the Discipline» som er av betydning for denne artikkelen. Her analyseres og diskuteres de siste tre tiårs skandinaviske lærebøker i praktisk teologi samt utenlandske bidrag som er i bruk i skandinavisk kontekst. De søker også å bidra til en diskusjon om fagdisiplinens fremtid (Bobrowicz & Mannerfelt, 2020, forthcoming).² Festskriftet til Hans Raun Iversen, en av de siste tiårs mest sentrale bidragsytere innenfor dansk praktisk teologi, heter *Praktisk teologi i Danmark 1973-2018* og tar for seg fagutviklingen innenfor de praktisk-teologiske deldisipliner i tillegg til at artiklene belyser tverrfaglig kirkeforskning og forholdet mellom empiri og kirkesyn (Christoffersen, Gregersen, & Leth-Nissen, 2019). Også Bent Flemming Nielsen er en av dem som i stor grad har bidratt til å utforme praktisk teologi i dansk kontekst, særlig innenfor deldisiplinene liturgikk og homiletikk. Nielsen har en tydeligere historisk og systematisk-teologisk tilnærming enn Raun Iversen, og festskriftet til ham er tydelig preget av hans interesse for Barth og Luther lest gjennom Barth (Lorensen, Poder, & Enggaard, 2019). Raun Iversen er derimot snarere inspirert av Grundtvig.

Det vises ofte til «den empiriske vendingen» i praktisk teologi. Det er mer treffende å omtale dette som *empiriske vendinger* (i flertall), siden praktisk teologi tar i bruk en rekke ulike empiriske metoder, både kvantitative og kvalitative, inkludert *en etnografisk vending*. Her er praktiske teologer med en affinitet for systematisk teologi og den kristne tradisjonen sentrale aktører, ikke minst i den engelsktalende teologiske konteksten. Disse bidragene ligger også i skjæringsfeltet mellom praktisk teologi og ekklesiologi.³ I Skandinavia er det i senere tid kommet betydningsfulle praktisk-teologiske bidrag som ligger nettopp i dette grenselandet. Det dreier seg både om tekstbaserte og empiriske studier av ekklesiologi i en folkekirkekontekst i tillegg til et betydelig antall empirisk- og etnografisk orienterte studier av gudstjenestelige og kristne praksiser. Se mer om dette i (Kaufman, 2018a), der det også pekes på at det i Norge er et særskilt fokus på barn og unge som deltakere i kirkelige praksiser, i høy grad finansiert av Trosopplæringsreformen.

Siden temanummeret i 1995 har en generell pågående, internasjonalisering av praktisk teologi funnet sted, der særlig den angloamerikanske konteksten har fått en dominerende rolle. Derfor vil vi i det følgende presentere noen sentrale trekk og problemstillinger i nyere internasjonal praktisk-teologi med utgangspunkt i Bonnie J. Miller-McLemores forståelse av praktisk teologi. Hvis den nå avdøde Chicago-teologen Don S. Browning var 1990- og 2000-tallets store internasjonale praktiske teolog i

² I svensk kontekst, og særlig i Uppsala, har fagfeltet praktisk teologi de siste tiårene vært en del av fagdisiplinen kyrkovetenskap, og publikasjoner har dermed snarere anvendt dette begrepet (Borgehammar, 1993; Brodd, 2015).

³ For mer utførlig beskrivelse av sentrale bidrag innenfor den faglige samtalen Ecclesiology and Ethnography, se Idestrom & Kaufman, 2018.

den vestlige verden med stor innflytelse også her i Norden (Iversen, 2018, s. 15-16), så innehar hans student og arvtaker Bonnie J. Miller-McLemore, professor i praktisk teologi ved Vanderbilt i Nashville, i hvert fall deler av den rollen i dag (Se Root, 2014; Ward, 2017). Som redaktør for standardverkene *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (Bonnie J. Miller-McLemore, 2014)⁴ og *The Wiley Blackwell Reader in Practical Theology* (Miller-McLemore, 2019) og som tidligere president i det praktisk-teologiske internasjonale laug The *International Academy of Practical Theology (IAPT)* utøver hun stor innflytelse på engelsktalende, internasjonal praktisk teologi.

En firfoldig forståelse av praktisk teologi i internasjonal faglitteratur

I artikkelen *Five Misunderstandings about Practical Theology* imøtegår Miller-McLemore fem «misforståelser» som praktisk teologi ofte konfronteres med; nemlig at 1) praktisk teologi er en marginalisert fagdisiplin i tydelig identitetskrise, 2) hovedproblemet til praktisk teologi og teologisk utdanning er det såkalte «klerikale paradigmet», 3) praktisk teologi og pastoralteologi er synonymer, 4) praktisk teologi enten er umulig å definere eller at det kan gjøres på et svært forenklet vis, og 5) at praktisk teologi først og fremst er en hermeneutisk og empirisk disiplin og i mindre grad en normativ og teologisk, enn si kristen, fagdisiplin (Miller-McLemore, 2012b). Artikkelen ble publisert i et temanummer av *International Journal of Practical Theology (IJPT)* der også andre internasjonale forskere ble invitert til å gi en respons.

I *The Blackwell Companion to Practical Theology* (2014), skisserer Miller-McLemore en firfoldig modell for forståelse av praktisk teologi. Praktisk teologi kan, ifølge henne, på en og samme tid forstås som: (1) *hverdagspraksiser*, det vil si former for religiøs praksis, meningsdannelse og fortolkning – en måte å leve på, (2) *forskningsmetoder*, (3) *undervisningsfag* eller praktisk-teologiske deldisipliner, og (4) *fagdisiplin* (Bonnie J. Miller-McLemore, 2014, s. 6-13). Denne mangfoldige måten å forstå praktisk teologi på er også Miller-McLemores måte å imøtegå den fjerde misforståelsen på. Praktisk teologi kan absolutt defineres, men det kan ikke gjøres på en overforenklet måte (Miller-McLemore, 2012b, s. 19-20).

I det følgende vil vi anvende Miller-McLemores firfoldige forståelse i vår presentasjon og diskusjon av det internasjonale fagfeltet praktisk teologi. Vi knytter også an til de fem «misforståelsene». Dette gjelder særlig punkt 2 og 5 som omhandler praktisk teologi i spennet mellom det klerikale og akademiske paradigmet og dermed forholdet til deldisiplinene og praktisk teologis identitet i spennet mellom hermeneutisk/empirisk og normativ/teologisk fagdisiplin. Dette er for øvrig to problemstillinger som også Skjevesland eksplisitt eller implisitt adresserte i sine bidrag, og vi trekker derfor noen linjer tilbake til hans fremstilling..

Praktisk teologi som fagdisiplin

Friedrich Schleiermacher kan på mange måter sies å være den praktiske teologis far når det gjelder praktisk teologi som fagfelt (Schweitzer, 2014, s. 468-469). Han er

⁴ *The Companion* ble først utgitt i 2012. Paperback-utgaven, som vi siterer fra, kom i 2014, og vi anvender derfor 2014-referanser til innledningen og artikler derfra.

Hva er praktisk teologi?

også kjent for å ha brukt treet som et bilde på de ulike teologiske disiplinene. Mens systematisk/filosofisk teologi utgjorde røttene og de historiske disiplinene stammen, var det nettopp praktisk teologi som var trets krone. Denne forståelsen av praktisk teologi har imidlertid ikke vært gjenspeilet ved de fleste teologiske institusjoner. Praktisk teologi har snarere hatt rollen som en «Askepott» som feide gulvet mens de andre teologiske disiplinene hygget seg på ballet. Også i vår norske kontekst har praktisk teologi tidligere hatt en noe tilbaketrukket rolle, og da Skjevesland skrev sin bok, var få doktoravhandlinger og andre forskningsarbeid publisert innenfor fagfeltet i motsetning til den forskning som foregikk i de øvrige teologiske disiplinene (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 39-40). Han merket seg imidlertid at faget var omgitt av stor interesse (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 14).

Mens britiske Zoë Bennett, som også har anvendt Askepott-metaforen, spør: «Will practical theology remain a Cinderella subject in theological training and in the university?» (Bennett, 2014, s. 477), argumenterer Miller-McLemore for at praktisk teologi nå har vokst til en nødvendig og viktig akademisk virksomhet «in its own right» (Miller-McLemore, 2014:8). Hun imøtegår dermed den første misforståelsen, at praktisk teologi ikke lenger kan anses som noen marginalisert fagdisiplin. Sett i lys av at praktisk teologi i løpet av de siste 30 årene har utviklet seg til en fagdisiplin med både nasjonale, internasjonalt regionale (som nordiske, tysktalende, afrikanske) og internasjonale laug er det god grunn til å gi henne rett i det. En rekke nyere internasjonale publikasjoner innenfor fagfeltet peker i samme retning.⁵ Samtidig kan det store mangfoldet og de mange spenningene innenfor praktisk teologi tyde på at det fortsatt er nødvendig å arbeide med disiplinens identitet. I vår nordiske kontekst har praktisk teologi vært et fagfelt i fremvekst med flere avlagte doktorgrader (se nedenfor), avsluttede og pågående forskningsprosjekt og publikasjoner, PhD-program og forskerskoler samt et økende samarbeid mellom ulike nordiske institusjoner.

PT som undervisningsfag og paraplybetegnelse for deldisipliner

Miller-McLemores forståelse av praktisk teologi som undervisningsfag og som overgripende samlebetegnelse stemmer godt med det mange forbinder med praktisk teologi i vår norske kontekst; altså som praktisk-teologiske deldisipliner (slik som homiletikk, sjelesorg eller religionspedagogikk) i presteutdanningen og andre kirkelige utdanningsløp. En slik forståelse av praktisk teologi preger både Skjeveslands fremstilling av fagfeltet i 1999, dette temanummeret samt de to tidligere nevnte danske festskriftene. En nyere tysk lærebok i praktisk teologi vier også betydelig plass til deldisiplinene som utgjør grunnstammen i bokas struktur (Fechtner, Hermelink, Kumlehn, & Wagner-Rau, 2017). Videre er det tydelig at ledende tysktalende praktiske teologer både underviser og publiserer nettopp innenfor disse deldisiplinene.

⁵ Det er både publisert flere introduksjoner til praktisk teologi (Osmer, 2008; Cahalan & Mikoski, 2014; Ward, 2017), større redigerte samleverk som de tidligere nevnte *Companion* og *Reader* samt Miller-McLemore & Mercer (2016) og Bennett, Graham, Pattison, & Walton, (2018). I tillegg finnes det praktisk-teologiske bidrag med en tydelig teologisk profil og forankring i en kirkelig tradisjon som eksempelvis en moderat evangelikal praktisk teologi (Root, 2014), katolsk praktisk teologi (Wolfteich, 2014) og mer «mainlineliberale» tilnærminger til praktisk teologi (Miller-McLemore, 2012a; Goto, 2018). Sistnevnte har også et spesifikt fokus på å utfordre eksisterende tatt-for-gitte blindsoner innenfor fagfeltet, slik som maktstrukturer og kontekst.

Internasjonalt utover Nord-Europa, og særlig i den engelsktalende verden har imidlertid fagfeltet praktisk teologi i senere tid viet mindre oppmerksomhet til disse deldisiplinene og i større grad fokusert på bredere, samfunnsaktuelle temaer som migrasjon, klima, interseksjonalitet, dekolonialitet og kropp; altså mye av det som også kan kategoriseres som «public theology», «constructive theology» eller samtidsteologi.

Praktisk teologi som metode

I *The Companion* beskrives en bred vifte av ulike metoder og teoretiske perspektiver (som kvantitative metoder, praksisteori, aksjonsforskning og frigjørende teorier og metoder) som kan anvendes for å studere levde teologi og praksis. Det betydelige fokuset på ulike metoder og tilnærminger innenfor praktisk-teologisk forskning svarer i høy grad på Skjeveslands etterlysning fra 1995 (se ovenfor).

Schweitzer hevder at Miller-McLemore i «Five Misunderstandings» gir forrang til case-studier, og understreker at det i hans kontekst fortsatt er viktig med store kvantitative studier (Schweitzer, 2012, s. 96). I likhet med den sør-afrikanske praktiske teologen Jaco Dreyer, vil han ikke spesielt fremheve case-studier selv om han mener at også de har sin funksjon (Dreyer, 2012). En rekke av disse metodiske tilnærmingene og teoretiske perspektivene har også gjort seg gjeldende i vår norske kontekst og er et tydelig tegn på at praktisk teologi gjør mye mer enn å anvende kunnskapen til de andre teologiske disiplinene. Ja, flere praktisk-teologiske fremstillinger vil nettopp argumentere for at fagfeltets plassering i skjæringspunkt eller veikryss utgjør et viktig kjennetegn på praktisk teologi som nødvendiggjør pågående metodiske og vitenskapsteoretiske samtaler og diskusjoner (Miller-McLemore & Mercer, 2016). Også antologien *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography* har et særskilt fokus på- og er strukturert ut fra metodiske problemstillinger som *refleksivitet, normativitet og representasjon* (Idestrom & Kaufman, 2018).

Praktisk teologi som hverdagspraksiser

Miller-McLemore peker videre på at praktisk teologi ikke bare handler om akademisk fagteologi, men har sitt utgangspunkt i hverdagspraksiser blant troende i hjem og samfunn, der det også utøves teologi. Dette er praksiser eller livsstiler som utvikler og nærer tro og tilhørighet blant troende individuelt og i ulike fellesskap. “Practical theology either has relevance for everyday faith and life or it has little meaning at all”, hevder Miller-McLemore (2014, s. 7) og gir eksempler på hvordan religion fremtrer i det hverdagslige som «eating, blessing, consuming» osv. Hun understreker at eksemplene som gis i *The Companion* på ingen måte er ment å være uttømmende. Her har Miller-McLemore en løser forståelse av praktisk teologi enn eksempelvis Skjevesland, som til tross for det allmenne prestedømme, uttaler seg kritisk til at et hvert kirkemedlem bedriver praktisk teologi ettersom det, ifølge ham, kreves et minstemål av refleksjon, kritisk-metodisk arbeid og systematisering for at noe skal kunne kvalifiseres som praktisk teologi i faglig forstand (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 61-62).

Mellom det klerikale og akademiske paradigmet

I følge Miller-McLemore har det såkalte klerikale paradigmet» innenfor praktisk teologi ofte blitt kritisert for å både ha et *for snevert fokus* (kun prester - klerikalt) og en *for snever metodisk tilnærming*, det vil si anvendelse (applikasjon) av de klassiske teologiske disiplinene med fokus på å lære prestedtjeneste som et håndverk (Miller-McLemore, 2012a, s. 162). Dette har, ifølge henne, ført til en nedvurdering og neglisjering av den betydning de praktisk-teologiske deldisiplinene har innenfor praktisk teologi, noe Skjevesland neppe ville være uenig i. Miller-McLemore problematiserer en ensidig kritikk av det klerikale paradigmet som ikke også følger opp med kritikk av det hun kaller et nytt *akademisk paradigme*. Hun har i større grad denne spenningen for øye enn de paradigmene Skjevesland skisserer som mulige spenningsfelt i sin bok (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 52-54).

Miller-McLemore er altså opptatt av at hverdagserfaringer og kirkelige praksiser står i fare for å neglisjeres eller for å «akademiseres» og dermed miste sin «jording» gjennom en for sterk vektlegging på generell, kognitiv og abstrakt kunnskap eller «the cognitive captivity of theology» (Miller-McLemore, 2012a, s. 162. Se også s. 160-184). Hun tar derfor til orde for å rehabilitere betydningen av «practical wisdom» (*phronesis*) inkludert både kroppslig kunnskap og «practical know-how» (*technè*) (Miller-McLemore, 2012a, s. 188). Riktignok vil ikke Miller-McLemore tilbake til hele det klerikale paradigmet slik det fremstod for flere tiår siden, men hun peker på at nytten av å kunne et håndverk og samtidig være forankret i et stort spekter av teologisk faglighet og akademisk kunnskap.

Sentrale praktiske teologer som Schweitzer fra Tyskland og Dreyer fra Sør-Afrika utfordrer Miller-McLemore på hennes kritikk av det akademiske paradigmet. I følge Dreyer, forblir Miller-McLemore i et binært fangenskap der «the anti-practical bias» som har kjennetegnet det akademiske paradigmet nå er erstattet med et «anti-theoretical bias». Han mener at mens det klerikale paradigmet tidligere ble sett på som det store problemet for praktisk teologi og teologisk utdanning, er det nå det akademiske paradigmet som har inntatt rollen som syndebukk (Dreyer, 2012, s. 50). Det er likevel mulig å hevde at Miller-McLemore ikke kan tas til inntekt for å ville forkaste alt akademisk arbeid med praktisk teologi. Det hun derimot er kritisk til, er at en slik tilnærming skal ha *enerett*. Heller ikke for Miller-McLemore er mesterlære eller det å dele personlige anekdoter tilstrekkelig. Innøving av et håndverk og praktisk *know-how* må derimot holdes sammen med fagets litteratur, teorier, historie og intellektuelle idéer (Miller-McLemore, 2012a, s. 196). Samtidig stiller hun spørsmålet om alt fokuset de siste tiårene på å gjøre praksisene mindre teoristyrte, har ført til at man har oversett betydningen av en helhetlig faglig overbygning av deldisiplinene (Miller-McLemore, 2014, s. 13).

Vi vil argumentere for at pendelen ikke nødvendigvis må svinge mellom ytterpunkter. Tvert imot finnes det innenfor praktisk teologi en rekke nyskapende og kreative metodiske og teoretiske perspektiver som bidrar til å bygge bro mellom academia og refleksjon i kirkelig utdanning og tjeneste. Dette gjelder både ulike former for kvalitativ og kvantitativ forskning på ulike kirkelige og religiøse praksiser

(Kaufman, 2018a) i tillegg til deltakerbasert forskning (inkludert aksjonsforskning) og følgeforskning (Kappelgaard, 2019; Sandsmark & Holmqvist, 2018; Idestrom & Linde, 2017) samt et økende fokus på lokale faglige utviklingsprosjekter, f.eks. innenfor arbeid med gudstjenester (Bonden, 2018). Her har det skjedd en eksplosiv utvikling siden Skjevesland skrev sin praktisk-teologiske fremstilling. Praktisk-teologisk forskning på eksempelvis kirkelige og religiøse praksiser som trosopplæring og ungdomsarbeid, frivillighet, kirkelig profesjonslæring, spiritualitet og kristne praksiser, sjelesorg og kasualia, forkynnelse rundt flyktningssituasjonen, gudstjenester med konfirmanter og gudstjenester som lykkes, hva det innebærer å være kirke i vår tid i en folkekirkekontekst både i ordinært hverdagsliv og i krisetider, samt rekruttering til kirkelig tjeneste har bidratt til å utforske og gi økt forståelse av praksisfeltet. Dette inkluderer også en rekke doktoravhandlinger innenfor fagfeltet praktisk teologi, ikke sjelden skrevet av forskere med en kirkelig profesjonsutdanning. Denne type forskning har, etter vår mening, minsket avstanden mellom kirke og academia og har på ingen måte kun endt opp i et arkiv, slik Skjevesland advarte mot (Skjevesland, 1995, s. 13). Tvert om har praktisk-teologiske forskere i stor utstrekning bedrevet formidling til kirkelige praktikere på stiftsdager, prostilagsamlinger og ikke minst større forsamlinger som Trosopplæringskonferansen og Ungdom, Kultur og Trosopplærings-konferansen.

I norsk kontekst har praktisk teologi tidligere vært forbeholdt egne praktisk-teologiske seminar mens de praktisk-teologiske fagdisiplinene nå er integrert i profesjonsstudiet i teologi som tilbys på Universitetet i Oslo (TF) og på private vitenskapelige høyskoler (MF og VID). Dette medfører en integrering av de praktisk-teologiske deldisipliner inkludert både øvinger, praksiserfaringer og teoretiske perspektiv. I Sverige og Danmark undervises disse deldisiplinene imidlertid fortsatt på kirkelige seminarer eid av henholdsvis Svenska Kyrkan (Svenska Kyrkans Utbildningsinstitut, SKUI) og Folkekirken i Danmark (Pastoralseminaret ved Folkekirken Uddannings og Videncenter, FUV). Raun Iversen argumenterer imidlertid for en større grad av integrering av praksis og teori og egentlig for en modell som i større grad ligner den norske (Iversen, 2018). Når praktisk teologi er sentralt som fag i teologiutdanningen, henger det sammen med at denne utdanningen sikter mot bestemte praksiser der menneskelige erfaringer og kirkelige tradisjoner interagerer. Teologi tas i bruk, skapes og utfordres gjennom hendelser som kjennetegner prestetjeneste, så som ritualbruk, sjelesorg, undervisning, forkynnelse og andre berøringshendelser mellom folk og kirke. For prester og andre i kirkelig tjeneste i menigheter eller institusjoner, er praktisk teologi en kontinuerlig prosess av læring og utforskning av hva det vil si å være til stede hos mennesker i ulike, ofte gjennomgripende livssituasjoner på godt og vondt, og dette er samtidig en sentral nerve i all teologi.

Slik vi ser det, er dette undervisnings- og forskningspraksiser som bringer praktisk teologi utover det binære fangenskapet eller de grøftene som en ensidig betoning av henholdsvis det klerikale eller det akademiske/kognitive paradigmet utgjør. Forskning på – og undervisning om praksiser som er grunnleggende for utdanning til kirkelig tjeneste ligger *tematisk* svært nær det klerikale paradigmet. *Metodisk* går imidlertid slike praksiser både utover anvendelse av de andre teologiske disiplinenes kunnskapsressurser

Hva er praktisk teologi?

og et ensidig fokus på prestepraksiser. Videre forhindrer forankringen i konkrete kirkelige og religiøse praksiser at slik forskning og undervisning ender opp i det abstrakt teoretiske (*epistemè*) eller akademiske, som Miller-McLemore kritiserer. Likevel spiller absolutt *teoretiske* perspektiver en avgjørende rolle i slik forskning og undervisning, ikke minst for å kunne bidra med en fordypet forståelse og en «overskridende gjenkjennelse» av kjente praksiser (Repstad, 2007). I boka *Gudstjenester med konfirmanter: En praktisk-teoretisk dybdestudie med teoretisk bredde* er poenget nettopp å belyse tre gudstjenestelige praksiser fra flere ulike teoretiske perspektiver (Johnsen, 2017).

Det er derfor grunnlag for å argumentere for en forståelse av praktisk teologi i vår nordiske kontekst som en praksis i skjæringsfeltet mellom- eller, mer presist, *ut over* det klerikale og akademiske paradigmet og med en vekt på en fornyelse av deldisiplinene.

Mellom det empirisk-hermeneutiske og det teologisk-normative

Den femte misforståelsen som Miller-McLemore tar til motmæle mot er at praktisk teologi først og fremst er en hermeneutisk og empirisk disiplin og i mindre grad en normativ og teologisk, enn si en kirkelig relevant, fagdisiplin. Et tilbakevendende spørsmål i praktisk teologi gjelder *normativitet* – både med tanke på faget som helhet, og for deldisiplinene. Dette inkluderer også forholdet til ikke-teologiske fagdisipliner, forståelsen av hvordan kunnskap etableres og hvordan vi kan vite det vi vet om verden, og i hvilken grad praktisk teologi skal være preskriptiv og foreskrive strategiske råd eller anbefalinger for endret praksis (Henriksen, 2011; Kaufman, 2016). Også Skjevesland var opptatt av denne spenningen og hevder at norsk praktisk teologi «i stor grad har hatt lærebokens preg» (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 40). Og selv om han anerkjenner at praktisk teologi har en historisk-deskriptiv dimensjon, vektlegger han sterkere at faget har systematisk-teologisk karakter og «må ha et normativt-veiledende sikte» (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 61). Her har det skjedd en endring i løpet av de siste tiårene, og forståelsen av forholdet mellom det deskriptive og normative har blitt mer kompleks og hybrid.

Dette kan illustreres ved å vende tilbake til en diskusjon omkring Miller-McLemores forståelse av praktisk teologi som «a way of life». En britisk praktisk teolog som Pete Ward sympatiserer med Miller-McLemores grunnleggende forståelse av praktisk teologi som «pursuit of an embodied Christian faith» og praktisk teologi som hverdagspraksiser selv om han tydeligere vil fremheve dem som *kirkelige* praksiser og i større grad betone betydningen av kirka som fellesskap og som del av en teologisk tradisjon (Ward, 2012, s. 58-62; (Ward, 2017). Dette ligger også nær Skjeveslands forståelse av praktisk teologi (Skjevesland & Gullaksen, 1999, s. 61). I motsetning til Ward og Skjevesland, stiller tyske Schweitzer seg mer spørrende til denne forståelsen av praktisk teologi, og hevder at bare praktisk teologi som undervisningsfag (deldisiplinene) og som fagdisiplin er relevante i hans protestantiske Tyskland (Schweitzer, 2012, s. 101-102).

Også praktiske teologer fra det europeiske kontinentet kan imidlertid argumentere for å forstå praktisk teologi som en form for fortolkning av *levd religion*. Eksempelvis fremmer både den nå pensjonerte praktiske teologen Wilhelm Gräß fra Berlin og innehaver av professoratet i praktisk teologi i Tübingen, Birgit Weyel (Gräßs tidligere

doktorand) en forståelse av praktisk teologi som religiøs og kulturell hermeneutikk (fortolkning) av levd religion (Gräb, 2012; Weyel, 2014.) Se også Ganzevoort & Roeland, 2014). Forskjellen mellom de kontinentale og nord-amerikanske teologene handler trolig både om språk, metodisk tilnærming og forståelsen av praktisk teologi i spenningsfeltet mellom det empirisk-hermeneutiske og det teologisk-normative. Mens de kontinentale praktisk-teologene utforsker levde religion ved hjelp av samfunnsvitenskapelige metoder og først og fremst søker å beskrive og fortolke slike praksiser uten å foreskrive hvordan mennesker skal leve sine liv eller å gi strategiske råd til kirkelige ledere, har nord-amerikanske teologer i større grad valgt en tekstlig og mer teologisk normativ tilnærming til fremstillinger om slike hverdagspraksiser. I tillegg vil sistnevnte teologer i større grad anvende et mer eksklusivt kristent språk knyttet til kristne praksiser og disippelskap og også fremme en mer normativ og strategisk og preskriptiv praktisk teologi, ikke ulikt den Skjevesland anbefalte (Bass, 1997; Bass & Dykstra, 2008; Cahalan, 2010).

Her vil briter som Ward og Swinton (Swinton & Mowat, 2006) og nord-amerikanske Root (2014) representere en slags tredje posisjon ettersom de anvender etnografiske metoder som inngår i et tydelig uttalt teologisk prosjekt med en teologisk epistemologi og fremhever betydningen av at praktisk teologi studerer og uttaler seg om guddommelig handling (*divine action*) og ikke bare om menneskers erfaring av denne (Kaufman, 2016, s. 139-144). Verken den tydelige betoningen av kristne praksiser, et indrekirkelig disippelspråk eller guddommelig handling har vært tilsvarende vanlig i senere kontinental eller nordisk praktisk teologi selv om noe av dette kan gjenfinnes hos Skjevesland. Et unntak er imidlertid Bård Norheims ikke-empiriske praktisk-teologiske publikasjoner som befinner seg nærmere den nord-amerikanske diskursen (Norheim, 2014). Også Knut Tveitereid skrev sin empiriske PhD-avhandling om nettopp disippelskap (Tveitereid, 2015), men med en mer empirisk-hermeneutisk tilnærming og utstrakt bruk av samfunnsvitenskapelige metoder.

Det å teologisk-normativt skulle uttale seg om guddommelig handling (*divine action*) innebærer imidlertid noen ontologiske og epistemologiske⁶ utfordringer for empirisk forskning innenfor praktisk teologi. Dermed vil vi problematisere både Roots (2014) forståelse av praktisk teologi som «Christopraxis» og Wards forståelse av praktisk teologi som «participation in divine action» (Ward, 2017, s. 28ff.) når det gjelder hva man kan uttale seg om *på empirisk grunnlag*. Slik vi ser det, kan man ikke med kvantitative eller kvalitative samfunnsvitenskapelige metoder kunne si noe om Guds eksistens eller handling i verden. Teologien har ikke noen privilegert ontologisk kunnskap som kan tas i bruk «vitenskapelig». Derimot er det opp til troende å fortolke det som skjer i livet som Guds handling. Hvordan folk fortolker hendelser, og hvilken betydning slike hendelser har for folk kan utforskes empirisk. Et slikt materiale utgjør dermed også en sentral «teologisk stemme» når teologisk kunnskap produseres, og vi vil argumentere for betydningen av å gi rom for andre teologiske stemmer enn utelukkende de fagteologiske eller de teologiske stemmene fra kirkas tradisjon. Ikke minst i nyere

⁶ Ontologi er læren om det som finnes, om verden. Epistemologi er læren om hvordan man får kunnskap om det som finnes.

Hva er praktisk teologi?

nord-amerikansk praktisk teologi har det i senere tid vært et sterkt fokus på minoriteters og marginalisertes fraværende stemmer i den teologiske diskursen og faglitteraturen (Goto, 2016; Goto, 2018; Miller-McLemore, 2019), og empirisk forskning bidrar etter vår mening til å la flere teologiske stemmer få komme til orde og bidra i produksjonen av ny teologisk kunnskap (Kaufman, 2014).

I dette ligger vi nærmere en kontinental forståelse av praktisk teologi med en vekt på etablering av empirisk materiale av levd religion som fortolkes ved hjelp av samfunnsvitenskapelige metoder. Her er det ikke utenkelig at Skjevesland ville anklaget oss for å ha latt oss dirigere for mye av samfunnsvitenskapene når han skriver: «Svakheten ved denne tenkemåten [når samfunnsvitenskapene tilkjennes den dirigerende funksjon] er den manglende forståelse for at kirken hevder å ha en unik basis i Guds åpenbaring» (Skjevesland 1999 s. 65). Samtidig vil vi understreke at det også finnes forskjeller mellom ren religionsvitenskapelig, religionspsykologisk og religionssosnologisk forskning og det vi driver med som teologer. Som teologer har vi en annen faglig bakgrunn og ofte også et annet sikte med forskningspraksisen. Dessuten vil teologiske kategorier og problemstillinger prege forskningen ettersom verken forskningsdesign eller måten forskningsprosjekt utføres på er uavhengig av forskeren (Wigg-Stevenson, 2015; Kaufman, 2015; Kaufman, 2018b). Likevel mener vi ikke at vi som praktisk-teologiske forskere *på empirisk grunnlag* kan uttale oss om hva som er Guds handlinger i vår verden, men vi kan bidra til et best mulig kunnskapsgrunnlag for teologisk fortolkning og formidling på området.

Sammenfattende konklusjon

I denne artikkelen har vi forsøkt å skissere noen perspektiver ved det omfattende internasjonale fagfeltet praktisk teologi og å bidra til forståelse av norske eller nordiske varianter av praktisk teologi. Vi har hatt Skjeveslands fremstilling av praktisk teologi fra 1999 som et springbrett og videre fulgt Bonnie Miller-McLemores firfoldige modell med fokus på praktisk teologi som overordnet fag, deldisipliner, metode og hverdagspraksiser. Sentralt i den internasjonale diskursen er forholdet mellom det som kan kalles et klerikalt paradigme og et akademisk paradigme og forholdet mellom det empirisk-hermeneutiske og teologisk-normative.

Kronologisk ser vi tendenser til følgende utviklingstendenser innenfor fagfeltet praktisk teologi i vår kontekst:

- Fra lærebokbidrag (jfr. Bobrowicz & Mannerfelt, under utgivelse) til forskningspublikasjoner og doktoravhandlinger.
- Fra praktisk teologi som primært normativt-veiledende til mer empirisk-fortolkende og komplekst.
- Fra metodisk mer smalsporet med vekt på fortolkning av tekstlig materiale til en bred vifte av ikke minst empirisk og etnografisk orienterte metoder og en økende bevissthet omkring metodespørsmål.
- Fra en advarsel mot at praktisk-teologiske forskningsbidrag skulle støve ned til teoretisk orientert, men praksisrelevant forskning og formidling som bidrar til å bygge bro mellom kirke og akademia.

Normativt tar vi i denne artikkelen til orde for en mellomvei mellom det akademiske og klerikale paradigmat og mellom det empirisk-hermeneutiske og teologisk-normative, der teori og praksis settes i et gjensidig dynamisk forhold til hverandre. Forskning på – og undervisning om praksiser som er grunnleggende for utdanning til kirkelig tjeneste ligger *tematisk* svært nær det klerikale paradigmat. *Metodisk og teoretisk* går imidlertid slike praksiser både utover anvendelse av de andre teologiske disiplinenes kunnskapsressurser og et ensidig fokus på prestepraktiser. Samtidig forhindrer forankringen i konkrete kirkelige og religiøse praksiser at slik forskning og undervisning ender opp i det rent abstrakt teoretiske eller akademiske. Det er derfor grunnlag for å argumentere for en forståelse av praktisk teologi i vår nordiske kontekst som en praksis i skjæringsfeltet mellom- eller, mer presist, *ut over* det klerikale og akademiske paradigmat og med en vekt på en fornyelse av deldisiplinene.

Til dette er empirisk forskning avgjørende for å få stadig bedre kunnskapsgrunnlag for teologisk refleksjon over praksis og for utvikling av teologi i det hele. Dermed er vi også positive til en vektlegging av det empirisk-hermeneutiske. Dette innebærer likevel at vi som praktiske teologer kan fortolke empiriske funn i lys av teologiske perspektiv, at vi har med oss en teologisk for-forståelse som forskere og at vi har et teologisk og kirkelig sikte med slik forskning og undervisning.

Litteratur

- Bass, D. C. (1997). *Practicing our Faith: A Way of Life for a Searching People*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Bass, D. C., & Dykstra, C. R. (2008). *For Life Abundant: Practical Theology, Theological Education, and Christian Ministry*. Grand Rapids, Mich. ; Cambridge: William B. Eerdmans Pub.
- Bennett, Z. (2014). Britain. In B. J. Miller-McLemore (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (pp. 475-484). Malden, MA.
- Bennett, Z., Graham, E., Pattison, S., & Walton, H. (2018). *Invitation to Research in Practical Theology*. New York, NY: Routledge.
- Bobrowicz, R., & Mannerfelt, F. (2021, forthcoming). Between kuriak and ekklesia: Tracing a Shift in Scandinavian Practical Theology Based on Handbooks in the Discipline. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*.
- Bonden, O. K. (2018). Liturgireform nedenfra – om Elverumsprosjektet og stedegengjøring. *Nytt Norsk Kirkeblad*(2), 65-73.
- Borgehammar, S. (Ed.) (1993). *Kyrkans liv: Introduktion till kyrkovetenskapen*. Lund: Lund University Publications.
- Brodd, S.-E. (2015). Ecclesiology under Construction – Reports from a Working-Site. In S. Fahlgren & J. Idestrom (Eds.), *Ecclesiology in the Trenches: Theory and Method under Construction*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Cahalan, K. A. (2010). *Introducing the Practice of Ministry*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Cahalan, K. A., & Mikoski, G. S. (Eds.). (2014). *Opening the Field of Practical Theology: An Introduction*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Christoffersen, L., Gregersen, N. H., & Leth-Nissen, K. M. S. (Eds.). (2019). *Den praktiske teologi i Danmark 1973-2018: Festskrift til Hans Raun Iversen*. Fredriksberg: Eksistensen.
- Dreyer, J. (2012). Practical Theology and Intradisciplinary Diversity: A Response to Miller-McLemore's Five Misunderstandings about Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 34-54.
- Fechtner, K., Hermelin, J., Kumlshn, M., & Wagner-Rau, U. (2017). *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ganzevoort, R., & Roeland, J. (2014). Lived religion: The Praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 91-101.
- Goto, C. (2016). *The Grace of Playing: Pedagogies for Leaning into God's New Creation*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Goto, C. (2018). *Taking on Practical Theology: The Idolization of Context and the Hope of Community*. Leiden: Brill.
- Gräb, W. (2012). Practical Theology as a Religious and Cultural Hermeneutics of Christian Practice: An Enthusiastic Support of Bonnie J. Miller-McLemore's Corrections of the Five Misunderstandings of Practical Theology based on Schleiermacher's Concept of Theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 79-92.
- Hegstad, H. (1998). Praktisk teologi som empirisk teologi: Forholdet mellom teologi og empiri hos Johannes A. van der Ven *Haluårsskrift for praktisk teologi*, 15, 16-27.
- Henriksen, J.-O. (2011). Normative Dimensions in Empirical Research on Religion, Values, and Society. In J.-O. Henriksen (Ed.), *Difficult Normativity: Normative Dimensions in Research on Religion and Theology* (pp. 17-36). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Idestrom, J., & Kaufman, T. S. (2018). *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Idestrom, J., & Linde, S. (2017). *Det här är någonting vi måste göra: Ett teologiskt aktionsforskningsprojekt med Svenska kyrkan i Målnadal*. Retrieved from Uppsala: svenskakyrkan.se/forskning 2017-04-27
- Iversen, H. R. (2018). *Ny praktisk teologi. Kristendommen, den enkelte og kirken*. Kbh: Eksistensen forlag.
- Johnsen, E. T. (Ed.) (2017). *Gudstjenester med konfirmanter: En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*. Oslo: IKO.
- Kappelaard, D. (2019). Aksjonsforskning og teologi. In L. Christoffersen, N. H. Gregersen, & K. M. S. Leth-Nissen (Eds.), *Den praktiske teologi i Danmark 1973-2018: Festskrift til Hans Raun Iversen* (pp. 259-269). Fredriksberg: Eksistensen.
- Kaufman, T. S. (2014). A Plea for Ethnographic Methods and a Spirituality of Everyday Life in the Study of Christian Spirituality: A Norwegian Case of Clergy Spirituality. *Spiritus*, 14(Spring 2014), 94-102.

Hva er praktisk teologi?

- Kaufman, T. S. (2015). Normativity as Pitfall or Ally? Reflexivity as an Interpretive Resource in Ecclesiological and Ethnographic Research. *Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography*, 2(1), 91-107.
- Kaufman, T. S. (2016). From the Outside, Within, or Inbetween? Normativity at Work in Empirical Practical Theological Research. In B. J. Miller-McLemore & J. A. Mercer (Eds.), *Conundrums in Practical Theology* (pp. 134-162). Leiden: Brill.
- Kaufman, T. S. (2018a). Mapping the Landscape of Scandinavian Research in Ecclesiology and Ethnography: Contributions and Challenges. In J. Idestrom & T. S. Kaufman (Eds.), *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography* (pp. 15-37). Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Kaufman, T. S. (2018b). The Researcher as Gamemaker: Teaching Normative Dimensions in Various Phases of Empirical Practical Theological Research. In M. C. Moschella & S. Willhauck (Eds.), *Qualitative Research in Theological Education: Pedagogy in Practice* (pp. 169-184). London: SCM press.
- Lorensen, M. R., Poder, C. S.-V., & Enggaard, N. H. (Eds.). (2019). *Eftertanke og genopførelser: Festskrift til Bent Flemming Nielsen*. Fredriksberg: Eksistensen Akademisk.
- Miller-McLemore, B. J. (2012a). *Christian Theology in Practice: Discovering a Discipline*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Miller-McLemore, B. J. (2012b). Five Misunderstandings about Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 5-26.
- Miller-McLemore, B. J. (2014). Introduction: The Contributions of Practical Theology. In B. J. Miller-McLemore (Ed.), *The Blackwell Companion to Practical Theology* (pp. 1-20). Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Miller-McLemore, B. J. (Ed.) (2014). *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Miller-McLemore, B. J. (Ed.) (2019). *The Wiley Blackwell Reader in Practical Theology*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Miller-McLemore, B. J., & Mercer, J. A. (Eds.). (2016). *Conundrums in Practical Theology*. Leiden: Brill.
- Norheim, B. E. H. (2014). *Practicing Baptism: Christian Practices and the Presence of Christ*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse: Kvalitative metoder i samfunnsforskning [Between Proximity and Distance. Qualitative Methods in the Social Sciences]* (4. rev. utg. ed.). Oslo: Universitetsforl.
- Root, A. (2014). *Christopraxis: A Practical Theology of the Cross*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Sandsmark, A., & Holmqvist, M. (2018). *Vår trosopplæring? Stab, samarbeid og trosopplæring*. Retrieved from Oslo: *Ethics*. New York, NY: Continuum.
- Schweitzer, F. (2012). Beyond Misunderstandings? The Reality of Practical Theology: A Response to Bonnie J. Miller-McLemore from a European Perspective. *International Journal of Practical Theology*, 16(193-103).
- Schweitzer, F. (2014). Continental Europe. In B. J. Miller-McLemore (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (pp. 465-474). Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Skjevesland, O. (1995). Praktisk teologi i Norge. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 12(1), 3-15.
- Skjevesland, O., & Gullaksen, P. O. (1999). *Invitasjon til praktisk teologi: En faginnføring [Invitation to Practical Theology: An Introduction]*. Oslo: Luther.
- Swinton, J., & Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.
- Tveitereid, K. (2015). *Pragmatics of Discipleship: A Study of Ambiguity on a Strategic Level in Norwegian Christian Youth Organizations*. (PhD), Misjonshøgskolen, Stavanger.
- van der Ven, J. (1998). *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters Press.
- Ward, P. (2012). The Hermeneutical and Epistemological Significance of our Students: A Response to Bonnie Miller-McLemore. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 55-65.
- Ward, P. (2015). Blueprint Ecclesiology and the Lived: Normativity as a Perilous Faithfulness. *Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography*, 2(1), 74-90.
- Ward, P. (2017). *Introducing Practical Theology: Mission, Ministry, and the Life of the Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Weyel, B. (2014). Practical Theology as a Hermeneutical Science of Lived Religion. *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 150-159.
- Wigg-Stevenson, N. (2015). From Proclamation to Conversation: Ethnographic Disruptions to Theological Normativity. *Radical Theologies*, (1), 1-9. Retrieved from <http://www.palgrave-journals.com/articles/palcomms201524> doi:doi:10.1057/palcomms.2015.24
- Wolfteich, C. E. (Ed.) (2014). *Invitation to Practical Theology: Voices and Visions*. Mahawah, NJ: Paulist Press.

Nordisk praktisk-teologisk ekklesiologi: Aktuelt fagfelt og aktuelle spørsmål

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 19-31]



Av Ulla Schmidt, professor MSO, Aarhus universitet
teous@cas.au.dk

Abstract

The article first identifies and explicates three research areas as central to Nordic practical-theological research in ecclesiology: studies of local congregations, of state-church – relations, and of processes of change and reform. In dialogue with these three research areas, it reflects on fundamental features pertaining to an empirically oriented contemporary practical-theological ecclesiology: First its origin within as well as close collaboration and porous interface with other disciplines, especially social sciences – and the implications for understanding practical-theological ecclesiology as a theological discipline. Second, how practical-theological ecclesiology studies and explicates “church” as a social reality along three different dimensions: as interaction, institution and organization, evoking the question about the relation between these three perspectives. And third, how empirically oriented practical-theological ecclesiology also challenges and destabilizes “church” as a social and concrete phenomenon and area of research.

Nøkkelord: Ekklesiologi, kirke, stat/kirke, empirisk forskning, folkekirke, individualisering, reform, endring, interaksjon, institusjon, organisasjon.

Ekklesiologi som aktuelt praktisk-teologisk fagfelt i Norden

Det er en trivialisitet å si at et fagfelts utvikling, status og betydning kan beskrives på flere måter, at det er nødvendig å gjøre utvalg, og at dette utvalget kunne vært annerledes. Det gjelder også her. I dialog med utvalgte nedslag i Nordisk – av språklige grunner mest Skandinavisk – forskning om kirke, utfolder artikkelen mer generelle poenger om praktisk-teologisk ekklesiologi. Forskningsnedslagene er konsentrert om tre hovedtemaer: lokale menigheter, stat – kirke-relasjonene, og kirkelige endringsprosesser. Andre kunne vært valgt, men det har vært tre grunner til å velge disse. For det første har mye forskning utvilsomt vært konsentrert om disse temaene, selv om de langt fra er dekkende. For det andre egner de seg til å påvise sentrale trekk

ved og spørsmål omkring praktisk-teologisk ekklesiologi. Blant annet når det gjelder den viktige utviklingen av fagområdet i empirisk retning, når det gjelder utvekslingen med andre fagdisipliner, og når det gjelder gjenstandsområde. For det tredje fanger de opp ulike måter å forstå kirke som sosial virkelighet på, nemlig som interaksjon, som institusjon, og som organisasjon.

Nedslagene er som nevnt utvalgt fra «Nordisk forskning om kirke». Praktisk-teologisk ekklesiologi er utformet i dialog med og preget av forskning om kirke også i andre disipliner, ikke minst samfunnsvitenskapene. Selv om noen av nedslagene ikke nødvendigvis kan eller vil klassifiseres som praktisk-teologisk forskning, har de etter min oppfatning bidratt til å prege praktisk-teologisk ekklesiologi, og slik sett bli en del av en praktisk-teologisk fag-samtale. I dette ligger også at spørsmålet om hva praktisk-teologisk ekklesiologi «er», besvares gjennom hvordan den utvikler og viser seg i konkret forskning om kirke. Men grunnleggende er tilgangen i denne artikkelen tett beslektet med forståelsen av begrepet «praktisk-teologisk kirketeori» som især er målbåret innen tysk praktisk teologi. Den understreker hvordan empiriske studier av kirke og kirkelige praksiser som konkret og faktisk foreliggende virkelighet er en nødvendig del av praktisk-teologisk teori om kirke, og underordner ikke dette under dogmatiske eller historiske beskrivelser (Weyel og Bubmann 2014, s. 8; Gräb 2014; Hermelink 2017, s.81). Siden «kirketeori» er et mindre innarbeidet begrep i Skandinavisk sammenheng, bruker artikkelen likevel betegnelsen «praktisk-teologisk ekklesiologi».

I avgrensningen og motiveringen av utvalget er det selvsagt også et spørsmål om hva som faller inn under «kirke». Er det kun kirke som institusjonell kirke i bekjennelsens forstand, med prester, gudstjenester, sakramenter, overlevering av den kristne tro osv? Eller også det mer mangfoldige bildet av misjons- og lekmannsorganisasjoner, kirkearbeidslivets partsorganisasjoner, nye kirkeformer uten tydelig institusjonell eller formell karakter og statlige strukturer for styring av kirken, som f.eks. Kirkeministeriet i Danmark? Hører ikke dette også med i bilder av hva «kirke» er i de Nordiske landene? Jo, kirke som forskningsgjenstand for praktisk-teologisk ekklesiologi bør forstås i denne bredere betydningen. Når de følgende nedslagene likevel i stor grad er begrenset til institusjonelle kirkelige uttrykk, så skyldes det at den praktisk-teologiske forskningen om kirke fortsatt bare i begrenset omfang har interessert seg for dette bredere kirkelige feltet. Begrensningen reflekterer slik sett hvor tyngdepunktene i Nordisk praktisk-teologisk forskning om kirke ligger.

Nedslag 1: Studier av lokale menigheter

I Nordisk sammenheng begynner empirisk forskning om kirker og kirkelige forhold gradvis å utvikle seg fra 1960-tallet. I Danmark utgis det fra tidlig på 1960-tallet studier i folkereligiositet og dagliglivets religiositet, og etterhvert kirkestatistiske oversikter, med basis i en nyetablert avdeling for religionssosiologi og praktisk teologi ved Københavns Universitet (Rod, 1961, Salomonsen, 1972, Børgesen, 1991, s.230).

Rapport fra Nørby fra 1970 er en tidlig undersøkelse av en lokal menighet. Her gransker sosiologen Otto Hauglin det som senere ble kjent som Åssiden menighet utenfor Drammen som et sosialt system. Han analyserer religiøs kommunikasjon,

roller og aktører, funksjon og betydning av religiøs deltakelse og religiøse handlinger. Hauglin er opptatt av å teste hvorvidt kombinasjonen av en lav andel som deltar i gudstjenester og andre kirkelige aktiviteter, med en høy andel som deltar i livsfaseritualer og høytidsfeiringer, er en indikasjon på sekularisering og religiøs tilbakegang (Hauglin, 1970, 34). Hauglin lanserer en tidlig versjon av en etterhvert utbredt tolkning, nemlig at dette ikke er et uttrykk for økende avvísning av religion og kirke, men for at religiøsitet i stigende grad manifesterer seg på andre måter enn som kollektive handlinger i dagliglivet, nemlig i forbindelse med viktige hendelser i menneskers liv, og i oppslutning om det han kaller folkereligøse forestillinger, ikke minst knyttet til døds- og livsritualer (Hauglin, 1970, s.168).

En noe senere dansk antropologisk avhandling studerer menneskers opplevelse av tilhørighet til kirke og menighet og kirkens plass i hverdagslivet i fire sogn. Utgangspunktet er mer eksplisitt teologisk, nemlig hvordan kirke også teologisk forstått må beskrives gjennom det ”faktiske møte mellom folk og kirke, den kirkelige ”brugshistorie”, og undersøke hvordan ”de kirkelige former spiller ind i folks livshistorie” (Børgesen, 1991, s.11–12, med referanse til Hans Raun Iversen, *Ånd og livsform*, Aarhus 1987, s.14, 218). Kirke er noe som skjer i konkrete relasjoner og praksiser mellom mennesker, det er med andre ord performativt, noe som skjer og noe som gjøres. Også her er et hovedpoeng at relasjoner og tilhørighet til kirke utfoldes på andre måter enn som trosfellesskap, ikke minst gjennom biografiske hendelser knyttet til livsoverganger, eller individuelle erfaringer knyttet til kirkerommet.

To norske studier fra 1980- og 90-tallet tar også utgangspunkt i ulike typer kirketilhørighet i menigheter i Den norske kirke, men fokuserer nå på hvordan dette er ulike aspekter ved kirkelige fellesskap snarere enn to grupper av medlemmer, og spør hvordan de forholder seg til hverandre innen rammen av én folkekirke.

I sin undersøkelse av Tøyenkirken i Oslo fra 1980-tallet fokuserer Knut Lundby på det han kaller ”troskollektivet”, et segment av kirkemedlemmer som ifølge ham forstår seg selv som ”omvendte” eller bekjennende. Troskollektivet er de aktive kirkemedlemmene, som samtidig, ifølge Lundby, har vendt seg bort fra den mer allmenne religiøsitet som kjennetegner folkekirkekulturen (Lundby, 1987, s.15–16). Gjennom å se Tøyenkirken både i et historisk lengdesnitt og et kvalitativt, aktuelt tverrsnitt, argumenterer Lundby for at de aktive kirkemedlemmenes kollektivdannelse samtidig skapte skiller overfor en mindre aktiv, folkekirkelig majoritet, som også var majoriteten i lokalsamfunnet. Det utløste oppsplittende og desintegrerende tilhørighetskonflikter i det større fellesskapet (Lundby, 1987, s. 233–239). Paradokset, ifølge Lundby, var at ønsket om, og arbeidet med å vitalisere gudstjenesteliv og aktiv deltakelse, endte med å fremmedgjøre majoritetskulturen og folkekirkeligheten fra det konkrete kirke- og gudstjenestelivet. På den måten kom det til syvende og sist også til å undergrave sitt eget vekstgrunnlag (Lundby, 1987, s.238–239).

Harald Hegstads undersøkelse av tre norske menigheter fra 1996, et pionerarbeid i Nordisk etnografisk orientert ekklesiologi, er også opptatt av hvordan en tilsvarende dobbelthet ved Den norske kirke som ”sted for religiøs tilknytning for majoriteten av befolkningen, og kirken som arena for en mindre gruppe særlig religiøst aktive” arter

seg (Hegstad, 1996, s.1). Også her kartlegges menighetene som sosiale størrelser, ut fra en overordnet problemstilling om forholdet mellom en folkekirkelig tilhørighet og tilhørighet definert gjennom mer ”intensive kristne fellesskap”. Motvirker de hverandre, slik Lundby hevder, eller er de tvert om hverandres forutsetning? Hegstad hevder at de to langt på vei betinger hverandre. Folkekirkeligheten er trosfellesskapets rekrutteringsgrunnlag og basis, mens trosfellesskapet sikrer kompetanse, innsats og religiøs ”fordypning” som folkekirkeligheten hviler på, men ikke selv kan levere. Hegstad argumenterer derfor for et ”differensiert kirkebegrep” der begge tilhørighetsformer inngår, uten å absoluttere den ene fremfor den andre (Hegstad, 1996, s.411).

En nyere svensk undersøkelse, Jonas Ideströms studie av en forstadsmenighet i Stockholm i Svenska kyrkan, er opptatt av menigheten som sammenhengende identitet. Her er et teologisk perspektiv mye mer eksplisitt enn i de foregående studiene. Ideström er interessert i det han kaller ”implisitt ekklesiologi” i menigheten, og sikter med det til ”en forståelse av vad det är att vara kyrka som synliggörs genom att ett teoretiskt perspektiv används i studiet av olika former av uttryck som en kyrka tar sig.” (Ideström, 2009, s.24). Hans ekklesiologiske, teoretiske perspektiv er kirken som ”social kropp”, basert på en analogi mellom kirken og Kristus, som Kristi kropp (Ideström, 2009, s.36–41). Undersøkelsen dreier seg så om å undersøke hvor og hvordan denne identiteten som ”social kropp” kommer til uttrykk. Gjennom en kombinasjon av observasjoner, intervjuer og skriftlig materiale, etterspører Ideström denne kroppsidentiteten i tre ”identitetsstrukturer”: menighetens ansatte stab, gudstjenesten, og menighetens geografiske område. Langs disse tre strukturene avtegner det seg ifølge ham en i hovedsak ”tydlig og relativt snävt avgränsad kropp”, især knyttet til det geografisk innrammede gudstjenestefeirende fellesskapet, og ansatte og valgte i råd og utvalg (Ideström, 2009, s.250).

Et spørsmål er imidlertid om dette funnet – menigheten som en *avgrenset* sosial kropp i analogi med Kristi kropp – i større eller mindre grad er betinget av det valgte teoretiske og metodiske utgangspunktet. For eksempel er en «bred medlemsmasse», som dåpsforeldre, brukere av diakonale tjenester, pårørende ved begravelser, publikum ved kulturtilbud eller foredrag, og deres beskrivelser av menigheten, ganske fraværende i materialet. Ville de, eventuelt sammen med supplerende metodiske tilganger som nettverksstudier eller praksisstudier, tegnet det samme bildet av en tydelig avgrenset kropp, eller ville de beskrevet en mer ”forgrenet” og porøs kropp – eller kanskje sådd tvil om hele kroppsmetaforen? «Kropp» som metafor for å analysere kirke som sosial virkelighet peker allerede i retning av noe som har klare grenser: noe hører med til kroppen og noe er utenfor. Undersøkelsen ser på hvordan menigheten fremtrer og blir forstått som sosial kropp i analogi med Kristi kropp. Men den spør ikke hvordan en konkret menighet og kirke gjennom sine praksiser overhodet forholder seg til, og kanskje kritiserer eller modifierer dette som et grunnleggende ekklesiologisk utgangspunkt.

En svært viktig endring når det gjelder menigheter og lokale, kirkelige praksiser, er fremveksten av migrantmenigheter. Det er fortsatt begrenset med undersøkelser og forskning på dette området, men de som finnes viser allerede et viktig potensial når det gjelder praktisk-teologisk ekklesiologi. To eksempler kan illustrere det samme poenget,

nemlig migrantmenigheter som transformative, forandrende kirkelige praksiser. Et eksempel undersøker gjennom personlige fortellinger hvordan kirkelige praksiser i en pentekostal migrantmenighet kan være transformerende i forhold til migrasjonsforløp (Eriksen, 2018). Menigheten som et praksisfellesskap, både sosiokulturelt og åndelig, oppleves også som en måte å komme til rette med og praktisk utfolde den grunnleggende livsendringen som migrasjon er. To ting trer frem i sammenligning med studiene av majoritetsmenighetene ovenfor. Mens deres praksiser i større grad fremstår som bekreftende i forhold til en identitet forankret i en majoritetskultur, og altså hovedsakelig er et sted for «affirmative» praksiser, er migrantmenigheten hovedsakelig et sted for transformative praksiser. Det andre er at grunnleggende og eksistensielle livsoverganger er et sentralt omdreiningspunkt for kirkelige praksiser og deres betydning. For folkekirkemenighetene er de eksistensielle overgangene biologiske og familierelaterte, for migrantmenigheten er det migrasjonsforløpet. Men for begge er en gjennomgripende livsendring et sentralt «materiale» for kirkelig praksis.

En annen studie ser på hvordan normer og regler knyttet til kjønn blir tematisert og forhandlet blant unge i både kristne og muslimske migrantmenigheter (Synnes, 2019, hvilket også peker på spørsmålet om studier av menigheter i andre religioner som praktisk-teologisk, ekklesiologisk produktivt, men det skal jeg la ligge her). Her blir grenseflaten mellom migrantmenigheten og majoritetssamfunnet en anledning til bearbeiding av spørsmål om arbeidsoppgaver, roller, og kleskoder, ut fra hensyn til likestilling, mangfold og toleranse. Det viktige poenget som begge studiene eksemplifiserer, er at undersøkelser av migrantmenigheter har et potensial til å avdekke transformative praksiser, og dermed også vise hvordan empirisk praktisk-teologisk, ekklesiologisk forskning om kirke har et kritisk og forandrende potensial (Graham 1996, 162).

Nedslag 2: Fra statskirker til frie folkekirker?

Den kanskje mest omfattende og gjennomgripende endringsprosess i det nordiske kirkelandskapet de siste tiårene har vært forholdet mellom stat og kirke i de nordiske majoritetskirkene. I Sverige og Norge har det som kjent medført gjennomgripende endringer både av grunnlov og kirkeordninger. I Danmark er det foreløpig ikke gjort endringer i grunnloven eller sentralt lovverk for folkekirken, men derimot en rekke bitvise, mindre endringer når det gjelder forvaltning og styring av folkekirken. I Finland, der majoritetskirken i utgangspunktet hadde den frieste stillingen overfor staten, har endringene også vært mindre vidtrekkende (Kühle, Schmidt, Jacobsen & Pettersson, 2018, 84–90).

I Sverige gir det bredt anlagte forskningsprosjektet ”Från statskyrka til fri folkkyrka” relevante teorier og kategorier for å forstå sammenhengen mellom stat-kirke-relasjoner og relasjoner mellom medlemmer og kirke, både i Svenska kyrkan og de øvrige nordiske majoritetskirkene. (Bäckström, Beckmann & Pettersson, 2004). Prosjektet ser medlemmenes relasjon til Svenska kyrkan og kirkens posisjon i samfunnet både i et lengre historisk perspektiv og et mer aktuelt samtidsperspektiv. Fra siste del av 1800-tallet mistet kirken sin betydning som sosialt strukturerende samfunnsinstitusjon

i et enhetssamfunn, og kirkemedlemskap var ikke lenger nødvendig for å være fullverdig borger og samfunnsmedlem (Bäckström, Beckmann og Pettersson, 2004, s. 26–27, 162). Samtidig fortsatte en sterk kobling mellom kirke og stat, med Svenska kyrkan som en del av statlig forvaltning og underlagt tydelig politisk styring (Bäckström, Beckmann og Pettersson, 2004, s. 29–30). På den ene siden utviklet det seg altså en sterk vekt på frihetsverdier som religionsfrihet, på den andre siden ble kirken fastholdt som en del av velferdsstaten. Først ved overgangen til det nye årtusen blir den statlige styringen av kirken avvirket.

Men en annen og mye nyere tendens er fremveksten av det som Bäckström et al kaller ”tjänstesamhället”, ”servicesamfunnet”, av og til omtales det også med etiketter som informasjonssamfunnet, kunnskapssamfunnet, nettverkssamfunnet eller det postmaterielle samfunnet. Her ligger vekten på produksjon av tjenester gjennom direkte interaksjon mellom personell og forbruker, og med forbrukerens behov, forventninger og preferanser som sentrale for kvalitetsbedømmelsen og forventningene til tjenesten (Bäckström et al, 2004, s. 32). I ”tjeneste-/servicesamfunnet” er enkeltmenneskets forhold til omverdenen formet som individuelle valg, med vekt på opplevelse av meningsfylde, tilfredsstillelse eller forbruk, snarere enn formidlet gjennom og formet av kollektive strukturer. Ifølge Bäckström et al er dette derfor også blitt kirkens betingelse, med en økende ”mottakerorientering” og vektlegging av medlemmers og deltakeres behov, anliggender og livsspørsmål i utformingen av tjenester og tilbud i kirkelig sammenheng (Bäckström et al, 2004, s. 38). Enten det dreier seg om kirkelige ritualer og gudstjenester, aktivitetstilbud, eller diakonale tjenester, så orienteres de ut fra mottakeres og deltakeres ønsker og anliggender. Selv om analysen her gjelder Svenska kyrkan, vil den også kunne passe på både den norske og den danske folkekirken, på litt ulike premisser (se f. eks. Vejrup Nielsen, 2015).

Denne endringen brukes til å forklare lav og synkende oppslutning om jevnlig gudstjenesteliv og kirkens tro. Men den forklarer jo ikke uten videre høy medlemsandel, høy oppslutning om livsfaseritualene, eller positiv vurdering av kirkens diakonale tjenester. Den supplerende tolkningen er derfor at kirken samtidig også tilbyr tilgang til et kollektivt minne og dermed mulighet for identitetsforankring. Inspirert av Danièle Hervieu-Léger, peker forfatterne på hvordan religiøsitet like mye består av relasjon til en kollektiv tradisjon og en «kjede av minner», som av oppslutning om trosinnhold. De store majoritetskirker i Norden representerer en slik lang, ubrutt tilstedeværelse som befolkningens religiøse hjem, med tette bånd til monarken som nasjonalt overhode og symbol på det nasjonale fellesskapet, sammenvevd med nasjonale begivenheter, og synlig tilstede gjennom kirkebyggene. Men også individuelt, ved gjennom livsfaseritualene å sette enkeltmennesket inn i en kjede av familieminne og -tradisjoner.

Bäckström et al's poeng er at det er denne dobbeltheten av adgang til et kollektivt minne og en felles tradisjon og dens identitetsgivende potensial, og anerkjennelse av frihetsverdier og individuell meningssøken, som gjør at mange holder fast i sin relasjon til kirken som «arenaer for meningsskapende kommunikasjon» (Bäckström et al, 2004, s. 160–161). I den danske folkekirken har et slikt frihetsrom fått tilnærmet offisiell status gjennom uttrykket «den rummelige folkekirke», og «rummelighed og frihed»

som et av de grunnleggende prinsipper eller «pejlemærker» for folkekirkens struktur (Kirkeministeriet, 2014, s. 26–29, se også folkekirken.dk). Det er gjennom å få mulighet til med stor frihet å utforme og kommunisere om individuell og kollektiv mening, for eksempel i forbindelse med livsbegivenheter og viktige feiringer eller markeringer, at en stor majoritet av befolkningen bevarer sin «livslange relasjon» til kirken, ifølge Bäckström et al.

Eller, det gjorde de. Da prosjektet ble gjennomført, rundt årtusenskiftet, lå medlemsandelen i Svenska kyrkan på litt over 80 prosent. I 2018, mindre enn 20 år senere, er den sunket med over 20 prosentpoeng til 58 prosent. Andelen innbyggere med utenlandsk bakgrunn er i samme periode steget med 10 prosentpoeng, fra ca. 15 prosent til ca. 25 prosent. Så endringen i befolkningssammensetning forklarer altså bare en del av denne nedgangen i medlemsandel. I de øvrige Nordiske landene er den noe høyere: I Norge og Danmark henholdsvis 71 og 75 prosent, i Finland 69 prosent, og Island 70 prosent. Men tendensen er omtrent den samme, nemlig jevnt nedadgående. En raskt synkende dåpsandel i alle kirkene akselererer som kjent denne utviklingen og utfordrer tesen om at folkekirkene, og ikke minst dåpen fungerer som en individuell innpodning i et felles, kollektivt minne. I så fall vil det trenge andre eller supplerende teorier til å forstå tilhørighet i folkekirker.

Også i Norge ble det i forbindelse med diskusjonene om endring av stat – kirke-relasjonene gjennomført undersøkelser som belyser tilsvarende spørsmål som Bäckström et al's studie. Resultatene herfra peker langt på vei i samme retning. En stor andel kirkemedlemmer ønsket å opprettholde medlemskap og ta del i de kirkelige livsritualene, men uten å føle særlig sterk tilhørighet til Den norske kirke eller dens trosinnhold (Høeg, Hegstad, Winsnes, 2000). Men kirken ble ikke dermed redusert til en arena kun for tradisjonsforankring og kulturell identitet. Den var fortsatt en arena for kommunikasjon og handlinger knyttet til eksistensielle spørsmål, verdispørsmål, og aktualisering av transcendent mening (Høeg et al, 2000, Botvar og Schmidt, 2011). Bäckström et al beskriver dette som en dobbelthet og samtidighet av transcendent og immanens. Religiositet som søken etter individuell mening og identitet foregår med andre ord også innen rammen av kirkemedlemskap og tilhørighet (Furseth, 2006, Leth-Nissen, 2018).

Med tanke på praktisk-teologisk ekklesiologi er disse bidragene relevante til spørsmålet om forholdet mellom kirkeinstitusjon, især i dens folkekirkelige form, og religiositet. Dette forholdet har vært utfordret og problematisert fra to hold. Religionssosiologiske studier av religiøs endring under senmoderniteten hevder at religiositet individualiseres og derfor flytter ut av de tunge institusjonene, først og fremst de «gamle» kirkene, herunder folkekirkene, og inn i mer individualiserte former eller løsere strukturerte sosiale fellesskap (f. eks. Pollack, Rosta, 2015). Og ekklesiologiske teorier med vekt på kirke og menighet som tydelige identitetsformende fellesskap betoner at folkekirker med sine utbygde institusjonelle strukturer, stor grad av sammenfall med nasjonal kultur og tradisjon, og relativt uforpliktende medlemskap, er svekkede uttrykk for kirkelige fellesskap (Hagman, 2013; Nikolajsen, 2016). Men de ovenfor nevnte analysene av de nordiske folkekirkene tilbyr empiriske analyser og teoretiske tolkninger

som i det minste nyanserer påstander om at tro og religiøsitet av-institusjonaliseres og at senmodernitetens religiøsitet utfolder seg utenfor kirkeinstitusjonene.

Nedslag 3: Kirke, endring og reform

Medlemmenes relasjon til folkekirken blir ikke bare styrt av institusjonelle, statiske og fastlagte strukturer for medlemskap, eller eventuelt utmelding. Deltakelse og oppslutning er noe som skal "vinnes" gjennom opplevd mening, relevans og tilgjengelighet, det kan ikke forventes av pliktfølelse. Kirker og menigheter er heller ikke bare et sett med institusjonelle strukturer, embeter, regelverk, ordninger og ritualer, som et selvfølgelig bakteppe for menneskers kollektive utfoldelse av religiøst liv. De utvikler nye tilbud og aktiviteter overfor medlemmer og forsøker å tilpasse seg endrede økonomiske vilkår og ressurstilganger. Gjennom ulike former for beslutninger, strategier, endringsprosesser og reformer, forsøker de å motvirke nedgang og svekkelse.

Flere studier undersøker hvordan kirkelige tiltak og aktiviteter initieres, utformes og settes i verk med tanke på å imøtekomme ønsker og behov hos medlemmer og befolkning. I Finland har det finske kirkeforskningsinstituttet med jevne mellomrom utgitt omfattende studier av kirkemedlemmenes og befolkningens relasjoner til den Evangeliske-lutherske kirken (Ketola et al, 2017). Basert på store spørreskjemaundersøkelser analyserer de både tro og praksis, holdninger til kirken, bruk av kirkens kulturelle, diakonale og pedagogiske tjenester og arbeid, og en rekke andre ting. En underliggende logikk er, som nevnt ovenfor, at medlemmenes relasjon til kirken er et spørsmål og noe som må velges, foretrekkes og bekreftes, det er ikke stabilt og gitt, og det er i dette perspektivet at det undersøkes.

Undersøkelser av trosopplæringsreformen i Den norske kirke har pekt på at vekten på «bredde tiltak» for å nå en større andel av de dømte har oppmuntret initiativer som appellerte bredt til målgruppen i profil og innhold, og var konkurransedyktige sammenlignet med tilgjengelige alternativer (Schmidt, 2016, Botvar, Haakedal, Kinserdal, 2013).

I Danmark er baby-salmesang blitt utbredt i mange menigheter (Nielsen, 2015). Det treffer et behov for aktiviteter rettet mot foreldre og barn i svangerskapspermisjonstiden, oppleves relevant ved å tilrettelegge for samvær og felles opplevelser mellom foreldre (oftest mor) og barn, og med andre foreldre og barn, det er lett tilgjengelig, gratis og ofte arrangert i den lokale kirken. Samtidig er det også et tilbud som muliggjør kommunikasjon om transcendent mening: velkjente «sekulære» barnesanger blandes med barnesanger med kristent innhold, og ofte tas kirkerommet i bruk. Det er altså et godt eksempel på Bäckströms et als observasjon av at religion i en endret, nordisk religionsmodell krysser grensene mellom immanens og transcendens, individ og kollektiv, privat og offentlig.

Et annet tilbud som er i ferd med å vokse frem i den danske folkekirken er samtaletilbud til gravide. Ut fra en lignende logikk møter det et antatt behov: tilgjengelig samtaletilbud om eksistensielle spørsmål ved en avgjørende livsovergang, der det er den gravide selv som avgjør hvilke tradisjons- og meningsmessige ressurser som inndras i kommunikasjon om mening og eksistens (Folkekirken.dk., 2018). Og mens de fleste

tilbudene til gravide om samtale med prest skjer innen rammen av folkekirken og i folkekirkens lokaler, har ett tilbud fått innpass i den offentlige helsetjenesten for gravide og foregår i deres lokaler (Region Midtjylland, 2019). Studiene eksemplifiserer samlet sett hvordan kirkelige aktører, enten det er enkelte prester og menigheter, eller hele kirker, fornyer og endrer tilbud, aktiviteter og virksomhet, som respons på bredere kulturelle og samfunnsmessige endringer. Dermed avdekker de også hvordan endring både er noe kirker og menigheter utsettes for, men også noe de selv bidrar til å drive, som Leth-Nissen fastslår (Leth-Nissen, 2018, s. 244).

Et annet endrings- og reformfelt i folkekirkene, særlig utløst av de gjennomgripende endringene i kirkeordning som følge av stat-kirke-endingene, knytter seg til styring og ledelse. Eksempelvis viser det seg i fokuset som har vært rettet mot prosten, prostens funksjon, roller og oppgaver, både i Den norske kirke og den danske folkekirken de senere årene. Oppjusteringen av prosten som leder, fra å være en prest med enkelte tilleggsfunksjoner, til å være leder av prestene og prestetjenesten, har vist seg både i kompetansekrav og opplæring, i økt vekt på ledelse, motivering og oppfølging overfor prestene, og organisering av prester i team og arbeidsfellesskap (Stifoss-Hanssen et al, 2013, Schmidt, 2016, s. 42 – 43, Leth-Nissen, 2018, s. 100–103). Dette kan ses både som et ledd i å imøtekomme behov og ønsker hos ansatte prester når det gjelder en tilfredsstillende og utviklende arbeidsplass og arbeidssituasjoner, men også som ledd i å skjerpe effektiv disponering av ressurser både personal- og kompetansemessig.

I forbindelse med løsrivingen fra staten skulle en særlig demokratireform i Den norske kirke øke demokratisk legitimitet for de valgte kirkelige rådene og oppslutning om kirkevalgene, og slik styrke kirkens valgte ledelse. Også her ble kirkens viktighet og relevans for medlemmene brukt som begrunnelse for å motivere til valgdeltakelse og til å stille opp som kandidater (Schmidt 2011). Det kirkelige demokratiet ble dermed også en anledning til å støtte og utvikle bånd mellom medlemmer og kirke gjennom relevans og mening.

Disse prosessene viser hvordan utforming av kirkelig arbeid og virksomhet, som nye gudstjenestetilbud, aktiviteter for barn og unge, arbeid i utvalg og råd, diakonale tiltak, så vel som medlemmers relasjon til og deltakelse i kirken, er gjenstand for valg og beslutninger. De synliggjør hvordan kirker og menigheter også er beslutningsprosesser, strategier, ledelse, ansatte og arbeidsgivere, valgte råd, budsjetter, planer og prioriteringer, møter og utvalg. De viser med andre ord kirke som organisasjon, og studiene av slike prosesser iakttar kirke som organisasjon.

Noen tolkninger forstår «organisasjon» i lys av bedriftsøkonomi og management-tenkning, og argumenterer dermed (kritisk) med at et organisasjonsperspektiv på kirke samtidig også innebærer en «økonomisering» av kirke. Det er uttrykk for at kirken i økende grad underkastes styringslogikk fra privat sektor, med vekt på måloppnåelse og målstyring, økonomisk effektivitet, og management-tenkning, slik også andre deler av offentlig sektor er blitt (se f.eks. Karle, 2008, Schlamelcher, 2008, s. 162–173). Selv om «organisasjon» godt kan forstås i andre perspektiver (se under), viser disse studiene også at styrings- og virksomhetsprinsipper fra andre sektorer sprer seg til kirkelig område. Noe annet ville også være rart, siden kirker

med ansatte og frivillige er en del av et samfunn der slike idealer, prinsipper og strømninger er utbredt. Men de flyter ikke bare uendret og uten friksjon inn i kirker. Når slike styringsidealer for utforming og styring blir tatt opp i kirkelig virksomhet, gjennomgår de også en form for oversettelse, der noe overtas, men kanskje i bearbejdede former, og noe forkastes (Schmidt 2016).

Praktisk-teologisk ekklesiologi: hva lærer aktuell nordisk forskning oss om fagfeltet?

De utvalgte nedslagene i forskning om kirke i Norden kan brukes til å aktualisere og reflektere over flere spørsmål knyttet til praktisk-teologisk ekklesiologi som fagområde.

For det første aktualiserer de flere forhold knyttet til utviklingen og forståelsen av praktisk-teologisk ekklesiologi som et empirisk orientert fagområde. De viser dels hvordan fagområdet vokser frem i takt med at kirkenes stilling, og ikke minst de nordiske majoritetskirkenes stilling, utfordres og problematiseres. Der kirkenes hegemoniske og selvlagte posisjon som «alles» religiøse tilhørighet gradvis svekkes, oppleves det også mer påtrengende å skaffe viten om hvordan disse endringene i tilhørighet og deltakelse skjer, hvordan innbyggenes og medlemmenes bånd til kirkene svekkes og hvordan de videreføres. Ikke minst innen tysk praktisk teologi er en slik angivelig krise for kirkene som øker i styrke fra og med 1960-tallet og fremover, blitt pekt på som en drivende faktor i utviklingen av fagfeltet (Weyel og Bubmann, 2014, s. 9; Hermelink, 2017, s. 81).

Nedslagene viser også hvordan empirisk orientering av praktisk-teologisk ekklesiologi, i hvert fall i nordisk sammenheng, har sin opprinnelse i andre fagdisipliner som sosiologi og antropologi/etnologi, og derfra etterhvert har vunnet innpass i praktisk teologi. De illustrerer samtidig at det er porøse grenser mellom praktisk-teologisk ekklesiologi og andre fagdisipliners arbeid med kirke. Praktisk-teologisk forskning om kirke har et annet tyngdepunkt enn religionssosiologisk forskning om kirke, typisk ved også å påta seg en oppgave med kritisk og konstruktiv refleksjon over kirkelige praksisformer, som religionssosiologien og andre samfunnsvitenskaper ofte ser på med større skepsis. Men det er ikke sikkert at det gir så mye mening å forsøke å fastsette knivskarpe og glassklare skillelinjer mellom fagdisiplinene på dette området. Lundbys prosjekt hører eksempelvis hjemme i en sosiologisk fagkontekst, og er utført av en sosiolog som anvender sosiologisk metodologi og teori. Men samtidig arbeider det også med en sentral praktisk-teologisk problemstilling, nemlig hvordan kirkelig tilhørighet formes og preges gjennom konkrete kirkelige praksiser, og har åpenbart betydelig praktisk-teologisk relevans. Det samme kan også sies om Bäckström et als prosjekt.

Men det reiser jo også spørsmålet om hva som gjør et empirisk prosjekt, en undersøkelse av en menighet for eksempel, til et teologisk prosjekt. Ideströms studie, der han gjennom å kombinere en tydelig teologisk forestilling om kirken som sosial kropp i analogi med Kristi kropp, og en empirisk analyse, avdekker en i hovedsak ”tydlig og relativt snåvt avgränsad kropp” (Ideström, 2009, s.250) i en lokal menighet i forstads-Stockholm, aktualiserer dette spørsmålet. Blir empiriske analyser av kirkelige praksiser praktisk-teologisk betydningsfulle og produktive først når de tolkes ut fra teologiske

begreper eller teorier som hentes fra og plasseres utenfor en empirisk utforsket og utforskbar virkelighet, slik Ideström gjør (jfr. gjennomgang ovenfor)? Argumentet vil ofte være at praktisk teologi, som teologisk fag, også må operere med en transcenderende åpenhet og uavsluttethet ved og i den gitte, empirisk observerbare sosiale virkelighet, som ikke uttømmende beskrives gjennom empirisk analyse. Og å innføre et slikt eksternt tolkningsperspektiv blir ansett for en forutsetning for at praktisk teologi også kan tilby et slikt kritisk og transformativt perspektiv. Men stemmer det? Eller kan en tenke seg at også empiriske studier av kirke, under gitte forutsetninger, i seg selv bærer på et transformativt potensial og kan ha en kritisk relevans overfor kirkelige praksiser (jfr. Graham 1996)? Studiene av migrantkirker eksemplifiserer hvordan empiriske studier kan avdekke kritiske «motpraksiser» som nettopp kan bryte opp og destabilisere etablerte og fastlagte praksiser. En slik påstand trenger en mer inngående argumentasjon enn det er plass til her – eksempelvis kan migrantkirker opplagt også være arenaer for problematiske og konserverende praksiser. Men hovedpoenget er at empiriske studier av kirker også er empiriske studier av teologi i praksis, og dermed potensielt også er empiriske studier av kritisk og konstruktiv virksomhet. Det er ikke opplagt at det er nødvendig å tre ut av det empiriske for å komme til det teologiske. Og også det normativt teologiske er nødvendigvis forankret og innleiret i praksiser, og ikke noe som finnes løsevet fra praksis, men det er et annet spørsmål.

For det andre aktualiserer de utvalgte nedslagene hvordan empirisk orientert praktisk-teologisk ekklesiologi forutsetter flere teoretiske kategorier for å undersøke kirke: som konkret og direkte *interaksjon*, som selvsagte, stabile og faste strukturer med en form for egenverdi, dvs. som *institusjon*, og endelig som sosiale strukturer og mekanismer for beslutninger om og styring av ressurser, virksomhet og formål, dvs. som *organisasjon*. Nedslagene ovenfor eksemplifiserer alle disse perspektivene. Men det er samtidig uavklart hvordan de kan plasseres i forhold til hverandre. Jan Hermelink, som i sin kirketeori nettopp forstår kirke ut fra disse tre begrepene, i tillegg til det han kaller «Inszenierung», performativitet, legger opp til at alle perspektivene er nødvendige for å forstå kirke praktisk-teologisk (Hermelink 2011, s. 89–111). Men han overveier samtidig om ikke «organisasjon» har en slags overordnet betydning. Her forstår han ikke organisasjon primært i økonomiske eller management-kategorier, men snarere i system-teoretiske. Organisasjon er dermed «fortetninger» i systemer, f. eks. det religiøse system, for kommunikasjon om systemet. Med andre ord er det som organisasjon at «kirker» reflekterer over og tar stilling til seg selv: treffer beslutninger om planer og strategier, utformer og tilrettelegger for grupper og interaksjon, utformer teologisk forståelse osv. Det er som organisasjon at kirken kan iakttas seg selv – også som interaksjon og institusjon; organisasjon er så å si kirkens «selv-refleksivitetsmodus» (Hermelink 2011, s. 122–123). Og det er ved å studere kirker som organisasjon at praktisk-teologisk ekklesiologi kan undersøke de måtene som kirker iakttar og reflekterer over seg selv.

Det siste poenget aktualisert av empirisk orientert praktisk-teologisk ekklesiologi, henger sammen med det forrige, og kan knyttes til spørsmålet «hva er kirke?». I teologisk, eller i hvert fall bekjennelsesmessig forstand, er jo dette et spørsmål med et nokså

entydig svar. Men med en empirisk tilgang blir spørsmålet mer komplisert. Det ble berørt innledningsvis: forskning om hvilken «gjenstand» er den riktige brønnen å hente opp eksempler på praktisk-teologisk ekklesiologisk forskning fra? Hva er gjenstanden for slik forskning? Noe er opplagt, men religiøse og kirkelige endringsprosesser gjør det stadig mindre opplagt. Omfatter det nye former for fellesskap som definerer seg som kristen kirke, men mangler både institusjonelle og sakramentale kjennetegn, men til gjengjeld har andre og nye praksiser de utfolder kristen tro gjennom? Er alle de sosiale strukturene som finnes i omegnen eller utkanten av de institusjonelle kirkene også «kirke»: ulike organisasjoner, forsamlinger og aksjoner? Og hva med de utallige undersøkelsene av enkeltstående praksiser i kirkelig kontekst, f.eks. av ulike kirkelige tiltak? I praksis vil nok den faglige samtalen være tilbøyelig til å inkludere slike prosjekter under overskriften «praktisk-teologisk forskning om kirke». Det dette illustrerer, er at en empirisk orientert praktisk-teologisk ekklesiologi også bidrar til å plassere begrepet om kirke under lupen, det så å si destabiliserer begrepet om kirke. Gjennom å ha som oppgave å reflektere over og teoretisk rekonstruere kirke som sosialt foreliggende, konkret virkelighet, så insisterer empirisk orientert praktisk-teologisk ekklesiologi på at kirke også er noe som gjøres, det er performativt, og i den forstand er det også en realitet som stadig formes, utfoldes og praktiseres. Det er blant annet dette som kan læres gjennom å nærlese det stadig økende tilfanget av fine praktisk-teologisk ekklesiologiske forskningsprosjekter.

Litteratur

- Bäckström, A., Beckman N.E., & Pettersson, P. (2004). *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige. "Från statskyrka til fri folkkyrka"*. Slutrapport. Uppsala: Diakonivetenskapliga instituttet.
- Botvar, P.K., Haakedal, E., & Kinserdal, F. (2013). *Når porten gjøres vid. Evaluering af trosopplæringreformens bredde tiltak. KIFO Rapport 2013:2*. Oslo: KIFO.
- Botvar, P.K., Schmidt, U. (Red.). (2011). *Religion i dagens Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Borgesen, I.-M. (1991). *Folk og folkekirke. Kirkens plads i menneskers hverdagsliv og tankeverden*. (u.s.): Akademisk Forlag.
- Eriksen, S. S. (2018). "God brought me here to change me": Narratives of Spiritual Transformation in Pentecostal Migrant Churches in Norway. *Pentecostal Studies* 17 (2), 180–204.
- Fechter, K. (2011). Praktische Theologie. I C. Albrecht (Red.), *Kirche* (s. 197–218). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Folkekirken.dk. (u.å.). De syv pejlemærker. Hentet fra: <https://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/de-syv-pejlemaerker>
- Folkekirken.dk. (2018). Graviditetsamtaler skaber nærvær. Hentet fra: <https://www.folkekirken.dk/aktuelt/nyheder/graviditetsamtaler-skaber-naervaer>
- Furseth, I. (2006). *From Quest for Truth to Being Oneself. Religious Change in Life-Stories*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Furseth, I. (Red.). (2018). *Religious Complexity in the Public Sphere. Comparing Nordic Countries*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Gräb, W. (2014). "Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche". I B. Weyel, P. Bubmann (Red.). *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, (s. 267–277). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Graham, E. (1996). *Transforming Practice. Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*. Eugene: Wipf and Stock Publ.
- Gustafsson, G. (Red.). (1985). *Religiös förändring i Norden 1930 – 1980*. Malmö: Liber.
- Hagman, P. (2013). *Efter Folkkyrkan: En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. Skellefteå: Artos.
- Hauglin, O. (1970). *Rapport fra Nærby. En religionsosologisk analyse av en norsk drabantbymenighet*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hegstad, H. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Trondheim: Tapir Forlag.
- Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Hermelink, J. (2011). *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hoeg, I.M., Hegstad, H., & Winsnes, O.G. (2000). *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.
- Idestrom, J. (2009). *Lokal kyrklig identitet. – En studie av implicit ekklesiologi med eksemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg*. Skellefteå: Artos.
- Iversen, H. R. (2018). *Ny praktisk teologi. Kristendommen, den enkelte og kirken*. Fredriksberg: Eksistensen.
- Karle, I. (2008). Religion – Interaktion – Organisation. I J. Hermelink, G. Wegner, (Red.). *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, (s. 237–258). Würzburg: Ergon.
- Ketola, K., Hytönen, M., Salminen, V.-M., Sohlberg, J., Sorsa, L. (2017). *Luthersk delaktighet. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2012–2015: En undersökning om kyrkan och finländarna*. Kuopio: Kyrkans forskningscentral.
- Kirkeministeriet. (2014). Betænkning 1544. Folkekirkens styre. Betænkning fra Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur i folkekirken.

- Hentet fra http://www.km.dk/fileadmin/share/Styringsstruktur/Betaenkning_1544.pdf Kirkerådet. (2002). Samme kirke – ny ordning. Om ny ordning av Den norske kirke, med særlig velt på forholdet mellom kirke og stat. Oslo: Kirkerådet.
- Kultur- og kirkedepartementet. (2008). *Staten og Den norske kirke* (Meld.St. 17 2007–2008). Oslo: Kultur- og kirkedepartementet.
- Kühle, L., Schmidt, U., Jacobsen, B.A., & Pettersson, P. (2018). Religion and State: Complexity in Change. I I. Furseth (Red.), *Religious Complexity in the Public Sphere. Comparing Nordic Countries* (s. 81–136). Cham: Palgrave macmillan.
- Leth-Nissen, K.-M. (2018). *Churching alone. A study of the Danish folk church at organizational, individual and societal levels*. PhD-dissertation, København: Københavns Universitet.
- Lundby, K. (1987). *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Nielsen, M.V. (2015). Changing patterns? Occasional consumers of new activities in old churches. *Nordic Journal of Religion and Society*. 28 (2), 137–153.
- Nikolaesen, J.B. (2016). Kristen kirke i et pluralistisk Samfund. *Dansk Teologisk Tidsskrift*. 79 (3), 217–232.
- Pollack, D., Rosta, G. (2015). *Religion in der Moderne. Ein Internationaler Vergleich*. Frankfurt/New York: Campus.
- Region Midtjylland. (2019). Samtaler ved graviditet, fødsel og barsel. Hentet fra: <https://www.regionshospitalet-randers.dk/siteassets/afdelinger/kvindesyddomme-og-fodsler/billeder/samtaletilbud-til-gravide-og-barslende---pjece2019.pdf>
- Rod, J. (1972). *Dansk folkereligion i nyere tid*. København: Gad.
- Råmunddal, L. (2011). *Konsept og endring. En studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Salomonsen, P. (1972). *15 års kirkestatistik for hovedstadsområdet (1956 – 1970)*. København: Religionssociologisk Afdeling, Københavns Universitet.
- Schlamelcher, J. (2008). Ökonomisierung der Kirchen? I J. Hermelink, G. Wegner, (Red.). *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, (s. 145–178). Würzburg: Ergon.
- Schmidt, U. (2011). *Evaluering av demokratiereformen i Den norske kirke. Sluttrapport*. Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.
- Schmidt, U. (2016). Church reforms and public reforms. I H. Askeland, U. Schmidt, (Red), *Church reform and leadership of change* (s. 38–55), Eugene: Pickwick Publ.
- Stifoss-Hanssen, H., Angell, O., Askeland, H., Schmidt, U., Urstad, S., Kinserdal, F. (2013). *Ny organisering av prestedtjenesten («Prostereformen»): Evaluering*. Oslo: Diakonhjemmet hogskole.
- Synnes, R.M. (2019). Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimer og kristnes forhandlinger av kjønn i migrantmenigheter. *Norsk sosiologisk tidsskrift*, 3(04), 254–268.
- Weyel, B., Bubmann, P. (Red.). *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Diakonin och omsorgen om vårt gemensamma hem – en könskritisk analys

Tidsskrift för praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgång 37. Nr. 1/2020
[s. 32-41]



Av Nina Edgardh, Professor i kyrkovetenskap ved Uppsala universitet
ninna.edgardh@teol.uu.se

Abstract

This article takes its starting point in a recent tendency to include care for creation in the interpretation of *diaconia* as a ministry of the Christian church. Among those who argue for a renewed care for our neighbor and for the earth as our common home, we find such diverse Christian leaders as Pope Francis and the bishops of the Lutheran Church of Sweden. The article relates these arguments to a feminist discussion on the present crisis of welfare and care in the Western world. Both social care and ecological systems are exhausted in a system where care and reproductive work is subordinated to market oriented goals of growth and increased consumption. In order for the understanding of *diaconia* to integrate a responsibility not only in relation to needy human beings, but also to ecological systems that are under serious threat, the article argues for the importance of relating to this wider discussion on the crisis of care within feminist social theory. Feminist social theory may thus enrich theology in order to guard social care as a basic aspect of a global eco-system.

Key words: Diakoni, feminism, klimat, social omsorg, omsorgens utmattning

Ingen kan längre undgå larmen om hoten mot klimatet. Under 2000-talet har klimatfrågorna uppmärksammats allt mer även i olika kyrkliga sammanhang, så även i diskussionen om kyrkornas diakonala uppdrag. Diakoni har i de stora folkkyrkorna i Sverige och Norge allt mer kommit att tolkas som omsorg, inte bara om medmänniskor, utan om skapelsen som helhet.

När kyrkorna vill integrera omsorgen om skapelsen med sin självförståelse på ett nytt sätt, förefaller det diakonala uppdraget att erbjuda en naturlig teologisk hemvist för uppdraget. Artikelns pekar på risken att den långa raden av hot mot klimat och artrikedom, därmed bara adderas som ytterligare punkter på en redan lång lista över diakonala verksamhetsområden. Detta gäller i synnerhet om diakoni i linje med

omsorgssektorn i samhället förstås som en kvinnligt könad aspekt av kyrkans uppdrag, utan djupare förankring i den kyrkliga självförståelsen.

Syftet med denna artikel är att se på vilket sätt en feministisk diskussion om omsorgens underordning kan bidra till en fördjupad teologisk reflektion över klimatfrågornas integrering i den kyrkliga och diakonala självförståelsen. Jag kommer att ta min utgångspunkt i de nordiska länderna och då framför allt Sverige och Norge, samtidigt som jag sätter in diskussionen i ett globalt och ekumeniskt sammanhang.

Nordiska folkkyrkors engagemang för klimatet

Svenska kyrkan vill gärna framstå som en föregångare i klimatfrågor. År 2008 var Svenska kyrkan värd för ett interreligiöst klimatmöte inför FN:s klimatkonferens i Köpenhamn 2009. Mötet resulterade i ett gemensamt uttalande undertecknat av 26 representanter för religiösa traditioner i olika delar av världen (*Interfaith Climate Summit*). År 2014 publicerade Svenska kyrkans biskopar ett klimatbrev, som utkom i en reviderad utgåva år 2019. Klimatkrisen beskrivs i biskopsbrevet som ”den största gemensamma utmaningen som mänskligheten någonsin stått inför” (Biskopsmötet, 2019, s. 13). Brevet avslutas med uppmaningar till handling riktade till såväl församlingar som enskilda, beslutsfattare på olika nivåer, myndigheter och organisationer.

Biskopsbrevet nämner inte klimatfrågorna som en specifik diakonal angelägenhet. Däremot finns klimatfrågorna med som en av ett antal ”brännpunkter” för kyrkans diakoni i det biskopsbrev om diakoni som publicerades 2015 (Biskopsmötet 2015).

Också *Den norske kirke* har ett aktivt engagemang i klimatfrågorna. År 2008-2016 genomförde kyrkan i samverkan med Norges kristne råd och Kirkens nødhjelp ett årtionde kallat *Skaperverk og bærekraft*. Årtiondet syftade till att organisationerna skulle bidra till bärkraftiga samhällen, till ett förpliktigande och ambitiöst internationellt klimatavtal, till ett medvetet förhållningssätt till miljö, konsumtion och rättvisa, samt att i ord och handling bidra till framtidstro (*Klima-rettferdighet*, s. 4). Kyrkan deltog också i den politiska kampanjen Klimavalg 2013, som syftade till att skapa engagemang för klimatet inför stortingsvalet (Kort historisk överblick). Under rubriken *Grønn kirke* samlar kyrkan på sin hemsida information om pågående initiativ och aktiviteter (Grønn kirke).

De svenska och norska initiativen ingår i en växande kör av kyrkliga röster som argumenterar för vikten av omsorg om varandra och om hela skapelsen. År 2015 publicerade påve Franciskus sin rundskrivelse om klimatet, *Laudato Si. Angående omsorgen om vårt gemensamma hem* (Franciskus, 2015). Skrivelsen uppmärksammar de akuta problemen med uppvärmning av jorden och en pågående massutplåning av djurarter. Påven påpekar hur orättvisorna i världen gör att klimatförändringarnas konsekvenser drabbar de fattigaste länderna och de fattigaste delarna av befolkningen värst. Påven efterlyser i skrivelsen en livsstil där vi lever tillsammans i inbördes samband med varandra och med den övriga skapelsen. Vi behöver ha omsorg om jorden som vårt gemensamma hem (Franciskus, 2015, s. 162-163). Encyklikan är översatt till många språk, däribland norska och svenska och har hög dignitet, bland annat därför att den utgör ett tillägg till den katolska socialläran.

Diakonin och omsorgen om vårt gemensamma hem

En konferens i Wuppertal i Tyskland i juni 2019 samlade deltagare från en lång rad länder och trostraditioner till ett gemensamt upprop kallat *”Kairos for Creation – Confessing Hope for the Earth”* (Wuppertal Call). I uppropet konstateras att den ekumeniska rörelsen länge förbundet sig till en pilgrimsvandring för rättvisa, fred och skapelsens integritet. Uppropet vill i samma anda se ett årtionde för skapelsens helande med början i Kyrkornas världsråds 11:e generalförsamling i Karlsruhe 2021. Syftet skulle bland annat vara att involvera kyrkorna i förverkligandet av FN:s mål för hållbar utbildning och att uppmuntra FN:s arbete med ett bindande regelverk för naturens rättigheter.

Wuppertal Call och *Laudato Si* är två exempel på hur kyrkor utifrån sina grundläggande social-etiska principer tar ställning i en fråga som fått ny och brännande aktualitet. Grunden finns i det hopp som är grundat i tron på världen som skapad av Gud. Tron lägger grunden till en attityd präglad av både tacksamhet, vördnad och ansvar. Genom kyrkornas geografiskt finmaskiga nätverk över hela världen har de en unik kontakt med alla de konsekvenser klimatförändringarna får lokalt. Nätverken rymmer därtill traditioner av ansvar för medmänniskan och solidaritet med de mest utsatta, det som vi i de nordeuropeiska länderna kallar för diakoni. Därför är det kanske inte konstigt att klimatfrågorna tycks få förankring just i det diakonala engagemanget, och vi ska se något närmare på hur detta tar sig uttryck just i Svenska kyrkan och Den norske kirke.

Diakoni som omsorg om medmänniska och skapelse

Svenska kyrkan skriver på sin hemsida om diakoni som “kyrkans omsorg om medmänniskan och skapelsen” (Svenska kyrkan. Diakoni – kyrkans omsorg). Den norske kirke talar på motsvarande sätt om diakoni som “kyrkja si omsorgsteneste” och kyrkans diakoniplan talar också i sammanhanget om ”vern om skaparverket” (Den norske kirke. Plan for diakoni). Båda kyrkorna är alltså tydliga med att omsorgen sträcker sig inte bara till medmänniskan utan också till resten av den skapade världen.

Huruvida skapelsen som helhet tänks inkluderad i den finska och danska förståelsen framgår inte av de mest lätt tillgängliga beskrivningarna av diakoni i respektive kyrka som jag använt mig av, nämligen presentationerna på respektive hemsida. Danska kyrkan talar om diakoni som ”kirkens omsorg for medmennesket” (Folkekirken. Socialt arbejde) och finska kyrkan säger att diakoni ”är omsorg och tjänande” (Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Diakoni).

Alla kyrkorna håller sig i sin hemsides-presentation av diakoni till en förståelse som allmänheten i respektive land i hög grad bejakar. Omsorg om medmänniskan hör till det som många människor uppfattar som grundläggande för en kristen livshållning och för vad kristna kyrkor bör stå upp för.

När kyrkorna, som i det norska och svenska exemplet, inkluderar också den övriga skapelsen i omsorgsuppdraget, går de emellertid utöver denna traditionella förståelse på ett sätt som väcker nya frågor. Normalt skiljer exempelvis Svenska kyrkan på inhemsk diakoni och internationell. Om klimatfrågorna ska inkluderas blir detta inte lika enkelt. Klimatflyktingar rör sig över världen och konsekvenserna av utsläpp i en del av världen drabbar ofta människor på en helt annan plats.

Den kärnfråga som står på spel i fråga om diakoni och klimat har att göra med människosyn. Har människan ett egenvärde, relaterat till hennes existens, inte bara till hennes roll som producent och konsument i en global marknadsekonomi? Vilket existensberättigande har människor som inte är högpresterande eller kanske inte producerar något alls, utan är helt beroende av omsorg? Är den omsorg de får ett oundgängligt uttryck för vad det är att vara människa? Finns det till och med något heligt i denna omsorg om de mest behövande? Och hur kommer den övriga skapelsen in i det sammanhanget? Relationer mellan människor karakteriseras av en möjlighet till ömsesidighet. Kanske finns långt mer av sådan ömsesidighet att upptäcka i vår relation till både djur och växter, än många av oss som vuxit upp i städer och handlar vår mat i plastförpackningar ens kan gissa oss till?

Men hur går det till att inkludera hela skapelsen i den diakonala omsorgen? Vad innebär det att ha omsorg om ekosystem, fotosyntes, grodor, isbjörnar och koalor, i en tradition som varit primärt inriktad på medmänniskan, som också betraktats som skapelsens ”herre”? Hur går det till att, som påven antyder i sin ovan citerade skrivning, börja leva på ett nytt sätt i relation, inte bara till medmänniskan, utan till den natur vi är så beroende av för våra liv? Att reducera församlingars och enskildas klimatavtryck kan vara en väg. Att bistå klimatflyktingar en annan. Att ordna samtalsgrupper om klimathotet en tredje. Men utan tvekan kommer frågor att uppstå, när omsorg om den ena kommer i konflikt med omsorg om den andra.

Diakoni har i de nordiska länderna i hög grad varit praktiskt omsorgsinriktad. Teologiska diskussioner har förts i andra och mer teoretiskt inriktade rum. Under den senare halvan av det förra seklet omvärderade många teologer, och inte minst ekofeministiska sådana, synen på människan som ”skapelsens herre” till förmån för en mer holistisk syn där människan snarare har ett särskilt ansvar för, än är satt att härska över, naturen (Eaton 2005; Dahill och Martin-Schramm 2016). Men det är inte självklart att denna omvärdering förankrats i diakonal praktik.

Både i Norge och Sverige har kyrkorna påbörjat ett tolkningsarbete kring diakoni och klimat genom vägledande dokument producerade på central nivå. Den ovan citerade bestämningen av diakoni på Svenska kyrkans hemsida relaterar till en *Vägledning för diakoni*, som tagits fram av kyrkans centrala kansli, som arbetar på uppdrag av kyrkomötet (Bodin & Hollmer 2020). Formuleringen av diakoni som omsorg om medmänniskor och skapelse har tydliga referenser till det Biskopsbrev om diakoni som publicerades 2015. Biskoparna talar där om ”Guds diakoni”, som är ”Guds svar på den nöd som den skadade skapelsen liksom ropar ut.” (Biskopsmötet, 2015, s. 8). I linje med hur mission omdefinierats som delaktighet i Guds mission, skriver biskoparna att ”vår diakoni [blir] del av Guds diakoni. Vårt förhållningssätt till våra medmänniskor och till Guds skapelse vävs samman med vår relation till Gud själv.” (Biskopsmötet, 2015, s. 8).

Biskoparna förklarar att diakoni alltid är kontextuell och uppstår som svar på konkreta behov i en konkret situation. ”Med ambitionen att ange en inriktning snarare än en definition vill vi säga att diakoni uttrycker kristen tro genom kärlek, omsorg och solidaritet med medmänniskor och med hela skapelsen. Där livet hotas frigör diakoni

Diakonin och omsorgen om vårt gemensamma hem

livskraft.” (Biskopsmötet, 2015, s. 11). Mer konkret än så blir dock inte det diakonala skapelse-uppdraget formulerat.

Slutrapporten från det norska årtiondet *Skaperverk og bærekraft* konstaterar att flertalet av församlingarna i Den norske kirke (56%) har en diakoniplan där omsorg om skapelsen och kamp för rättvisa ingår (*Klima-rettferdighet*, s. 31). Kirkemøtet konstaterar i sin utvärdering av årtiondet att det behövs en starkare förståelse på alla nivåer i kyrkan för klimatfrågorna som en integrerad del av kyrkans diakonala självförståelse (Den norske kirke 2017).

Som ett led i detta revideras när detta skrivs den plan för diakoni som antogs 2007 och är tänkt att vara ett redskap för att utveckla det diakonala församlingsarbetet. Bakgrunden till revisionen är att mycket hunnit hända, både i Norge och globalt sedan den förra planen antogs. Klimatkrisen och flyktingsituationen i världen hör till det som särskilt nämns. Förslaget slår fast att klimatkrisen är akut. Hoten mot den biologiska mångfalden nämns särskilt, liksom kyrkans uppdrag att i samverkan med andra krafter globalt verka för FN:s hållbarhetsmål. Grunden för klimatfrågan som en diakonal angelägenhet förklaras med att ”Kirken forstår mennesket som avhengig av alle dets relasjoner; til Gud, til medmennesket, til seg selv og til resten av skaperverket. Engasjement for klima og miljø er en følge av en slik forståelse.” (Den norske kirke, 2019, s. 4).

Vi kan alltså konstatera att majoritetskyrkorna i både Norge och Sverige påbörjat ett arbete med att se samman kyrkans diakonala uppdrag med omsorgen om hela skapelsen och då särskilt i relation till de växande hoten mot klimat och artrikedom. Hur uppdraget ska uttolkas i församlingen är dock i hög grad en fråga att bearbeta lokalt, i relation till de traditioner av diakonalt arbete som redan finns etablerade och det är i den uttolkningen jag vill peka på att feministisk omsorgsteori kan bidra till att undvika fallgropar som kyrkorna annars riskerar att falla i.

Omsorgens utmattning

I boken *Diakonins kyrka. Teologi, kön och omsorgens utmattning* (2019) argumenterar jag för att vi befinner oss i en kris för det som på många sätt är basen i mänskligt liv, nämligen hur vi tar hand om varandra och den jord vi bebor. Boken publicerades innan världen drabbades av pandemin Covid -19, vars konsekvenser ytterligare understrukt allvaret i problemen. Likaså uppmärksammar FN-organet Oxfam problemet med omsorgens kris i sin rapport ”Time to Care” (2020). Oxfam pekar på hur faktorer som en åldrande befolkning, nedskärningar i den offentliga sektorn och socialförsäkringssystemen, tillsammans med klimatförändringarna bidrar till att öka bördan på en global omsorgssektor, som redan är under press och i hög grad bygger på kvinnors obetalda eller lågt betalda arbete (Time to Care, s. 16).

Omsorgens utmattning har att göra med att kortsiktiga ekonomiska intressen i många avseenden tillåtit styra samhällsutvecklingen världen över de senaste decennierna. Medmänsklig omsorg däremot, förutsätts finnas där när den behövs, genom en förväntan om osynliga händer som per automatik gör det som behöver göras. Historiskt har denna förväntan i första hand riktats mot kvinnor, som förväntats stå

för det reproduktiva arbetet. Det är sådant som inte resulterar i produktion, men som behövs för att vi som människor ska kunna producera. Det kan handla om allt från att sköta hem och hushåll, till att föda och uppfostra barn eller att vårda sjuka, gamla eller andra som är i behov av omsorg (Kielos 2012).

Idag finns en växande förväntan att både män och kvinnor ska yrkesarbeta så mycket som möjligt, däremot finns ännu inte en motsvarande förväntan på män att dela ansvaret för omsorgen (Esping-Andersen 2009). Alltför ofta saknas också politiska beslut om hur omsorgsansvaret ska lösas när kvinnor inte längre upprätthåller sin traditionella roll inom familjen (Stark och Regnér 2001).

Även i ett land som Sverige, där viktiga delar av omsorgen professionaliserats och blivit föremål för offentlig finansiering ser vi tecken på kris. De senaste decennierna har omsorgsansvar, i de nordiska länderna liksom i andra delar av Europa, förts tillbaka från det offentliga till familj, frivilligsektor och särskilt till privat marknad. Hur detta går till ser olika ut beroende på hur välfärdssystemen varit uppbyggda från början. Men *att* det sker är en gemensam tendens (Daly och Rake 2003).

Resultatet är den successiva utmattning av omsorgens strukturer, som jag pekar på i boken. Utmattningen kan drabba individer och leda till sjukskrivningar, till exempel i vårdsektorn. Den drabbar också särskilt utsatta grupper i samhället, som är beroende av omsorgen. Men utmattningen är också strukturell. Den kan i det avseendet liknas vid den utmattning som drabbar material som överbelastas. Materialet åldras och förslits utan att någon egentligen uppmärksammar vad som händer. Men rätt vad det är sker en allvarlig olycka. Så kan den kris som nu drabbar jorden uppfattas. Även omsorgen om jorden står inför en allvarlig utmattning i en globaliserad ekonomi, där naturen primärt förstås som tillhandahållare av resurser att exploatera, med högsta och snabbast möjliga ekonomiska vinst som primärt mål (Weizsäcker, och Wijkman 2017).

En av de forskare jag bygger på, i mitt resonemang om omsorgens utmattning, är filosofen och statsvetaren Nancy Fraser. Hon beskriver den rådande omsorgskrisen som resultatet av ett tryck från olika håll, som pressar ihop våra gemensamma reproduktiva samhällsresurser (Fraser 2016, s. 99). Fraser menar att osynliggörandet av det reproduktiva kvinnoarbetet följt industrialismen och kapitalismen från första början, men att vi idag ser symptom på en ny kris, som har att göra med övergången till ett postindustriellt samhälle. Vi är nu inne i ett tredje stadium, menar Fraser, i förhållandet mellan reproduktivt (osynligt och obetalt eller lågt betalt) och produktivt (synligt och betalt) arbete sedan industrialismens genombrott. Det första utspelades på 1800-talet, då tanken grundlades om hemmet som den privata sfär, som också blev kvinnans. Det andra stadiet utgjordes av 1900-talets statsreglerade kapitalism, där gränserna mellan sfärerna modifierades och modellen med en manlig familjeförsörjare dominerade. Det var under denna period som de europeiska välfärdsstaterna växte fram, i hög grad byggda på att det i varje familj skulle finnas en manlig familjeförsörjare och en kvinnlig omsorgsgivare. Det tredje stadiet tog sin begynnelse under 1980-talet med framväxten av en globaliserad ekonomi styrd av finansmarknader. Produktionen omlokalisades då till låglöneländer och kvinnor rekryterades på bred front in i arbetskraften i en tvåförsörjarmodell, samtidigt som nationalstatens roll reducerades. Den reproduktiva

omsorgen avreglerades och de mer välbeställda hushållen kunde lösa situationen med att köpa tjänster, medan övriga är utlämnade till individuella lösningar. Resultatet, menar Fraser, är den omsorgskris vi idag bevittnar.

Det reproduktiva arbetet framstår i denna situation allt mer som en börda och ett hinder för karriären, som vi alla förväntas vilja göra oss fria från. De problem detta resulterar i ser vi i form av växande klyftor mellan fattiga och rika, nya former av fattigdom och krissymptom i reproduktiva samhällsfunktioner som sjukvård och utbildning.

Fraser menar att det är en öppen fråga vad den nuvarande omsorgskrisen kommer att resultera i. Kan den lösas inom ramen för det kapitalistiska systemet, såsom flera gånger förut, då en ny situation tvingat fram strukturella förändringar? Utan att besvara den frågan understryker Fraser att problemet inte kan lösas genom att putsa på ytan, med den ena eller den andra välfärdsreformen. Det som i grunden behöver förändras är den strukturella underordningen av reproduktion under produktion. Samtidigt får detta inte ske på bekostnad av varken kvinnors emancipation eller det sociala skyddsnätet för samhällets utsatta grupper (Fraser, 2016, s. 117).

Omsorg som grundläggande mänskligt ansvar

Fraser tillhandahåller ingen lösning. Däremot har hon själv formulerat en vision som skulle kunna innebära en verklig uppvärdering av det reproduktiva omsorgsarbetet. Artikeln "After the Family Wage. A Postindustrial Thought Experiment" skrevs redan 1994 och har därefter återpublicerats ett flertal gånger. Fraser formulerar där en vision om ett välfärdssystem byggt på omsorg som ett grundläggande mänskligt ansvar, oavsett kön. Fraser kallar visionen för "universal caregiver" (Fraser 2013).

I sin motivering resonerar Fraser utifrån det återkommande dilemmat i feministisk teori, huruvida jämställdhet ska bygga på kvinnors likhet med män, eller på respekt för kvinnors och mäns olikhet. Den första tanken har ofta sammanfattats som likhetsfeminism och den andra som särartsfeminism. Fraser kommer till slutsatsen att en feministisk vision behöver inkludera element av både likhets- och olikhetspolen. Hon illustrerar resonemanget genom att presentera två alternativa feministiska visioner av postindustriell välfärd, byggd på likhets- respektive olikhetstanken.

Den universella försörjarmodellen (*universal breadwinner*) bygger på en likhetsprincip, där lönearbete utgör normen för både kvinnor och män. Förenklat bygger tanken på att kvinnor ska få en bättre ställning genom att i högre grad ha den manliga försörjaren som modell (Fraser, 2013, s. 123–128). I hög grad är det denna modell som dominerat den svenska jämställdhetspolitiken och idag även EU:s sysselsättningsmål. Kvinnor ska ges möjlighet att vara aktiva på arbetsmarknaden på lika villkor som män. Omsorgen tas om hand genom olika välfärdspolitiska lösningar. I förlängningen är det dock denna modell som lett fram till dagens omsorgskris.

Lika-omsorgsgivarmodellen (*care-giver parity*) bygger istället på att informellt omsorgsarbete fortsatt tillhandahålls av kvinnor, medan ekonomiska resurser primärt tillhandahålls av män. För att modellen ska kunna sägas vara feministisk krävs dock att kvinnor inte behöver betala det ekonomiska priset för olikheten, utan kompenseras

genom olika former av stöd (Fraser, 2013, s. 128–132). Vårdnadsbidrag, möjlighet till föräldraledighet och rätt till kortare arbetstid är exempel utformade i denna anda. Fraser menar dock att även denna modell bara når halvvägs. Den förbättrar villkoren för kvinnor och uppvärderar omsorgen, dock inte så långt så att den förutsätter att män ska dela ansvaret.

När artikeln skrevs framstod båda de nämnda modellerna, i Frasers amerikanska kontext, som närmast utopiska jämfört med vad hon såg runt omkring sig. Samtidigt menar hon att ingen av dem har potential att tillhandahålla verklig jämställdhet. Båda innebär fortsatt marginalisering av kvinnor och kvinnors omsorgsarbete och lämnar förväntningarna på män i stort sätt orubbade.

Istället förespråkar Fraser därför den först nämnda modellen (*universal caregiver*), som likställer omsorg och familjeförsörjning. Istället för att mäns livsstil blir idealet också för kvinnor innebär visionen att kvinnors traditionella livsmönster i växande utsträckning ska bli ett ideal för mäns livsstil. Kortare arbetsveckor, utbyggd barnomsorg och avlönat offentligt omsorgsarbete kan vara olika ingredienser i en sådan postindustriell välfärdsmodell, som Fraser också finner stämma väl med den dåvarande svenska jämställdhetspolitiken (Fraser, 2013, s. 135).

Diakoni och omsorgens utmattnig

Frasers analys av den rådande omsorgskrisen, liksom de möjliga lösningar hon prövar för en uppvärdering av omsorgen och ett mer jämlikt delat ansvar har hög relevans, menar jag, för diskussionen om diakoni, inte minst i ljuset av klimathot och ökad migration.

Klimathoten är det yttersta tecknet på att omsorg om medmänniskor och skapelse har en underordnad ställning i världen idag, i förhållande till exempelvis ekonomisk tillväxt och teknisk utveckling. Denna underordning har att göra med att omsorg i hög grad konstrueras som ett ansvar som kvinnor förväntas ta på sig helt informellt, i kraft av en föreställd naturgiven läggning. Detta gäller också den form av social omsorg som i våra nordiska kyrkor går under beteckningen diakoni.

Det kan tyckas att situationen skulle vara annorlunda i kyrkornas sammanhang, där omsorg om medmänniskan hör till grundvärderingarna. Men samma hinder som omsorgen möter i världen i övrigt möter också i kyrkorna. Omsorg om andra ger inte heller i kyrkorna tillgång till hög lön, makt eller status och betraktas ofta helt oproblematiserat som ett ansvar som särskilt åligger kvinnor. Liksom den sociala omsorgen i samhället i stort löper diakoni också inom kyrkorna en ständig risk att underordnas och marginaliseras i förhållande till sådant som betraktas som viktigare, mer statusfyllt eller lönsamt (Edgardh, 2011; 2019).

Min undersökning av diakonins ställning i Svenska kyrkan pekar också på att diakonin har en tvetydig teologisk ställning. Å ena sidan betraktas den som grundläggande för kyrkans identitet och trovärdighet, å andra sidan är dess teologiska plats underordnad i förhållande till gudstjänst och lära. Diakonen är å ena sidan formellt likställd med prästen, inom ramen för en treledad vigningstjänst. Å andra sidan är diakoner i praktiken på många sätt underordnade prästerna. Bakgrunden

till dessa spänningar är många, men har bland annat rötter i underordning kopplad till kön. För den församling som vill integrera omsorgen om klimatet i det diakonala uppdraget är detta värt att reflektera över.

Omsorg som ett mänskligt grundvillkor

En verklig omsorg om varandra som människor och om jorden som vårt gemensamma hem, så som diakonins uppgift formuleras av folkkyrkorna i Norge och Sverige, förutsätter en uppvärdering av omsorg som något grundläggande i att vara människa, snarare än att vara kvinna. Ska en sådan uppvärdering bli verklighet förutsätter det, som den feministiska forskningen visar, medvetna brott mot en rådande könsordning som automatiskt förknippar omsorg om andra med kvinnokön, låg status, liten makt och ingen eller låg ersättning.

I detta sammanhang finns också anledning att fundera över tolkningen av själva ordet diakoni (Blennberger & Hansson 2008). Den användning av ordet diakoni som vi har i de nordiska språken, liksom i tyskan, härrör från mitten av 1800-talet och de diakonala moderhus för kvinnor som då växte fram. I dessa sammanhang växte också associationen fram mellan diakoni och framför allt kvinnors ödmjuka tjänande (Latvus, 2017, s. 19). Detta skedde alltså i samma historiska period som Fraser pekar på lade grunden till separationen mellan produktivt och reproduktivt arbete.

Kopplingen mellan diakoni och ödmjukt tjänande har ifrågasatts som ohistorisk och lingvistiskt ogrundad, framför allt av den australiensiske bibelforskaren John N. Collins (1990). Collins menar att diakoni-orden rymmer en lång rad olika betydelser i de bibliska texterna och att den gemensamma nämnaren möjligen kan sägas handla om att vara förmedlare (go-between) och att i ett heligt sammanhang utföra något på någon annans uppdrag. Däremot har orden inte någon klang av vad vi på svenska skulle kalla att ”passa upp” och är inte kopplade till låg rang.

Kari Latvus, som gått igenom den långa diskussion som följt på Collins forskning, drar slutsatsen att diakoni-orden i Nya testamentet inte över huvud taget refererar till några specifikt social-karitativa handlingar eller funktionärer (Latvus, 2017, s.15). Däremot har kärleksgärningar och omsorg om de fattiga varit en integrerad del av den kristna kyrkans ansvar under många olika beteckningar genom historien (Latvus 2017, s. 20). En rimlig slutsats är, som Latvus skriver, att betrakta diakoni som ett ord som kyrkorna idag är fria att ”återbruka” (Latvus, 2017, s. 98).

Diakoni får idag sin mening i bestämda sammanhang i enskilda kyrkor liksom i ekumenisk dialog kyrkor emellan. I engelskspråkiga sammanhang används ofta uttrycket ”Christian social practice”. På så sätt byggs broar till en mer sekulär förståelse av diakoni som en form av socialt arbete. I ekumenisk teologisk diskussion används snarare det grekiska ordet *diakonia*, vilket ger utrymme för olika tolkningar i olika kyrkotraditioner. I det internationella biståndssammanhanget är det mer vanligt att tala om mänskliga rättigheter, humanitärt arbete eller utvecklingsarbete, på ett sätt som återigen knyter an till arbete för något gemensamt gott.

På liknande sätt menar jag att en tolkning kan växa fram i ekumenisk dialog av diakoni som en allmänmänsklig omsorg om skapelsen som vårt gemensamma hem.

Som medskapade varelser har vi ansvar för att i ömsesidighet skydda och värna allt liv i detta hem. Basalt är dock att vi värnar själva omsorgen som något grundläggande mänskligt att utgå från, snarare än som något att slippa undan. Som skapade vilar vi i Guds omsorg om oss och det är denna omsorg vi är satta att förverkliga, i relation till oss själva, varandra och alla de varelser som bebor vårt gemensamma hem.

Detta innebär en vidgning av diakonins uppdrag, som kan uppfattas som positiv och logisk. Vidgningen skulle också kunna innebära en viktig förnyelse i synen på diakonins förhållande till kyrkans uppdrag som helhet. Samtidigt finns en svårighet i att ytterligare bredda den redan oerhört rymliga förståelsen av diakoni. Om klimatfrågorna blir ytterligare en punkt på diakonins ansvarslista, snarare än en omsorg integrerad i kyrkornas självförståelse som helhet, hotar en ”omsorgens utmattning” som har att göra med osynliggörandet av diakoni som ett lägre värderat ”kvinnoarbete”.

Här kan feministisk teori vara kyrkorna till hjälp, som ett korrektiv, som påminner om att mänsklig omsorg är en grundläggande aspekt av ett globalt ekosystem. Såväl medmänsklig omsorg som ekologiska system idag hotas av utmattning. Hotet mot klimatet och de växande ekonomiska klyftorna i världen ställer behovet av ökad omsorg om varandra och om jorden som vårt gemensamma hem i centrum för kyrkornas grundläggande kallelse.

Bibliografi

- Biskopsmötet (2015) Ett biskopsbrev om diakoni. Svenska kyrkan, Uppsala.
- Biskopsmötet (2019) Ett biskopsbrev om klimatet. En revidering av biskopsbrevet från 2014. Svenska kyrkan, Uppsala.
- Blennberger, Erik och Hansson, Mats J. (2008). ”Vad menas med diakoni?” i Blennberger och Hansson (red.). *Diakoni: tolkning, historik, praktik*, s. 13–27. Stockholm: Verbum.
- Bodin, Magnus och Hollmer, Miriam. (2020, under utgivning). *Vägledning för diakoni*. Argument förlag.
- Dahill, Lisa E. och Martin-Schramm, Jim B. (red.). (2016). *Eco-Reformation: Grace and Hope for a Planet in Peril*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Daly, Mary och Rake, Katherine (2003). *Gender and the Welfare State. Care, Work and Welfare in Europe and the USA*. Cambridge: Polity Press.
- Eaton, Heather (2005). *Introducing Ecofeminist Theologies*. London/NewYork: T&T Clark International.
- Edgardh, Ninna (2011). ”Analysis from a Gender Perspective” i Bäckström et al (red.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 2. Gendered, Religious and Social Change*, s. 61–106.
- Edgardh, Ninna (2019). *Diakonins kyrka. Teologi, kön och omsorgens utmattning*. Stockholm: Verbum.
- Esping-Andersen, Gøsta (2009). *The Incomplete Revolution: Adapting to Women's New Roles*. Cambridge: Polity Press.
- Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Diakoni. <https://evl.fi/plus/verksamhet/diakoni>. (Läst 7 januari 2020).
- Folkekirken. Socialt arbejde. <https://www.folkekirken.dk/folkekirken-arbejder/socialt-arbejde>. (Läst 7 januari 2020).
- Franciskus (2015). Lovad vare du, Pave Franciskus encyklika Laudato si' angående omsorgen om vårt gemensamma hem. Stockholm: Veritas förlag.
- Fraser, Nancy (2013). ”After the family wage: A postindustrial thought experiment” i Fraser (red.). *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London/New York: Verso, s. 111–135.
- Fraser, Nancy (2016). ”Contradictions of capital and care” i *New Left Review*, 100, July/Aug.
- Grønn kirke. <https://kirken.no/nb-NO/gronnkirke/>. (Läst 8 januari 2020).
- Interfaith Climate Summit. Svenska kyrkan, Uppsala, 28–29 november 2008. <https://web.archive.org/web/20140801222804/http://www.svenskakyrkan.se/interfaithclimatesummit>. (Läst 7 januari 2020).
- Kielos, Katrine (2012). *Det enda könet. Varför du är förförd av den ekonomiske mannen och hur det förstört ditt liv och världsekonomin*. Stockholm: Bonnier.
- Klima-rettferdighet. Slutrapport Skaperverk og bærekraft, Den norske kirke, 2016.
- Kort historisk overblik over miljø- og klimaengasjementet. <https://kirken.no/nb-NO/gronnkirke/om-oss/kirkens-okende-engasjement/> (Läst 28 mars 2020).
- Latvus, Kari (2017). *Diaconia as care for the poor? Critical perspectives on the development of caritative diaconia*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 53. Kuopio: Grano Oy.
- Den norske kirke, kirkerådet (2019). Forslag til revidert plan for diakoni. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2019-desember/kr_67_1_19_utkast_plan_for_diakoni.pdf. (Läst 7 januari 2020).
- Den norske kirke (2007). Plan for diakoni. Nynorsk. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan_diakoni_2010_nynorsk.pdf. (Läst 7 januari 2020).
- Den norske kirke, kirkeemøtet (2017). Sluttrapport Skaperverk og bærekraft.
- Stark, Agneta och Regné, Åsa (2001). *I vems händer? Om arbete, genus, åldrande och omsorg i tre EU-länder*. Linköping: Linköpings Universitet, Tema Genus.
- Svenska kyrkan. Diakoni – kyrkans omsorg. <https://www.svenskakyrkan.se/diakoni>. (Läst 7 januari 2020).
- Time to Care. Unpaid and Underpaid Care Work and the Global Inequality Crisis. Oxfam International, January 2020. <https://www.oxfam.org/en/research/time-care> (Läst 4 april 2020)
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von och Wijkman, Anders (2017) *Come on! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome*. New York: Springer.
- Wuppertal Call, 2019 ”Kairos for Creation: Confessing Hope for the Earth”.
- <https://www.oikoumene.org/en/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call> (Läst 4 april 2020).

Nyere nordisk homiletik: Empirisk vending, fremmedhed og resonans

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 42-53]



Av Marlene Ringgaard Lorensen, lektor i Praktisk Teologi,
Københavns Universitet
mrl@teol.ku.dk

Abstract

The field of homiletics is situated in a tension field between biblical texts, theological traditions and contemporary contexts. The history of homiletics shows a continuous shift of focus from a theology of preaching, preaching texts, listener and preacher. The most recent development of homiletics in the Nordic countries (Finland, Sweden, Norway and Denmark) appears to have favored an emphasis on specific groups of listeners of preaching and the world in front of the biblical texts - rather than the worlds behind or within the text. Examples of this are empirical studies of sermons in light of the refugee situation in 2015, World War II, children's and youth's interaction with preaching, collaborative preaching, casualia-preaching etc. The question to be pursued in the following is whether the turn toward the listener and worlds in front of the text happens at the exclusion of the other points of focus - and to what extent it leads to renewed interest and insight in some of the other aspects of preaching. In order to discuss these questions, the recent development is analyzed in light of the theories of the German sociologist, Hartmut Rosa's concept of Resonance (Rosa 2016, 2018) as well as the Northern-American paradigm, Other-wise preaching (McClure 2001).

Nøgleord: Homiletik, prædiken, empirisk vending, Other-wise preaching, resonans

Indledning

Homiletik, i form af prædikenens historie, teologi og praksis, har spillet en central rolle i de nordiske landes teologi og kirkeliv siden Reformationen. Forskellige epoker har haft deres særlige fokuspunkter, som har været præget af aktuelle samfundsmæssige såvel som teologiske udfordringer. I nærværende artikel præsenteres tendenser inden for nyere nordisk homiletik med nedslag på aktuelle forskningsprojekter og udgivelser. Udvalget fokuserer på homiletiske publikationer og projekter fra Finland, Sverige,

Norge og Danmark i perioden 2000 til 2020¹. To karakteristika, som jeg vil fremhæve som kendetegnende for den nordiske homiletik i denne periode og som vil strukturere følgende gennemgang er: 1) Empirisk vending i retning af faktiske tilhørere – fremfor idealtilhøreren 2) Interaktion mellem prædiken og aktuelle samfundsmæssige begivenheder.

Et fællestræk for de to tendenser er, at de begge fokuserer på den 'verden', som udspiller sig *foran* den bibelske tekst. Dette står i modsætning til det homiletiske og eksegetiske fokus på 'verden *i* teksten', som kendetegnede den narrative, litterære tilgang i 1980'erne og 1990'erne samt den historisk-kritiske optagethed af 'verden *bag* teksten', som prægede midten af 1900-tallet (Engemann 2019, s. 121-130, Buch-Hansen 2015, 17).

Problemstillingen, som skal forfølges i det følgende, er, hvorvidt det aktuelle fokus på verden i form af tilhørere og aktuel kontekst, fremfor på tæksten, blænder af for de øvrige verdener og faktorer som konstituerer prædiken som praksisform og har kendetegnet homiletikkens historie. Eller giver denne empiriske vending tværtimod anledning til at studere homiletikkens klassiske elementer fra nye vinkler? For at besvare dette spørgsmål vil jeg diskutere de aktuelle tendenser i lys af den tyske sociolog, Hartmut Rosas teori om *Resonanz* (Rosa 2016, 2018) samt det amerikanske paradigme *Other-wise preaching* som beskrevet af John McClure (2001). Eftersom *Other-wise preaching* er blevet præsenteret og analyseret i flere homiletiske udgivelser (Lorensen 2014a; 2014b) vil paradigmet kun blive skitseret helt overordnet her, hvorimod Hartmut Rosas teorier omkring resonans vil blive præsenteret og diskuteret mere udførligt i forbindelse med relevante forskningsprojekter.

Empirisk perspektivskifte fra verdenen *bag* til *foran* teksten

Feltstudier og interviews er en ny arbejdsform for mange teologer, og ses af nogle som fremmed for en traditionel teksthermeneutisk tilgang. Denne metodiske udvikling udtrykker imidlertid et perspektivskifte i forhold til de bibelske tekster, som homiletikken deler med nyere eksegesi. Eksegeter og homiletikere har således i nyere tid understreget behovet for ikke blot at fortolke den verden som ligger *bag* eller inden *i* teksten, som den historiske og narrative tilgang gør. De fortolker også den verden og de personer, som befinder sig foran teksten, som læsere og tilhørere. Den eksegetiske udvikling kan siden 1950'erne beskrives som en bevægelse fra det historisk-kritiske fokus på verden *bag* teksten, via den narrative, litterære interesse for verden *i* teksten til en aktuel optagethed af at inddrage verden *foran* teksten i dialog med de øvrige to verdener (Buch-Hansen 2015, s. 17 ff.). For at kunne studere verden og læsere/tilhørerne foran teksten er eksegeter og homiletikere begyndt at supplere de traditionelle historiske og litterære metoder med etnografiske, for at kunne analysere hvordan 'real readers' og faktiske tilhørere fortolker og interagerer med kanoniske tekster (Ideström & Kaufman 2018).

¹ De følgende eksempler prætenderer ikke at udgøre et udtømmende portræt af nyere homiletisk forskning i de nordiske lande, men analyserer udvalgte cases, som synes repræsentative for de nævnte omdrejningspunkter med udgangspunkt i den danske kontekst, som er min. For supplerende fremstillinger af nyere nordisk homiletik se: G. Björkstrand (1995) samt M.R. Lorensen & K. H. Johansen (2020).

I kontinuitet hermed har det amerikanske *Other-wise preaching*, i kraft af professor i homiletik på Vanderbilt University, John McClure's forskning både bidraget med systematisk-teologiske og filosofiske beskrivelser (McClure 2001) såvel som praktisk-teologiske anvisninger for hvordan disse former for møder mellem bibelske tekster og kirkegængere kan fungere som led i prædikenens forberedelse (McClure 1995). Inspireret af den franske filosof Emmanuel Lévinas' fænomenologiske beskrivelser af radikal andethed, står mødet med den anden, eller den fremmede, helt centralt for *Other-wise preaching*. Betegnelsen 'other-wise' understreger det 'anderledes' i betydningen forskelligt fra. Men samtidig understreger det visdomsaspektet ud fra en erfaring af at den anden (både kirkegængere og udenforstående andre) ikke blot er uvidende i forhold til præstens teologiske viden, men også er anderledes vidende og vis. Mødet med den fremmede, anderledes vidende, opfattes som et teologisk potentiale, fordi den andens forskellighed og teologiske refleksioner ses som en konstruktiv forstyrrelse for prædikantens teologi frem for en afvigelse, der skal korrigeres. (Lorensen 2014b). Inspireret af '*Other-wise preaching*' er flere prædikanter begyndt at systematisere samtaler med menigheden omkring bibeltekst og prædiken i form af såkaldte 'prædikenværksteder', hvor en gruppe lægfolk diskuterer den kommende søndags tekst som led i præstens prædikenforberedelse (Christensen 2014).

Studier af verdenen foran teksten kræver inddragelse af forskellige hjælpediscipliner. Den empiriske tilgang er dermed en måde at studere det tredje fokus på, som ikke nødvendigvis udelukker, men potentielt fører til fornyet interesse og behov for at studere de bibelske tekster. Som eksempel har kvalitative studier af mennesker med kulturelle baggrunde og livserfaringer som adskiller sig fra de traditionelle akademiske baggrunde i flere tilfælde ført til nye studier af migration, slaveri, prostitution med mere i de bibelske tekster (Buch-Hansen 2015, Lorensen 2016, Austnaberg 2009, 2012).

Et eksempel herpå er de feltstudier lektor i Det Nye Testamente på Københavns Universitet, Gitte Buch-Hansen og jeg udførte i perioden 2014-17, hvor vi fulgte en gruppe afghanske, iranske og kurdiske flygtninge, som har konverteret fra islam til kristendom. Projektet sigtede mod at undersøge, hvordan flygtninges tilstedeværelse påvirker Den Danske Folkekirke teologisk, liturgisk og ekklesiologisk. På baggrund af disse feltstudier har vi blandt andet undersøgt det apokalyptiske verdensbillede, som spiller en central rolle i Det Nye Testamente. Vi har genkendt dette verdensbillede blandt flygtningene. Derimod synes det fremmed for mange vestlige kristne. Flygtningenes beretninger viste sig at have meget til fælles med de nytestamentlige teksters rødder i en kristendom hvor eksistensen også var udsat.

Vores studier viste 1) hvordan den bibelske apokalyptik kan fungere pastoralt som krisehåndtering - også blandt udsatte i dag; 2) hvorledes et tværfagligt perspektiv, hvor viden om de bibelske tekster kan inddrages i fortolkningen af de etnografiske 'data' kan bidrage til en mere nuanceret behandling af konverterende asylansøgere; 3) hvordan kroppens sprog og vidnesbyrd - ikke mindst blandt illitterære, traumatiserede flygtninge - står helt centralt i kommunikationen af deres historie; og endelig 4) hvordan viden om flygtninges tros-praksis og brug af de bibelske narrativer kan bidrage

til at gøre os opmærksomme på vores egen kontekstuelle tilgang til tekstfortolkning og teologi (Buch-Hansen og Lorensen, 2018). Et tværfagligt forskningsprojekt som dette understreger, at studier af aktuelle tilhørere og læsere ikke nødvendigvis bliver stående ved en aktuell kontekst. Feltstudierne førte derimod til fornyede studier og fortolkning af de bibelske teksters apokalyptiske kontekst og udfordrede desuden en aktuell vesteuropæisk selvforståelse og ekklesiologi.

Prædikener som teologiske fortolkninger af samfundsmæssige begivenheder

Empiriske studier af aktuelle tilhørere og særligt et fokus på 'other-wise' marginaliserede grupper i samfundet kan give anledning til kritiske overvejelser over forskningens politiske rolle og impact. Spørgsmålet om teologiens direkte eller indirekte politiske stillingtagen er blevet diskuteret med varierende styrke gennem homiletikkens historie fra urmenigheden over den konstantinske vending og reformationen til i dag. Som repræsentanter for nogle af de mest markante positioner står på den ene side Karl Barth, som i kølvandet på Hitlers overtagelse af magten i 1930'ernes Tyskland, udtalte, at vi bør "bedrive teologi som om intet var hændt" (Barth 2013 [1933]: 280). På den anden side står Martin Luther Kings udtalelse i forbindelse med Vietnamkrigen i 1967 om at "There comes a time when silence is betrayal"². Prædikenen samfundsmæssige eller politiske dimension kan med fordel bruges som et prisme til at belyse forholdet mellem lov og evangelium, kirke, stat og samfund, som det netop kommer til udtryk i nogle af de nyeste homiletiske forskningsprojekter i Norden.

Et af de forskningsprojekter, som, ud over de nævnte karakteristika i form af interaktion mellem prædiken og samfundsmæssige begivenheder og indoptagelse af den empiriske vending, også udmærker sig ved en højere grad af internationalt samarbejde end tidligere er projektet "Preaching in Times of the European 'Refugee Crisis'". Af samme grund vil dette forskningsprojekt blive beskrevet mere udførligt end de efterfølgende. Projektet bestod af en komparativ, empirisk undersøgelse af hvilken indflydelse flygtningesituationen i 2015 havde på prædikener i forskellige europæiske lande. Ideen til projektet opstod på *Societas Homiletica*-konferencen i Sydafrika i 2016, hvor flere forelæsninger diskuterede prædikenenes rolle i relation til den aktuelle flygtningesituation (Lorensen 2018, Hansen & Cilliers 2018) samt spørgsmålet om den politiske prædiken (Karle 2018). I tilknytning til disse diskussioner besluttede internationale homiletiske kolleger sig for at foretage en komparativ undersøgelse af prædikener afholdt i 2015/16 i henholdsvis reformerte og lutherske kirker i Ungarn, Tyskland, Holland, Sverige, Norge og Danmark.

Baggrunden for undersøgelsen var, at antallet af flygtninge globalt udgjorde det største antal i nyere historie. Selvom lande i Mellemøsten, Sydøstasien og Afrika tog imod langt størstedelen, ankom også et hidtil uset antal flygtninge, primært fra Syrien, Afghanistan og Irak til Europa. Situationen gav anledning til offentlige og politiske debatter, såvel som kirkelige initiativer i forsøg på at håndtere krisesituationen. I et forsøg på at få større indsigt i hvordan offentlige diskurser og kirkelig forkyndelse

² Martin Luther King jr. "Beyond Vietnam'A Time to Break Silence". Tale holdt i Riverside Church, New York den 4. April 1967 ved møde med 'Clergy and Laity Concerned about Vietnam'. Talen kan høres og læses på: <http://www.informationclearinghouse.info/article2564.htm>

forholder sig til hinanden indsamlede forskerne et større antal prædikener og analyserede hvorvidt og hvorledes flygtningesituationen satte sit aftryk.

Undersøgelserne påpegede både ligheder og forskelle mellem de forskellige landes prædikener. Flertallet brugte de bibelske tekster og teologi som grundlag for at opfordre til næstekærlighed og gæstfrihed i forhold til flygtningene. Et mindretal brugte flygtningesituationen og prædikenteksten som anledning til at advare mod naivitet i mødet med ondskab og terror. Således syntes en del af prædikenerne at fremvise slående lighedspunkter med den offentlige diskurs. Enkelte prædikener skilte sig imidlertid ud fra de typiske positioner inden for den offentlige og politiske debat. Under inspiration fra Bonhoeffer problematiserede en af de danske prædikanter såvel den optimistiske, velkommende position såvel som den mere pessimistiske, advarende position. Han kritiserede tendensen til at forveksle evangeliets budskab om fred med ro, velbehag og retten til at blive ”ladt i fred”. Som kontrast proklamerede han, at freden består i at give vores liv over i den levende Guds hænder og understregede at offentlig sikkerhed og bibelsk fred ikke er identiske størrelser.

Prædikener som denne blev fortolket som et eksempel på hvordan mødet med flygtninge giver anledning til nye fortolkninger af de bibelske tekster. Men også på en diskurs som adskiller sig fra de traditionelle politiske positioner. Selvom nogle prædikener minder meget om de politiske diskurser, adskiller andre sig ved at transformere og udfordre politiske værdier med teologiske indsigter (Lorensen, Kaufman, Sundberg, Angel, Christensen, Fagermoen, Johnson, Myrelid, Rystad 2017).

Hvad angår flygtningenes roller i prædikenerne viste disse sig at variere markant, idet de skiftevis syntes at blive instrumentaliserede i forhold til politiske og spirituelle mål, eller blev portrætteret som ofre med behov for beskyttelse, ikoner som giver anledning til fordybelse eller eksempler til efterfølgelse (Pleizier & Kaufmann 2019). Den internationale undersøgelse gav således både indsigt i homiletiske forskelle og ligheder på tværs af landegrænser, mellem teologiske og offentlige diskurser, og manede til kritisk eftertanke hvad angår brugen af marginaliserede grupper som eksempler og illustrationer. Den internationale undersøgelse blev efterfølgende udviklet yderligere indenfor de respektive skandinaviske sammenhænge (Angel & Johnsen 2019, Kaufman, Rystad & Fagermoen 2018, Sundberg & Myrelid³).

Et andet nyere homiletisk studie af interaktionen mellem prædiken og offentlig diskurs - dog i en historisk kontekst - er den norske teolog, Egil Morlands Dr. Philos.-afhandling, *Forkynnelsen i en kampsituasjon* fra 2014. Morland analyserer forkyndelsen i Norge under 2. Verdenskrig i lyset af bekendelsesdokumentet ”Kirkens Grunn”, som udgjorde grundlaget for kirkens brud med staten i 1942. Afhandlingens primære problemstilling går på hvorvidt forkyndelsen reflekterede teologien, som den kom til udtryk i ”Kirkens Grunn”, samt om prædikener holdt under krigen også inkluderede forkyndelse av Guds lov (lovens første brug) over for de verdslige myndigheder. Afhandlingen går i dybden med prædikener holdt af provst og modstandsmand Henrik Aubert Seip (1880-1975) og minder læseren om at ca. 25 % af præsterne i Den norske kirke enten blev fyret, forvist eller fængslet under krigen, og tre af dem måtte bøde med

3 For Sundberg & Myrelid se: <https://www.svenskakyrkan.se/framtidenborhososs/predikningar-om-flyktingkrisen-i-europa>

livet. Afhandlingen konkluderer at krigen i høj grad satte sit spor på forkyndelsen, og at forkyndelsen bidrog til at skabe og styrke befolkningens modstand mod nazismen og således spillede en central rolle i den norske modstandskamp (Morland 2016).

Ovenstående interesse for prædikener som teologiske fortolkninger af samfundsmæssige problemstillinger kendetegner også et stort kvantitativt forskningsprojekt tilknyttet Aarhus Universitet i Danmark med titlen ”Prædikendatabasen 2011-2016”. Der er tale om et praktisk-teologisk og religionsvidenskabeligt forskningsprojekt om prædikener i den danske folkekirke holdt i perioden 2011-2016. Projektet er innovativt i forhold til traditionelle homiletiske metoder, idet der gøres brug af redskaber og metoder fra feltet ”digital humanities”, hvilket er nyt inden for det homiletiske studium af prædikenmanuskripter. Databasen indeholder knap 12.000 prædikener holdt i Folkekirken i Danmark. Projektet er i skrivende stund fortsat under udarbejdelse, men de indledende analyser peger i retning af interessante indsigter hvad angår konstruktion af køn, samt repræsentation af og interaktion med forskellige kulturelle domæner såsom litteratur og politik. Prædikendatabasen antyder således uddybende og nye indsigter i måder hvorpå prædikener - i tillæg til at være teologiske dokumenter - fungerer som konstruktioner af sociale verdener, som henholdsvis understøtter eller udfordrer samfundsmæssige problemstillinger og verdener (Johansen & Agersnap 2017).

De nye studier af forholdet mellem forkyndelse og samfundsmæssige begivenheder kan, set fra et systematisk-teologisk perspektiv, give anledning til kritisk eftertanke. Barths famøse udsagn om ”Theologie zu treiben” ”als wäre nichts geschehen” (Barth 2013: 280) har således gennem tiden givet homiletikere anledning til enten at kritisere samfundsmæssigt engagerede prædikener for at spænde teologien for en politisk agenda eller at fortolke Barths teologi som biblicistisk, hvis ikke fundamentalistisk og uden interesse for den samfundsmæssige kontekst (Long 1993: 174-177, Buttrick 1991: 9). Der er gode grunde til at homiletikere har forholdt sig kritisk til den homiletiske position som den barthianske virkningshistorie har givet anledning til.

Nyere undersøgelser, som bl.a. inddrager kommentarer og respons fra Barths tilhørere og nærmeste som nuancering og korrektiv af hans egne tekster, understreger imidlertid hvordan teologi og politik hænger snævert sammen for Barth – hvilket netop har givet anledning til en helt særlig håndtering af forholdet (Hancock 2012, 2013). Studier af Barths homiletikforelæsninger og øvrige tekster fra 1930'erne indikerer således f.eks. at hans beslutning om at udbyde et ekstraordinært undervisningsforløb i homiletik kan fortolkes som udtryk for en teologisk og politisk bevidst strategi – eller indirekte form for kontekstuel teologi. Tesen er at Barth, skønt dybt engageret i sin samtids politiske og samfundsmæssige begivenheder, forsøger at distancere sig fra samtiden for at kunne adressere den på en måde som overgår det den kan sige sig selv (Lorensen 2019). Denne strategi synes ikke at være fremherskende for ovenstående homiletiske undersøgelser. Men spørgsmålet er om endemålet er foreneligt – eller om optagetheden af tilhørere har tendens til at miste det lange perspektiv i retning af dyberegående systematisk-teologiske overvejelser og homiletisk eksegese?

Homiletisk vending i retning af tilhørerne – og dermed prædikanten

Den empiriske vending inden for en homiletisk kontekst kom i første omgang til de nordiske lande i form af refleksion over udenlandske sociologer, antropologer og kommunikationsteoretikers arbejde. Efter årtusindskiftet er homiletikere imidlertid begyndt at foretage og analysere egne homiletiske feltstudier og interviewundersøgelser af kirkegængeres interaktion med prædikenen/prædikenreception.

En af de første som foretog et kvalitativt casestudium inden for prædikenreception var den finske professor i Praktisk Teologi, Åbo Universitet, Bernice Sundquist (2003). En noget større, skelsættende undersøgelse var danske Marianne Gaardens ph.d.-afhandling *Prædikenen som det tredje rum* (2015) som, på baggrund af en række interviews med præster og kirkegængere undersøger hvordan kirkegængere lytter til en prædiken. Materialet giver anledning til at inddele tilhørernes interaktion med prædikenen i tre hovedgrupper, nemlig 1) associerende interaktion 2) kritisk interaktion 3) kontemplativ interaktion. Centralt står indsigten i at der synes at opstå nye betydninger i mødet mellem ord og erfaringer. Disse nye fortolkninger fører ofte til erkendelser som adskiller sig både fra prædikantens intention og tilhørerens forforståelse. Den nye meningsproduktion er således afhængig af deltagerne, men den er andet og mere end det de selv kom med hver især. Der er altså tale om et meningsoverskud, som opstår i selve prædikensituationen. Prædikenen ”tredje rum” styres således hverken af prædikanten eller tilhøreren. Det er derimod et rum som påvirker begge, når de indlader sig på det (Gaarden 2015, Gaarden & Lorensen 2013). I forlængelse af den russiske kommunikationsteoretiker Mikhail Bakhtin beskrives oplevelsen af prædikenen endvidere som en polyfoni af stemmer, som på én gang igangsættes af og overskrider prædikenbegivenheden og kirkerummet (Lorensen 2014a).

Den empiriske tilgang til prædikenreception og gudstjenestedeltagelse er blevet videreført af en række nyere norske forskningsprojekter som alle fokuserer på aldersspecifikke grupperes respons på gudstjenester i form af henholdsvis børn (Kaufman & Mosdøl 2018, Rystad 2019), konfirmander (Johnsen 2017) og 15-18 årige (Austnaberg & Mæland 2009). Blandt disse tre vil jeg lægge vægt på den første, fordi den udmærker sig ved forsøget på at indfange gudstjenestens praksisdimension på en videreførende måde. Dermed tager den empiriske vending et skridt videre end traditionelle verbalt orienterede undersøgelser. Forskningsprojektet har titlen ”Mer enn ord: Forkynnelse for store og små” (Foss) og udføres af en forskergruppe tilknyttet MF vitenskapelig høyskole i Oslo under ledelse af Professor i Praktisk Teologi, Tone Stangeland Kaufman. Projektet fokuserer på en gruppe som hidtil ikke er blevet inkluderet i nordiske empiriske prædikenreceptionsstudier, nemlig børn. Til forskel fra de hidtidige studier af prædikenreception, som har centreret sig omkring interviews med deltagerne efter gudstjenesten, inkluderer det norske projekt hele gudstjenesten i et forsøg på at forstå forkyndelsens praksisdimension.

Forståelsen af forkyndelsen som nært forbundet med den større liturgiske rammesætning understøttes af nyere ritualteoretiske studier, som dog ikke har inkluderet eget empirisk materiale (Nielsen 2004, Johansen 2009). Forskningsprojektets metodiske tilgang inkluderer analyser af møder mellem aktører og artefakter i

forkyndelsen og gudstjenestekonteksten. Materialet, som består af video-optagelser, feltnoter, fotografier, interviews med præster og gudstjenestedeltagere (børn og voksne) belyses ud fra et sociomaterielt perspektiv (Kaufman & Mosdøl 2018). Foss indskriver sig i den tilhørerorienterede empiriske homiletik, men radikaliserer denne ved at undersøge hvad tilhørere gør ved prædikenen og forkyndelsen. Ph.d. studerende Linn Sæbø Rystad udforsker således hvad kirkegængerne gør ved forkyndelsen i lyset af Theodore Schatzkis definition af praksis som et analytisk redskab (Rystad 2019).

På trods af forskellighederne synes et af de fælles indsigter fra ovenstående empiriske undersøgelser at være en problematisering af en traditionel tendens til enten at analysere prædikenen fra prædikantens eller tilhørersens perspektiv. Resultaterne fra undersøgelserne understreger imidlertid, at vi ikke kan ikke blive stående i hverken et tilhørerorienteret / receptionsæstetisk eller et prædikantorienteret / produktionsæstetisk paradigme, hvis vi vil forstå, hvad der sker under en prædiken. Det interessante sker i det forstyrrende møde mellem de udefrakommende, fremmede ord og de indre overbevisende ord og erfaringer (Lorensen 2019c).

Gør den empiriske vending os mere 'other-wise' eller indforståede?

Det øgede fokus på specifikke grupper af tilhørere, såsom børn, unge og marginaliserede grupper, såsom flygtninge og konvertitter, korresponderer med internationale homiletiske indsigter. Disse er blandt andet formuleret af John McClure og andre homiletikere i kølvandet på "Other-wise preaching"'s kritik af "New Homiletic"'s forsøg på at finde ind til fælles erfaringer (McClure 2001). Et af de spørgsmål som nogle af disse undersøgelser synes at antyde, men som der stadig mangler yderligere studier for at afdække, er hvorvidt fokus på særlige grupperinger leder i retning af opsplnitning af menigheder bestående af mennesker i alle aldre, sociale og kulturelle baggrunde? Altså om fokus på særlige målgrupper, såsom unge, flygtninge etc. medfører mere målrettet forkyndelse, som kun opleves som vedkommende af mindre, ensartede grupperinger? Eller, som nogle af undersøgelserne antyder, hvorvidt det at lytte til en prædiken i selskab med mennesker som er anderledes end én selv, bidrager med en anden form for visdom, som kun kan opnås via mødet med den anden⁴? Hvad enten det er forældre, der lytter 'på vegne af deres børn' (Rystad 2019) eller kulturkristne, etniske danskere som hører evangeliets ord om forfølgelse, lidelse og befrielse på en anden måde, når de deltager i en gudstjeneste sammen med konvertitter fra Mellemøsten (Lorensen 2016; 2018).

Spørgsmålet om hvorvidt vi lytter forskelligt afhængig af hvem vi er sammen med, udfordrer en udbredt opfattelse af at kirkegængere i dag er meget individualiserede og blot hører det de vil høre. Kritikken fremsættes oftest fra prædikestolens eller katederets perspektiv, men spørgsmålet er om det samme er tilfældet fra kirkebænkens perspektiv. Der er blevet foretaget flere undersøgelser af kasualieprædikeneres genre og liturgiske kontekst i de senere år, men størsteparten er blevet analyseret i lyset af ritualteoretiske og litterære teorier og med de skrevne taler som materiale (Aggedal

⁴ Fred Craddock har beskrevet fænomenet på baggrund af Søren Kierkegaards tekster i *Overhearing the Gospel* 2002 [1979], men det kunne være interessant at undersøge fænomenet empirisk.

2003, Angel 2014). Disse undersøgelser har bidraget med værdifulde indsigter i forholdet mellem ”overgangs- vs. orienteringsritualer”, familien som menighed og kanoniske vs. selvreferentielle meddelelser (Bidstrup 2012). Men spørgsmålet om i hvor høj grad prædikener høres af den enkelte eller åbner op for en anden form for forkyndelsesfællesskab står fortsat åbent.

Som påpeget i indledningen svinger det homiletiske pendul traditionelt mellem taler, tilhører, tekst og teologi. De seneste empiriske undersøgelser af tilhørernes interaktion med prædikenen antyder dog alle at prædikanten spiller en afgørende rolle for tilhørernes tilegnelse. På tværs af alder, uddannelsesmæssig, etnisk og kulturel baggrund fremhæver kirkegængere værdien af den troværdige taler (Angel 2017) og autentiske prædikant (Gaarden 2015). Disse empiriske indsigter udfordrer på nogle punkter en traditionel luthersk-evangelisk opfattelse af forholdet mellem embede og forkyndelse (Lorensen 2019) og kan med fordel give anledning til nye empiriske og systematisk-teologiske undersøgelser. Til brug for en kritisk fortolkning af den empirisk dokumenterbare efterspørgsel efter den autentiske prædikant vil jeg i det følgende foreslå en nyfortolkning af autenticitet i retning af resonans, som beskrevet af Hartmut Rosa.

Prædikenen mellem autenticitet og resonans

Kravet om, eller længslen efter, autenticitet viser sig ikke blot i empiriske undersøgelser af prædiken og gudstjeneste. Den tyske sociolog, Hartmut Rosa har på det seneste problematiseret efterspørgslen efter autenticitet som endnu et symptom på accelerationsfundets uendelige krav. Ifølge Rosas analyser blev autenticitet i lang tid opfattet som svaret på menneskets fremmedgjorthed (jf. Taylor 2007). Kravet om autenticitet blev set som modpol til en tilværelse i strid med vores menneskelige natur og egentlige behov. Håbet var at en søgen efter autenticitet kunne bruges som middel til at komme fremmedgørelsen til livs og finde ned ind til vores sande selv. Problemet er dog at autenticitetskravet har en tendens til at lede til en monologisk søgen efter sin egen stemme, perspektiv og selvbestemmelse. Hvis ens indre stemme skal være den eneste målestok for hvad der er genuint og sandt risikerer man imidlertid at lede længe og forgæves (Rosa 2016, s. 43).

Som modvægt til efterspørgslen efter autenticitet hævder Rosa at det som kan afhjælpe det moderne menneskes rodløshed snarere er et spørgsmål om resonans mellem den enkelte og vores omgivelser. I modsætning til autenticitetens søgen indad efter sin egen røst, medfører en lydhørhed over for resonans at individet åbner sig over for sin omverden. Når individet oplever genklang opstår der således en forbindelse med noget udefrakommende, som vedkommende kan tilegne sig og gå i dialog – eller svingninger - med. Individet ændrer sig i mødet med det udefrakommende og kommer således til sig selv hos en anden. Resultatet er således transformation frem for en venden tilbage til et formodet autentisk udgangspunkt.

Rosa beskriver tre forskellige former resonans. Den *horisontale* mellemmenneskelige resonans, som den for eksempel kan udspille sig i møder, samtaler og forhold. Men mennesker kan også opleve resonans i forhold til natur, musik og kunst. Denne form

kalder Rosa for *diagonal resonans*. Endelig fremhæver Rosa den *vertikale resonans*, som vedrører de dybeste lag i livet, herunder religion (Rosa 2016, s. 484). Centralt for Rosas forståelse af resonans som modvægt til autenticitet, er at resonans ikke er noget vi selv kan producere, udøve eller styre. Resonans er derimod noget vi kan lytte os ind eller indlade os på. I et interview i forbindelse med bogen *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, beskriver Rosa hvorledes resonansen netop overgår vores bemægtigelse: ”Det mest værdifulde i livet sker når du bliver overvældet af for eksempel skønheden i et landskab, et stykke musik eller i en person. Ikke når du er i fuldstændig kontrol”⁵.

I lyset af Rosas vægtlægning på de tre forskellige former for resonans fortolker jeg den seneste homiletiske vending som primært optaget af den horisontale, mellemmenneskelige form for resonans, nemlig i form af fokus på forholdet mellem tilhørere og prædikanter. Herunder studier af kommunikationsteori (Karlsson 2000, Sundqvist 2003, Nielsen 2003, Lorensen 2014, Gaarden 2015), udvalgte historiske prædikanter (Karlsson 2000, Angel 2009, Lundström 2014, Lorensen 2019), retorik (Thøisen 2005) og didaktik (Jakobsen & Øierud 2009, Meyer, P. & K. Oxen (2015)). Dog er det afgørende at understrege at denne vending ledsages af studier som snarere tangerer den diagonale form for resonans. Herunder forholdet mellem prædiken, liturgik og ritualisering (Nielsen 2003, Johansen 2009), kasualiehomiletik (Aggedal 2003, Angel 2009, Bidstrup 2012) og hermeneutik (Sundqvist 2018). Men også den transcendentale form for resonans i form af ekklesiologi (Fahlgren 2006), sakramentalitet (Sundqvist 2003) og prædikens teologi (Sundberg 2008; 2018). Samspillet mellem disse forskellige homiletiske studier vurderer jeg med fordel kan bruges som løftestang for at erstatte kravet om autenticitet med potentialet for resonans.

Sammenfatning og perspektivering

Som det fremgår af ovenstående har de seneste 20 års homiletiske studier i de nordiske lange budt på et voksende antal empiriske undersøgelser med fokus på specifikke grupper af tilhørere, såsom børn, unge og flygtninge. Flere har været optaget af samspillet mellem den teologiske og offentlige diskurs og gensidige indflydelse. Den homiletiske udvikling korresponderer med den samfundsmæssige, kirkelige og akademiske udvikling. Den nye generations kritik af den traditionelle ”one-size-fits-all”-homiletik har sine vigtige begrundelser og berettigelse. Samtidig er det afgørende at overveje hvilke blinde vinkler som karakteriserer den aktuelle specialisering. Spørgsmålet er om den øgede specialisering styrker eller svækker den homiletiske disciplin som helhed?

Som det fremgår af ovenstående har homiletikkens historie kontinuerligt foretaget perspektivskifte fra prædikens teologi, historie, tekst og kontekst, såvel som taler og tilhører. Den aktuelle empiriske vending medfører således ikke nødvendigvis en afvisning af traditionelle homiletiske spørgsmål, men har potentialet til at medføre fornyet interesse og behov for at undersøge disse med inddragelse af nye perspektiver. Som en understregning heraf har artiklen blandt andet forsøgt at påvise at efterspørgslen efter den autentiske præst, som kendetegner flere empirisk homiletiske

⁵ Se interview med Hartmut Rosa i Kristeligt Dagblad 15.12.18:
<https://www.kristeligt-dagblad.dk/kultur/vi-har-glemt-lytte-og-lade-os-overvaelde>

undersøgelser, kan genfortolkes som en længsel efter resonans – i form af genklang fra og interaktion med stemmer, musik, tekster, kunst og naturoplevelser som overskrider den umiddelbare verden foran teksten og dermed kalder på nye studier.

Litteratur:

- Aggedal, J.-O. (2003) *Griftetalet mellan trostolkning och livstyndning: en pastoralteologisk studie*. 2003 Bibliotheca Theologiae Practicae 71
- Angel, S. (2014). *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534-1604). A Study of a South-German Lutheran Preacher in the Age of Confessionalization*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Angel, S. (2016) "Why did Jesus Calm the Storm? Miracles as a Homiletic Resources – A Study of Sermons on Matthew 8:23-27 by Augustin, Luther and Bonhoeffer" In: *Preaching Promise within the Paradoxes of Life* J. Cilliers & L.Hansen, Stellenbosch: African SUNMedia, 269-272.
- Angel, S. & Johnsen, E.T. (2019) "Preaching and political debate on refugees. A 'tyranny of goodness?'" *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* (73), 60-88.
- Angel, S. (2017). "Talerens troverdighed i præken for konfirmanter" I: Elisabeth Tveito Johnsen (red.), *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*. Oslo: IKO, 75 – 118.
- Austrnaberg, H., & Mæland, B. (Eds.). (2009). *Grensesprengende. Om forkynnelse for ungdom 15-18 år inneholder en undersøkelse basert på kirkeaktive ungdommers oppfatninger av grensprengende forkynnelse*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Austrnaberg, H. (2012). *Improving Preaching by Listening to Listeners. Sunday Service Preaching in the Malagasy Lutheran Church* Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Barth, K. (2013). *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933, Gesamtausgabe: Band III*, udg. Michael Beintker, Michael Hüthenhoff & Peter Zocher. Zürich: Theologischer Verlag
- Bidstrup, U.M. (2012) *I anledning af... Kasualierne mellem levet liv og forkyndelse*. København: Aros
- Björkstam, G. (1995) *Homiletisk forskning i Norden* Skrifter i praktisk teologi vid Åbo Akademi, Vol. 40, Åbo: Åbo Akademi förlag.
- Borgehammar, S. (2018) "St. Augustine, Preacher of Paradox and Promise in Early Fifth-Century North Africa" in: *Preaching Promise within the Paradoxes of Life* J. Cilliers & L.Hansen, Stellenbosch: African SUNMedia, 273-281.
- Borgehammar, S., S. Angel, E. Claeson, K. Hallqvist, F. Mannerfelt (2018) *Predikan: i tid och otid* Årsbok För Svenskt Gudstjänstliv (93).
- Buch-Hansen, G. (2015) "Det eksegetiske kalejdoskop. Tre perspektiver på de bibelske læsninger i gudstjeneste og prædiken" i: *Bibelen i gudstjenesten*. Buch-Hansen, G. & Poulsen, F. (Red). København: Det Teologiske Fakultet, 2015, 13-42.
- Buch-Hansen, G., K. D. Felner, M. R. Lorensen (2015) "Ethnographic Ecclesiology and the Challenges of Scholarly Situatedness" in: De Gruyter *Open Theology*, 1.
- Buch-Hansen, Gitte, M. R. Lorensen (2018) "Skal 'Fadervor' ændres? Paven, migranterne og den nytestamentlige apokalyptik" i *Ny Mission 35 – En bibel, mange stemmer: Tverkulturel bibeludlægning*.
- Buttrick, D. (1991) "Foreword", i: Karl Barth, *Homiletics*. Louisville: Westminster.
- Brilioth, Y. (1945) *Predikans Historia: Olaus Petri-Forelæsningar Hallna vid Uppsala Universitet* Lund: C.W.K. Gleerups Forlag.
- Christensen, P. Nordin (2014) "En samtidig homiletik – en refleksion over egen prædikenpraksis" i: Gaarden, M. & K. H. Johansen (red.) *Homiletik i: Kritisik Forum for Praktisk Teologi* 34(137), 5-21.
- Craddock, F. 2002 [1979] *Overhearing the Gospel* St. Louis: Chalice Press.
- Engemann, W. (2002) *Einführung in die Homiletik* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Engemann, W. (2019) *Homiletics: Principles and Reasoning* Berlin: De Gruyter
- Fahlgren, S. (2006) *Predikanskap och församling – sex fallstudier av en eklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*, doktorafhandling, ÖTH rapport, supplementserie 3 Uppsala: Uppsala Universitet.
- Gaarden, M. (2015). *Predikenen som det tredje rum*. Frederiksberg: Anis.
- Gaarden, M. & Lorensen, M. (2013) "Listeners as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives" in: *Homiletic* 38/1, s. 28-45.
- Gaarden, M. & K. H. Johansen (red.) (2014) *Homiletik. Kritisik forum for praktisk Teologi* 2014, 34(137)
- Hancock, A. D. (2012) *Preaching 'As If Nothing Had Happened': Karl Barth's Emergency Homiletic 1932-33*. Doktorafhandling, Princeton University Ann Arbor: Proquest.
- Hancock, A. D. (2013) *Karl Barth's Emergency Homiletic 1932-1933: A Summons to Prophetic Witness at the Dawn of the Third Reich*. Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: William B. Eerdmans.
- Ideström, J. & T.S. Kaufman, eds. (2018) *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Wipf and Stock.
- Jakobsen, R. N. & Øierud, G. L. (2009). *Prekenbrevelse. Forstå – formidle – forbedre – forkynne*. Oslo: Høyskoleforlaget.
- Johansen, K. H. (2009). *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af hjemmen mellem magi og symbol* Ph.d.afhandling, Aarhus: Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.
- Johansen, K.H. & Agersnap, A. (2017). "Forpligtelsen til at tale – om prædikener som kristendoms- og samfundsfortolkning i dag" 1:2 + 2:2 I: *Præsteforeningens blad* 107(46) s. 1185-1188 + s. 1210-1214.
- Johnsen, E. T. (2017) *Gudstjenester Med Konfirmanter: En Praktisk-Teologisk Dybdestudie Med Teoretisk Bredde* vol. 12, Prismet Bok. Oslo: IKO
- Karle, I. (2018) "Political Preaching with a view to life's contradictions" I: *Preaching Promise within the Paradoxes of life*. red. J. & L. Hansen. Stellenbosch: African Sun Media, 227-234.
- Karlsson, J. (2000) *Predikans Samtal: en studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet* Skellefteå Sweden: Artos.
- Kaufman, T. S., Rystad, L. S. & Fagermoen, T. (2018). "Flyktingene i forkynnelsen: homiletiske dilemmaer i et stykke prekenpraksis" i: *Tidskrift for praktisk teologi*, 35(1), 16 – 27.
- Kaufman, T. S. & Mosdøl, H.O. (2018) "More than Words: A Multimodal and Socio-material Approach to Understanding the Preaching Event" i: *Preaching Promises within the Paradoxes of Life*. Stellenbosch: African Sun Media, 123-132.
- Long, T. G. (1993) "And How Shall They Hear? The Listener in Contemporary Preaching," i: Gail R. O'Day & Thomas G. Long (red.), *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon Press, 167-188.
- Lorensen, M.R. & K. H. Johansen (2020) "Homiletics in the Nordic Countries" i: J. Hermelink, K. H. Johansen & U. Schmidt (red.) *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 55/2, 88-93.
- Lorensen, M. R. (2019a) "At drive teologi 'som om intet var hændt' - Barths homiletik læst som kontekstuel teologi" i *Eftertænkning og genopførelser: Festskrift til Bent Flemming Nielsen*. red. / M. R. Lorensen; C. S. Pøder; N. H. Enggaard. København: Eksistensen Akademisk, 2019, 209-230

Nyere nordisk homiletik: Empirisk vending, fremmedhed og resonans

- Lorensen, M. R. (2019b) "Prædikenen mellem autenticitet og resonans" I: *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 156, 45-53.
- Lorensen, M. R. (2019c) 'Homiletik i den praktiske teologi' I: L. Christoffersen, N. H. Gregersen, & K. M. S. Leth-Nissen (red.), *Den praktiske teologi i Danmark 1973-2018: Festskrift til Hans Ravn Iversen*, København: Anis, 111-119.
- Lorensen, M.R. (2018a) "Paradoxical Hope in the Promise of Preaching: - among Refugees in the Church of Denmark". I: *Preaching Promise within the Paradoxes of Life*, red. Johan Cilliers; Len Hansen. Stellenbosch: African Sun Media, s. 61-71
- Lorensen, M.R. (2018b) "Prædiken og ordkult – mellem teologi og empiri". I: *Tradition og fornyelse. Teologiske perspektiver på gudstjeneste og liturgi*, Nete Helene Enggaard & Rasmus Nøjgaard (red.) København: Eksistensen, 237-248.
- Lorensen, M.R. (2016) "Preaching as Repetition – in Times of Transition". I: *International Journal of Homiletics*, 1, 1, 34-51.
- Lorensen, M. R. (2014a) *Dialogical Preaching: Bakhtin, Otherness and Homiletics* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Gaarden, M. & Lorensen, M. R. (2013)
- Lorensen, M. R. (2014b) "Fremmedhedens homiletik: - og prædikens forenede forskellighed" I: *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 137, s. 72-88.
- Lorensen, M.R., T.S. Kaufman, C. Sundberg, S. Angel, P.N. Christensen, T. Fagermoen, E. T. Johnson, P. Myrelid, L. S. Rystad (2017). "Preaching in times of the European 'Refugee Crisis'. Scandinavian perspectives." In: *International Journal of Homiletics*, 1/ 2, 2017, 74–100.
- Lorensen, M.R. & Johansen, K. H. (2020) "Homiletics in the Nordic Countries" in: J. Hermelink, K. H. Johansen & U. Schmidt (red.) *Praktische Theologie* 55/2, 88-93.
- Lönnebo, M. (1984) *Homiletik. En introduktion i kyrkans förkunnelse*. Stockholm: Verbum.
- Lundström, S. (2014) "Till grubbålet som suger och skrämmer" *En studie i Nils Bolanders predikan under åren 1940–1950* Åbo: Åbo Akademis förlag.
- McClure, J.S. (2001) *Other-wise Preaching: A Postmodern Ethic for Homiletics*. St. Louis: Chalice Press.
- McClure, J.S. (1995) *The Roundtable Pulpit: Where Leadership and Preaching Meet*. Nashville: Abingdon Press.
- Meyer, P. & K. Oxen (red.) (2015) *Predigen lehren: Methoden für die homiletische Aus- und Weiterbildung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Morland, E. (2014) *Forkunnelsen i en kamptuasjon. En analyse av Henrik Aubert Seips prekenere 1940-45, Dr. Philos Afhandling*, Universitetet i Bergen i 2014.
- Morland, E. (2016) *Motstand og forkynnelse*. På prekestolen under andre verdenskrig, Kristiansand: Portal Akademisk Forlag 2016.
- Müller, H. M. (2010) [1996] *Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin: De Gruyter
- Nielsen, B.F. (2004). *Genopførelse. Ritual, kommunikation og kirke*. København: Forlaget Anis
- Nordhaug, H. (2000) *Så Mitt Hus Kan Bli Fullt: En Bok Om Prekenen* Oslo: Luther.
- Rosa, Hartmut (2018) *Unverfügbarkeit*, Wien: Residenz Verlag.
- Rosa, Hartmut (2016) *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Rystad, L. S. (2019). "I Wish We Could Fast Forward It: Negotiating the Practice of Preaching" in: *Homiletic*, 44(2), s. 18 - 42.
- Pleizier, T. & T. S. Kaufman (2019) "Reforming preaching" in: A.Vähäkangas, S. Angel, K. H. Johansen (red.) *Reforming practical theology The politics of body and space* International Academy of Practical Theology. Conference Series 1.
- Sundberg, C. (2018) "Därskapens hermeneutik. Om störande mångtydighet som rum för evangelium" i: Borgehammar, S., S. Angel, E. Claeson, K. Hallqvist, F. Mannerfelt (red.) *Predikan: i tid och otid* Årsbok För Svenskt Gudstjänstliv (93).
- Sundberg, C. (2008). *Här är rymlig plats: Predikoteologier i en komplex verklighet*. Karlstad University Studies.
- Sundberg, C. & P. Myrelid "Att predika om 'flyktningkrisen': En studie av några predikningar i Svenska kyrkan" <https://www.svenskakyrkan.se/framtidenborhossl/predikningar-om-flyktningkrisen-i-europa>
- Sundkvist, B. (2018) "At predika från Gamla testamentet i luthersk tradition" I: *Ordet är dig mycket nära. Tolkningar av Gamla testamentet* James Starr, Birger Olsson (eds).
- Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Sundkvist, B. (2001) *Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*. Disputats, Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Sundkvist, B. (2003) *Evangelium och existens: predikan som helande dialog* Skellefteå: Artos.
- Sundkvist, B. (2003) *En predikan – nio berättelser: en studie i predikoreception*. Åbo: Åbo Akademi.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Thøisen, S. (2005) *Dialog undervejs: mundtlighed, retorik og imagination i nyere amerikansk*, Ph.d.afhandling, Aarhus Universitet.

Flerstemmig gudstjeneste Postkoloniale perspektiver på liturgi

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 54-66]



Av Carl Petter Opsahl
førsteamanuensis i liturgikk ved MF vitenskapelig høyskole
carl.petter.opsahl@mf.no

Abstract

While post-colonial theory for years has been well established in many academic disciplines, including theology and biblical studies, it has only recently begun to make its influence on liturgical practice and reflection.

This article surveys areas explored in postcolonial liturgical thinking, such as activist approaches to liturgy, critique of linear constructions of tradition, and a dominantly text-focused approach to liturgy, as well as attempting to develop a “postcolonial ear” for listening to the many voices and sounds from the margins of the liturgical canon. In conclusion, the author suggests possibilities of postcolonial perspectives in a Norwegian context.

Stikkord: postkolonial teori, postkolonial liturgikk, liturgireform, aktivistisk liturgikk, Claudio Carvalhaes, Hyeran Kim-Cragg, Gayatra Spivak, Homi K. Bhabha, orientalisme, Edward W. Said, Franz Fanon, Musa W. Dube

Denne artikkelen skal handle om postkoloniale tilnæringer til gudstjenesten. I termen «post-kolonial» ligger minner om til dels brutale historier med kolonialisering, undertrykkelse og slaveri. Postkoloniale perspektiver på liturgi handler om å avkolonisere hegemoniske liturgiske kunnskapsregimer og tradisjonskonstruksjoner, overskride binære forestillinger om for eksempel «oss» og «dem», liturgisk sentrum og periferi, «skrift» og «erfaring». Postkolonial liturgikk gir prioritet til erfaringer, fortellinger og kamper fra tidligere koloniserte områder og deres diasporaer. I en norsk kontekst er det derfor lett å tenke seg at det handler om noen andre enn «oss», om mennesker som lever i eller har diasporisk tilknytning til områder som har vært kolonier, og derved i vår periferi. Men det angår i høyeste grad «oss». «Oss» i den grad vi representerer en hegemonisk liturgisk tradisjon. Hvilke overhørte stemmer, usynliggjorte erfaringer, hvilken kunnskap og hvilke maktstrukturer konstituerer dette «oss»? Men det angår

også et polyfont, kontrapunktisk «oss», blant «oss» er også flyktninger, migranter, minoriteter med stemmer og motstemmer. Forhåpentligvis kan postkoloniale perspektiver bidra til en mer flerstemmig gudstjenestefeiring og -forståelse.

Postkolonial teori er godt etablert innen en lang rekke akademiske felt, inkludert teologi. Men det er først i løpet av de siste 10 årene slike perspektiver har begynt å gjøre seg gjeldende i liturgikkfaget. I det følgende vil jeg gi en kort introduksjon til postkolonial tenkning generelt, før jeg går inn på noen hovedtemaer i postkolonial liturgikk. Avslutningsvis vil jeg reflektere over hva postkoloniale perspektiver kan bidra med i en norsk liturgisk kontekst, blant annet med et kritisk blikk på gudstjenestereformen.

Den andre og det tredje – linjer i postkolonial tenkning

Å gi en enkel definisjon av postkolonial tenkning er et selvmotsigende prosjekt ettersom postkoloniale teoretikere gjerne motsetter seg essensialisme og tilslørende forenklinger. Betegnelsen «postkolonial» indikerer et historisk forløp, noe som skjer etter at tidligere koloniserte stater har blitt selvstendige. Postkoloniale tenkere er også opptatt av kamp mot kolonimakt og kolonisering i tiden før selvstendighet. Og, vil de hevde, koloniseringen er ikke over. Kolonitiden satte dype spor, som fortsatt preger tidligere koloniserte folk så vel som tidligere kolonimakter. Det er fortsatt behov for å avkolonisere tekster, tradisjoner og praksiser. Dessuten antar kolonisering stadig nye former, for eksempel i regi av multinasjonale, globale selskaper og stormakters fortsatte militære og økonomiske engasjement utenfor sine landegrenser.

Franz Fanon

Postkolonial tenkning begynte å gjøre seg gjeldende på 1980-tallet, inspirert av blant andre tenkere som Franz Fanon og Edward Said. Franz Fanon var opprinnelig fra Martinique og mottok tidlig impulser fra sin landsfelle Aimé Césaire, poet, politiker og frontskikkelse i *negritudé*-bevegelsen. Med bøker som *Svart hud. Hvit maske (Peau Noir, Masques blancs, 1952)* og *Jordens fordømte* (på norsk 1967, opprinnelig tittel *Les Damnés de la Terre, 1961*) beskrev Fanon den psykologisk ødeleggende virkning kolonialisering og rasisme har på koloniserte så vel som kolonimaktens utøvere. I samtidens tenkning og maktutfoldelse så han en todeling av menneskeheten, hvit eller svart, koloniherre eller kolonisert, sivilisert eller annen eller tredje rangs menneske uten kultur og historie. Under kolonimaktens undertrykking opplever den koloniserte seg som avhumanisert. Som Tore Linné Eriksen skriver, er Fanon viktig også fordi han «er så velegnet til å belyse hvordan tenkning utvikler seg i samspill – eller konfrontasjon med konkrete livserfaringer «... elfenbeinstårnet var aldri hans foretrukne habitat» (Eriksen, 2017, s. 11).

Edward Said

I boka *Orientalism* fra 1978 undersøker den palestinsk-amerikanske kulturkritikeren Edward W. Said hvordan vestlige tenkere har skapt et bilde av orientalsk kultur som «Den Andre». Som kontrasterende bilde har denne konstruksjonen derved bidratt til

Flerstemmig gudstjeneste

Vestens egen selvforståelse (Said, 1995, s. 1-2), der forskjellen mellom vestlig og østlig kultur tegnes gjennom binære begreper som avansert/primitiv, vitenskapelig/overtroisk, rasjonell/emosjonell, materialistisk/spiritualistisk osv. Viktig for postkolonial teori er også Saids «kontrapunktiske» lesning av tekster, utviklet i *Culture and Imperialism*. Det innebærer å avsløre usagte imperialistiske forutsetninger i en tekst, samtidig som eventuell motstand blir fremhevet:

We must therefore read the great canonical texts with an effort to draw out, extend, give emphasis and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented in such works. The contrapuntal reading must take account of both processes – that of imperialism and that of resistance to it, which can be done by extending our reading of the texts to include what was once forcibly excluded (Said, 1994, s 78)

Gayatri Spivak

Indiske Gayatri Chakravorti Spivak gir postkolonial teori et feministisk perspektiv, gjerne med en kritisk distanse til vestlig feminisme. Hennes essay «Can The Subaltern Speak?» fra 1985 er en av kjernetekstene i postkolonial teori (Spivak, 2009, norsk oversettelse). «Subaltern» er et begrep fra det militære som Spivak låner av Anton Gramsci. Det kan oversettes med «underordnet» (se Helland, 2009). Hun problematiserer hvordan «den tredje verdens subjekt representeres innenfor den vestlige diskursen» (Spivak, 2009, s. 40). Hun skriver:

Kan den underordnede tale? Hva må eliten gjøre for å være på vakt mot den fortsatte konstruksjonen av de underordnede? Spørsmålet om «kvinnen» synes mest problematisk i denne sammenhengen. Hvis du er fattig, svart og kvinne, er du åpenbart underordnet på tre måter. Men om denne formuleringen overføres fra den første verdens kontekst til den postkoloniale (som ikke er identisk med den tredje verden) konteksten, mister beskrivelsen «svart» eller «farget» overbevisningskraft (ibid., s. 79).

Spivak er kritisk til en essensialistisk forståelse av for eksempel «fattig, svart kvinne» og til hvordan vestlige tenkere representerer denne konstruksjonen. «Den underordnede kan ikke tale» avslutter hun. «Det ligger ingen dyd i de globale huskelistene hvor «kvinne» figurerer som front punkt.» Men, som hun skriver, «representasjon har ikke svunnet hen. Den kvinnelige intellektuelle som intellektuell har en veldefinert oppgave som hun ikke må avfeie» (ibid., s. 103).

Homi K. Bhabha

Homi K. Bhabha, også han fra India, har utviklet nøkkelbegrep som «hybriditet» og «mimicry». I *The Location of Culture* fra 1994 beskriver han det komplekse kulturelle samspillet mellom kolonimakt og koloniserte folk, hvordan koloniserte folk tilegner seg kolonimaktens kultur. Og omvendt, hvordan kolonimakten utfra sitt privilegerte perspektiv oppfatter og kategoriserer de kolonisertes kultur. I følge Bhabha kan hybriditet forstås som et «tredje rom» («third space»). «Dersom oversettelse av kultur, både som representasjon og reproduksjon avviser essensialismen i en på forhånd gitt

original eller opprinnelig kultur» skriver han, «vil vi se at alle former for kultur er kontinuerlig i en prosess av hybridisering.» Han fortsetter: «For meg er ikke det viktige med hybriditet å være i stand til å oppspore to originale momenter hvorfra et tredje blir til. Snarere er hybriditet for meg det 'tredje rom' som muliggjør at andre posisjoner kan oppstå (Bhabha og Rutherford, 1990, s. 211, min oversettelse). Begrepet «mimicry» i Bhabhas bruk er vanskelig å oversette, men kan kanskje forstås som en subversiv etterligning eller herming. Mens Fanon hevdet at det bare var to alternativer, «turn white or disappear», viser Bhabha til mimicry som en tredje vei: «mimicry marks those moments of civil disobedience within the discipline of civility: signs of spectacular resistance» (Bhabha, 2007, s 172).

Postkolonial teologi

I teologi er det særlig innenfor bibelstudier postkolonial tekning har gjort seg gjeldende. R. S. Sugirtharajah, opprinnelig fra Sri Lanka, sammenfatter postkolonial bibellesning i tre hovedpunkter. Den søker å:

1. plassere kolonialismen i sentrum av bibelske tekster og fortolkningen av dem, undersøke imperialistiske trekk, maktrelasjoner, og hvordan de beskriver underordnede, kvinner, marginaliserte, landerobring og undertrykkelse av minoritetskulturer.
2. kritisk undersøke bibelfortolkninger og avsløre ideologiske føringer som ligger skjult bak påstander om objektivitet
3. lese bibelske skrifter på nytt i lys av postkoloniale problemstillinger som hybriditet, multikulturalisme, pluralisme, nasjonalisme, flyktninger og diaspora (Sugirtharajah, 2005, s. 537-538).

«Given the role of the Bible in facilitating imperialism, how should we read the Bible as postcolonial subjects?» spør botswanske Musa W. Dube (Dube, 2000, s 4). Hun kombinerer postkoloniale og feministiske perspektiver i bibellesningen. Med henvisning til Bhabha skriver hun at

postmodernity, postcoloniality and *postfeminism* are 'terms that insistently gesture to the beyond ... They transform the present.' That is, postcolonial is not about dwelling on the crimes of the past and their continuation, but about seeking transformation for liberation (ibid., s. 15).

Bibelske tekster og fortolkningen av dem må avkoloniseres og avpatriarkaliseres før man kan finne deres eventuelle frigjørende potensiale, hevder Dube. Dette gjør hun dels ved å vise hvordan bibelske tekster legitimerer kolonisering, og derved forsterker avhengighet. Dels utfordrer hun enkelte vestlige feministiske bibelforskere som hverken ser kolonialismen eller avkoloniserer sin egen maktposisjon ved for eksempel anerkjenne sine privilegier i forhold til kjønn, klasse og rase.

Postkolonial liturgikk

De første som gir bidrag til postkolonial liturgikk er Michael N. Jagessar og Stephen Burns med artikkelen «Liturgical Studies and Christian Worship: The Post Colonial Challenge» (Jagessar & Burns, 2007), senere fulgt opp med boka *Worship. Postcolonial*

Perspectives (Jagessar & Burns, 2014). Blant andre postkoloniale liturgikere er brasiliansk-amerikanske Cláudio Carvalhaes og canadisk-koreanske Hyeran Kim-Cragg. Fortsatt er litteraturen sparsom og spredt. I det følgende vil jeg se på fire hovedanliggender. Det gjelder 1) avkolonialisering av liturgisk tradisjonskonstruksjon 2) utfordring av det jeg kaller liturgisk modus 3) postkolonial lytting og 4) aktivistisk liturgikk med engasjement i forhold til sosiale, økonomiske og økologiske utfordringer.

Avkolonisering av liturgisk tradisjonskonstruksjon

Postkolonial tenkning utfordrer vestlig kunnskapskonstruksjon av *Den andre*. Som Said viser, er konstruksjoner av *Den andre* også konstruksjoner av et selv, og vice versa. Dette ser vi ikke minst i konstruksjonen av liturgisk tradisjon. Liturgiens utvikling tegnes gjerne som en linje fra de første kristnes gudstjenestefeiring til våre dager. Man tenker seg gjerne at gudstjenesten fikk sin grunnleggende form før det 4. århundre, og at denne formen har vært et normgivende mønster i all senere liturgiutvikling. Riktignok har denne linjen noen markante vendinger og et utall forgreninger. Dom Gregory Dix, med sitt monumentale verk *The Shape of the Liturgy* fikk stor betydning for denne tenkningen. Han mente å finne et syvdelt mønster i den tidlige kirkens nattverdsfeiring som kan spores tilbake til Jesus og det siste måltid. (Dix, [1945] 2005, s. 48). Denne formen sporer han så gjennom utviklingen av romermessen frem til i dag.

Kritikk av lineære tradisjonskonstruksjoner

Lineære tradisjonskonstruksjoner gjør seg også gjeldende i beskrivelsen av nyere liturghistorie, med fokus på «den liturgiske bevegelse». Det tegnes en linje fra Benediktinerklosteret i Solesmes og arbeidet med restaurering av liturgi på 1830-tallet, via tenkere som Dom Lambert Beaudin og Dom Odo Casel og til et slags høydepunkt ved det andre vatikankonsil i 1962-5. Eksempel på en slik fremstilling finner vi for eksempel i den omfangsrrike boka *Christian Liturgy* av Frank C. Senn (Senn, 1997). I underkapitlet «Contemporary Liturgical Challenges» har han riktignok korte avsnitt om feministisk kritikk av gudstjenesten og om afrikansk-amerikansk gudstjenesteliv (ibid. s. 681-682, 684-687). Men disse «utfordringene» fremstår som perifere og plukkes til dels også fra hverandre. Om den feministiske kritikken skriver han for eksempel: «feminist theory and praxis has not appealed to all women in the church. As it becomes more extreme, there are bound to be reactions.» Han anerkjenner likevel at feministisk kritikk har «produced some positive contributions to liturgical renewal», særlig ved å fremheve kvinner i Bibelen og kristen tradisjon som «models of faith» (ibid., s. 687). Med en gyllen liturgisk målestokk, nedarvet fra de første kristne og Jesus selv, kan man fremstille enkelte perioder og fenomener i liturghistorisk overlevering som avvik, endog som «forfall» (se for eksempel ibid., s. 211-239).

En postkolonial tilnærming til liturgisk tradisjon og historie kan være å lete etter og ta tilbake underordnedes historier, kritisk analysere binære forestillinger om «folkelig/kirkelig», «forfall/fornyelse» og «sentrum/perifer», og ikke minst utfordre den epistemologiske makten i lineære tradisjonskonstruksjoner og hvordan den brukes til fortrenning/undertrykking av andre tradisjonslag. Så langt har jeg ikke funnet

lengre postkoloniale liturghistoriske fremstillinger. Men Cláudio Carvalhaes viser til nyere forskning på tidlig liturghistorie, deriblant Paul F. Bradshaw som er kritisk til en lineær fremstilling som vi finner hos for eksempel Dix (Carvalhaes, 2015, s. 6). Carvalhaes skriver:

While empires and colonialization processes tried to fix rituals as way of controlling senses, understandings, and bodies, colonialized people have always intervened in these processes, creating, rebelling, challenging, undoing and redoing, from the margins and assumed places of powerlessness, forms of reaffirmation of life and resistance with old and new theological understandings of God. (Carvalhaes, 2015, s. 4)

Dette er hva vi med Bhabha kan beskrive som prosesser av hybriditet og «mimicry». Men hvordan disse prosessene har artet seg i ulike koloniale kontekster trenger videre utforskning.

Liturgisk modus

Liturgisk praksis og forskning har tradisjonelt handlet mye om *tekst*. Til grunn for kirkers gudstjenestefeiring ligger gjerne autoriserte liturgiske tekster og instruksjoner. Liturgisk forskning har i stor grad handlet om hvordan slike tekster har vært brukt og forstått gjennom tidene. I artikkelen «Postcolonial Practices on Eucharist» problematiserer HyeRan Kim-Cragg et ensidig fokus på skrevne liturgier og autoriserte fremføringer av disse. Med nattverden som eksempel hevder hun at tradisjonell liturgikk prioriterer tekstlig kunnskap på bekostning av performativ kunnskap, som igjen gir autoritet til prestskapet fremfor legfolk. I postkolonial teori, fortsetter hun, er kolonialismens kunnskapskonstruksjon kjennetegnet av «the compartmentalization and detachment from daily events, especially in the lives of the ordinary and subaltern» (Kim-Cragg, 2016, s. 78).

«Arkiv» vs «repertoar»

Kim-Cragg refererer til Diane Taylors performance-studier, som viser hvordan skrift og tekstlig kunnskap ble brukt undertrykkende i kolonialiseringprosesser, der kolonimaktene brente de kolonisertes gamle tekster. Samtidig ble tilgang til skrift begrenset til en liten gruppe «conquered males who they felt would promote their evangelical efforts ... Those who controlled writing ... gained an inordinate amount of power» (Taylor i *ibid.*). Slik, hevder Kim-Cragg, ble urfolks kunnskap ikke bare ødelagt, men også forvrent. Kunnskap som etter sigende var «tapt», ble «funnet», «oppdaget» av de som siden skrev om urfolk og deres kultur (*ibid.*, s. 79). Men, fortsetter hun, ikke *all* kunnskap var tapt. Fragmenter av urfolks religiøse og kulturelle kunnskaper om ritualer overlevde og ble tradert videre, ikke minst fordi dette var *performativ* kunnskap (*ibid.*). Diane Taylor skiller mellom skriftlig kunnskap, som hun kaller «arkivet» og performativ kunnskap som hun kaller «repertoar». Arkivet er et sted der skriftlig kunnskap blir bevart, arkivet er fiksert. Repertoar, derimot, forutsetter menneskers tilstedeværelse og aktive tilegnelse. Et repertoar er foranderlig. Det griper øyeblikket uten å være universaliserende, uten å favorisere fortidens nedtegnelser (Taylor i *ibid.*).

Flerstemmig gudstjeneste

I følge Kim-Cragg er nattverden en hybrid praksis som kombinerer tekstlig «arkiv»-kunnskap og performativ «repertoar»-kunnskap. Dette doble, «både-og» aspektet ved nattverden åpner for spenning og motstand mellom tekst og handling. Som hun skriver, «there is resistance inherent in the nature of performance as it refuses to be contained in an archive or captured in a museum» (ibid., s. 81).

Lysten ved gudstjenesten

Tilsvarende er Cláudio Carvalhaes opptatt av selve liturgiens epistemologi. Med den brasilianske liturgikeren Jaci C. Maraschin hevder han at den gjerne favoriserer Apollon fremfor Dionysos. Ifølge Maraschin preges liturgisk teologi av en apollinsk struktur, organisert rundt orden, harmoni og fornuft. Han oppfordrer liturger til å stole på Den hellige ånd og vende seg mer mot Dionysos – vinens, ekstasens gledens og lystens gud: enabling us to perceive the lightness and the beauty of God that heavy, ordered thinking would never allow us to think, much less to experience. Maraschin was proposing a shift to the body without losing reason, opening liturgies to engage and love God through the desires, limits, joys, pains, and pleasures of the body in a more deeply incarnated way» (i Carvalhaes: 2015, s. 7).

Lyst står ikke nødvendigvis i et motsetningsforhold til tekst, som Roland Barthes er inne på i boka *Lysten ved teksten* (Barthes, 1990). En tekst kan invitere til lyst, begjære leseren. Men den kan også la leseren forbli uberørt:

Jeg blir forelagt en tekst. Teksten kjeder meg. Man kunne si at den plaprer. Tekstens plapring er ikke noe annet enn det språkskum som danner seg ut fra en blott og bar trang til å skrive ... Skriveren benytter seg av et spedbarnsspråk når han skriver teksten sin: det er bydende, automatisk, ukjærlig ... De henvender dem til meg for at jeg skal lese Dem, men jeg er ikke noe annet for dem enn den De henvender Dem til: jeg er ikke stedfortreder for noen i Deres øyne, jeg har ikke noe ansikt ... jeg er hverken kropp eller objekt for Dem ... men bare et område, et kar som kan utvides. (Barthes, 1990, s. 10-11).

En «lyst-tekst», derimot, kan skape sammenheng mellom tekst og kropp, «arkiv» og «repertoar» om man vil. Som Barthes skriver: «Lysten ved teksten, det er det øyeblikk da min kropp følger sine egne idéer – for min kropp har ikke de samme idéer som meg» (ibid., s. 21). Det kan være vanskelig å skille presist mellom lyst og vellyst (Plaisir/Jouissance): «distinksjonen vil ikke kunne gi opphav til sikre klassifikasjoner» (ibid.) I tekst kan det likevel være en forskjell:

En lyst-tekst: en tekst som gjør en glad, tilfreds, euforisk: en tekst som springer ut av kulturen, som ikke bryter med den, som er knyttet til en komfortabel måte å lese på. En vellyst-tekst: en tekst som setter en i en tilstand av selvfortapelse, som fremkaller ubehag (kanskje til og med en slags lede), som rokker ved leserens historiske, kulturelle, psykologiske grunnvoll, ved stabiliteten i hans lyster, verdier og erindringer, skaper krise i hans forhold til språket (ibid., s. 18).

Hva slags konsekvenser har dette for liturgisk språk, liturgiske tekster og praksis? Er eller bør liturgiske tekster være plapre-tekster, lyst- eller vellyst-tekster?

Postkolonial lytting

Kirken, som del av koloniseringsprosessen, brakte med seg kulturuttrykk formet i Vesten. Enkelt sagt kan man hevde at de koloniserte ble påtvunget Vestens uttrykk og tilpasset seg dem så langt det lot seg gjøre. Men, som Homi Bhabha viser, er relasjonen mellom kolonimakt og koloniserte sjeldent så enkelt. Snarere er det snakk om en hybridisering og mimicry, en transformasjon av hovedsakelig tekstlig basert «arkiv»-kunnskap til performativ «repertoar»-kunnskap. Dette er en tvetydig prosess. Som Carvalhaes er inne på har koloniserte hatt et bredt spekter av subversive strategier i omdannelsen av kolonimaktens kultur. Samtidig ser vi at kolonimakten etterhvert «oppdager» de kolonisertes kultur (etter å ha brutt den ned) og approprierer bruddstykker av den. Spesielt er liturgisk *musikk* interessant i et postkolonialt perspektiv. I klassiske kirkemusikalske diskurser ser vi for eksempel hvordan vestlig, såkalt kunstmusikalsk tradisjon er normgivende. Selv om denne også må utøves, er den i hovedsak skriftbasert og traderes gjennom autorisert, normativ notasjon. Etterhvert som sanger og liturgisk musikk fra ulike «folkelige tradisjoner» har blitt del av gudstjenestefeiringen, har muntlige tradisjoner med sine muligheter for variasjon og improvisasjon, blitt skriftliggjort, fiksert. Og ikke sjelden tilpasset en vestlig estetisk norm.

Det andre Vatikankonsil og dokumentet *De Sacra Liturgia* (norsk utg. *Gudstjenestens fornyelse*, 1966). fikk stor betydning for at musikk fra andre tradisjoner enn den vestlige kunstmusikken har blitt en del av liturgi og salmesang, også utenfor den katolske kirke. Innenfor liturgisk teologi brukes gjerne begrepet *inkulturasjon* for å analysere forholdet mellom «det kristne budskap» og ulike kulturer. I følge Anscar J Chupungco er liturgisk inkulturasjon en prosess der «pertinent elements of a local culture are integrated into the worship of the local church». Det betyr blant annet at den lokale kulturen preger måten bønner og rituelle handlinger formes og utøves. Også lokale riter, symboler og festivaler kan bli del av gudstjenesten i den lokale kirken (Chupungco, 1997, s. 77). Postkoloniale liturgikere anerkjenner inkulturasjon som viktig i deres prosjekter. I boka *Story and Song* benytter Hyeran Kim-Cragg inkulturasjon som en metodisk tilnærming i forhold til liturgisk musikk. Hun skriver «as long as inculturation attempts to respect the local colonized cultures and to challenge the Western colonizers' assumption of superiority, it will find kindred insights in the postcolonial approach (Kim-Cragg, 2012, s. 85). Også Michael N. Jagessar og Stephen Burns vil være i dialog med inkulturasjon som analytisk tilnærming. Men en postkolonial tilnærming må inkludere mer enn det. For, som de skriver, en postkolonial liturgikk vil også være «critical of and question the very notion of inculturation, how it is employed, and whether it is another form of hegemonic control, empire building and colonization» (Jagessar & Burns 2007, s. 40). Kan ikke inkulturasjon også bli en form for kulturell *appropriasjon*, et middel i koloniseringsprosessen? Og, spør de, i hvilken grad kan inkulturasjon også handle om å forstyrre og forrykke kolonimaktens kultur? (ibid., s. 42-3). Jagessar og Burns skriver i liten grad om selve musikken, men er opptatt av hvordan for eksempel enkelte salmetekster av Isaac Watts og Charles Wesley er preget av imperialistisk retorikk og bildebruk. Kim-Cragg er opptatt av asiatiske salmer og deres muntlige kontekst. I en muntlig tradisjon er improvisasjon fremtredende, med mulighet til å tilpasse sangen

etter sammenhengen den synges i. «The practice of oral tradition in Asia makes it possible to contextualize a social experience in sound as well as to promote diversity in the performance of rites and ritual» Å skriftliggjøre salmer fra en muntlig asiatisk sangtradisjon byr på flere utfordringer. For eksempel finnes ikke her en standardisert notasjon som i vestlig tradisjon. Derfor er det viktig at vestlig klassisk musikk blir en norm (Kim-Cragg, 2012, s. 93).

Flere tema innenfor liturgisk musikk og hymnologi i postkoloniale perspektiv trenger å utforskes mer. Blant annet savner jeg et større fokus på det musikalske. Hvordan har for eksempel musikalske hybridiseringsprosesser artet seg i de ulike koloniale kontekstene? Og hva skjer når salmer og liturgiske elementer fra disse kontekstene eksporteres til Vestens kirker? Jagessar og Burns er så vidt inne på det i forhold til problematikken knyttet til opphavsrett, men det er også musikalske og liturgiske implikasjoner det er verdt å se nærmere på.

Aktivistisk liturgikk

Global kapitalisme og neoliberalistiske strømninger kan forstås som nye former for kolonisering. Som Musa Dube fremhever, dveler ikke postkolonial tilnærming først og fremst ved fortiden, men er opptatt av å transformere nåtiden. Tilsvarende fremhever Emmanuel Yartekwey Amugi Lartey at postkoloniale tilnærminger sikter mot handling, handling med transformativ implikasjoner:

In an incarnational sense, they are intentional and involved. Postcolonizing activities betray an interested commitment to involvement with the issues and subject affected by oppressive colonizing actions, and are engaged in with express intention of seeking transformed existence for all (i Suna-Koro, 2019, s. 33).

Postkolonial liturgikk er med andre ord en liturgikk som engasjerer seg i det som skjer i verden, en liturgikk med transformativ intensjoner utover den enkelte gudstjenestedeltagers åndelige utvikling.

Kristine Suna-Koro er opptatt av flyktningkrisen rundt Middelhavet, og spør hvordan flyktninger og immigranter er nærværende i gudstjeneste og sakramental liturgi. «How does their physical, social, cultural, religious, economic, and emotional presence appear and speak, if at all, in liturgy?» (ibid., s. 32). Hun viser til klagesangen (lament) som en genuin mot-hegemonisk liturgisk praksis som kan gi kristne kraft til å navngi og snu polariserende, dehumaniserende og til dels fiendtlige fremstillinger av migranter. Hun fortsetter: «lament can help transform the spiritual pathologies of globalized indifference toward migrants and refugees through what Walter Brueggemann has called the 'prophetic grief against denial' to rekindle the virtue of compassionate solidarity» (ibid., s. 34).

Lex agendi

Inspirert av liturgikeren Nathan K. Mitchell beskriver Cláudio Carvalhaes tre liturgiske dimensjoner: *kirken*, *naboen* og *verden*. Den første dimensjonen handler om å engasjere kirkens mangfoldige tradisjon og rike kilder. Den andre handler om bokstavelig talt å engasjere seg liturgisk med naboen, kirkens og menighetens lokalmiljø, mennesker og

institusjoner som er med å prege kirkens og menighetens liv. Den tredje dimensjonen handler om hendelser og krefter i verden, om

the whole network of connections between countries and the globalized conditions of human life through movements of political systems and nation-states, capitalism and free-trade agreements, militarism, drugs, agribusiness, local and global religions, immigration, labor, and so on (Carvalhaes, 2018, s. 10).

Med «local and global religions» antyder han et interreligiøst perspektiv som berører både nabo og verdens-dimensjonen. Dette utvikler han i andre tekster (se f. eks Carvalhaes, 2015 og Carvalhaes, 2016). Han spør:

From the multiplicities of religions and religious understandings and practices, how are Christians to deal with the sense of the holy?... Jesus's oneness and holiness must be engaged in correlations, differentiations, and possibilities of the many encounters of the holy ones Jesus with other people's oneness and holiness (Carvalhaes, 2015, s. 14).

Den tradisjonelle sammenstillingen *lex orandi, lex credendi* – bønnens lov er troens lov – brytes opp med et tredje element, *lex agendi*: «the ethical imperative implied by the phrase *lex agenda* breaks apart our comfortable «faith and worship» duo by introducing that subversive element of indeterminacy» (Mitchell i *ibid.*, s. 13).

Cláudio Carvalhaes er kanskje det synligste eksemplet på at postkolonial liturgikk også er liturgisk praksis. Han bringer en performativ, aktivistisk dimensjon til liturgisk så vel som akademisk praksis. I tillegg til å komponere liturgiske ledd og sanger, jobber han med eksperimentelle liturgiske hendelser, for eksempel foran muren ved den meksikansk-amerikanske grensen. Også hans foredrag ved internasjonale konferanser er gjerne performative og multimodale, og kan inkludere sang, video, bevegelse og kostymer (se Carvalhaes, 2019).

Postkolonial liturgisk teologi på norsk?

Tradisjonskonstruksjon, liturgisk modus, postkolonial lytting og gudstjeneste med verden henger sammen og veves inn i hverandre. Måten vi konstruerer liturgitradisjon på vil påvirke vår liturgiske modus. Omvendt vil liturgisk modus prege forståelse av tradisjon. Liturgisk modus og lytting er gjensidige prosesser, som igjen vil prege vår evne til liturgisk engasjement med verden.

Hva kan så disse perspektivene tilføre liturgisk tenkning og praksis i en norsk sammenheng? I tradisjonell liturgisk tradisjonskonstruksjon er norsk gudstjeneste på mange måter en slags periferi, der sentrum fortsatt er Rom og en gylden liturgisk målestokk; et universelt «ordo». Både kristningen av Norge og senere reformasjonen var i stor grad politiske prosjekter som møtte til dels stor motstand og tok lang tid å gjennomføre. Reformasjonen var i seg selv del av et koloniseringsprosjekt, der kirke og liturgi ble underlagt den dansk-norske kongemakten. Selv om kildene er sparsomme, er det rimelig å anta at kristning og reformasjon var prosesser som innebar en stor grad av hybridisering. Spor av dette kan vi for eksempel se i folkelig diktning, sagn og annet muntlig tradisjonsmateriale. Men perspektivet kan også vendes. Tony Sandset og Sindre Bangstad hevder at Norge gjerne har sett seg selv utenfor det «såkalte vestlige koloniale

Flerstemmig gudstjeneste

epistemem». Derved, skriver de, har det vært «lite fokus på Norden og Norges rolle i den koloniale kunnskapen som tok form fra 1700-1910-tallet» (Sandset og Bangstad, 2019). En kritisk undersøkelse av for eksempel norsk misjonsvirksomhet som tok til fra første halvdel av 1800-tallet, vil kunne belyse hvorvidt den fulgte koloniale logikker. Jeg vil anta at forskning på salmesang og gudstjeneste i de norske misjonskirkene i for eksempel Etiopia eller Madagaskar vil vise til dels sammensatte prosesser av hybriditet, et gudstjenesteliv i et tredje rom mellom «etiopisk» eller «gassisk» og «norsk». Sandset og Bangstad peker selv på forholdet til «vitenskapelig rasisme» og den samiske befolkningen og hevder at «fornorskningsprosesser og devalueringene av samiske tradisjoner» er et helt nødvendig fokus (ibid.) Liturgi og salmesang har vært del av fornorskningsprosessen. Det har satt dype spor. Et eksempel er den samiske kunstneren Mari Boine. Hun beskriver seg selv som en «kulturkollisjon», i en «brytning mellom den samiske kulturens sjamanisme, og den læstadianske tradisjonen». Hun forteller om oppvekst i en streng læstadianisme der det samiske ble undertrykket. Hun har ved en rekke anledninger sunget salmer fra den pietistiske tradisjonen. Som hun sier, «jeg føler nå at den sjamanistiske ulovlige arven og den kristne pietistiske påvirkningen er mer i harmoni med hverandre, at jeg har akseptert begge deler» (NRK, 2002). Odd Mathis Hætta beskriver det slik:

Tonene og rytmene i joiken er annerledes enn i vesterlandsk harmonimusikk. Læstadiansk salmetradisjon har i seg mye av de følelsesfulle, mollstemte tonene som også joiken bygger på. Joiken tilhører samenes førkristne tradisjon, og etter at det samisk folk gjennomgikk sitt religionsskifte, ble joiken fordømt (i Skancke-Knudsen, 2001).

Ifølge Hætta har det å joike i kirken blant enkelte vært sett på som «å spytte på alterringen.» Denne holdningen mener han er mest utbredt i Nord, mens «sørsamene kan joike i kirken og se dette som en fornyelse av samekulturen» (ibid.) Samisk kirkeråd gjør et viktig arbeid for utvikling av liturgier og salmer på samiske språk, preget av samisk kultur.

Postkolonialt blick på gudstjenestereformen i den norske kirke

Gudstjenestelivet i Den norske kirke har de siste ti årene vært preget av en omfattende liturgireform, med nye liturgiske serier, nye tekstrekker og ny salmebok. Med kjerneordene «stedegengjøring», «medvirkning» og «fleksibilitet» skulle en ved første øyekast tro at reformen var et postkolonialt prosjekt. I permen *Liturgisk musikk for den norske kirke* (Kirkerådet, 2011) finner vi hele 19 musikkserier fra nyere tid, samt en omfattende samling gregoriansk materiale og «liturgisk musikk fra den verdensvide kirke». I denne avdelingen finner vi to samiske kyrieledd, av Halfdan Nedrejord og Frode Fjellheim, samt ledd fra Ghana, Palestina, Sør-Afrika, Pakistan, Argentina, Zimbabwe og Puerto Rico. Men alt i innledningen tilkjennegis et hegemonisk, lineært tradisjonsparadigme, et liturgisk senter, «kirkens skattkammer», og en periferi som også er hegemonisk konstruert: «kunstmusikk», «populærmusikk» og «musikk fra den verdensvide kirke». Det liturgiske modus er tekstfokuseret. Rent grunnleggende gjelder det at «den liturgiske musikken er prinsipielt sett *tekstbærende*. Sangen i

gudstjenesten tjener ordet» (ibid., s. 6). Men det gjelder også i formidlingen av musikk, gjennomgående forstått som fremføring av et notebilde. Med få unntak er alt utskrevet med melodi og orgelsats, kun noen få serier og enkeltledd har fått besifring. Særlig interessant er innledningen til «liturgisk musikk fra den verdensvide kirke». Mens for eksempel den afrikansk-amerikanske liturgisamlingen *This Far By Faith* (1999) har et innledningskapittel om afrikansk-amerikansk gudstjenestetradisjon og musikalske fremføringspraksiser, nøyer man seg her kun med en side som skal dekke vidt forskjellige musikalske tradisjoner. Som det står, «det gir seg selv hvordan flere av disse fremføres. Men noen av dem kan trenge noen enkle anvisninger» (Kirkerådet, 2011, s. 670). Det gis forslag om leddene skal synges a capella, med orgelakkompagnement eller med band. En postkolonial lytting vil lengte etter noe mer. Etter ulike måter å synge på, etter trekkspill og feler, etter perkusjon- og strengeinstrumenter vi gjerne skulle ha visst hva heter. Etter bevegelse, etter klappe- og trampemønstre. I form og tenkning er permene *Liturgisk musikk for den norske kirke* et arkiv, med et lite museum av liturgiske objekter samlet inn «fra» forskjellige kanter av verden. Hva betyr egentlig dette «fra»? Hva betyr det at et kyrie er fra Sør-Afrika, et sanctus fra Argentina? Hva er *kyrie* i Sør-Afrikansk kontekst, hva betyr *hellig* i Argentina? En postkolonial aktivistisk liturgisk tilnærming vil kanskje heller legge vekt på å synge *med noen* enn å synge *noe fra*. Ved å synge med skifter liturgisk modus fra musealt arkiv til levende repertoar, fra apollinsk logikk og orden til dionysisk lyst, lidelse og medlidelse.

Gudstjenestereformen er nå i sin slutfase. Kirkemøtet vedtok i 2019 en vesentlig innstramming. Fra 22 hele musikalske serier er antallet nå fem. Bortsett fra ett liturgisk ledd, «Kyrie» av Mari Tesdal Hinze, er all liturgisk musikk nå skrevet av menn. Og med unntak av ett annet liturgisk ledd, Halvdan Nedrejords «Kyrie» som er satt opp som valgfritt alternativ, representerer all offisielt forordnet liturgisk musikk en hvit, europeisk majoritetskultur. Postkolonial liturgisk tenkning er fortsatt i emning, ikke minst i Norge. Jeg tror den kan bidra med helt nødvendige og kritiske perspektiv i liturgikkfeltet.

Litteratur

- Bahba, H. K. (2007) *The Location of Culture*. Routledge, London
- Barthes, R. (1990) *Lysten ved teksten*. Solum, Oslo
- Carvalhoes, C. (2019) «Decoloniality, Theory and Methodology». Keynote ved IAPT's konferanse (*From Coloniality and Religious Practices: Liberating Hope* i São Leopoldo, 4. til 8. april 2019, <https://www.claudiocarvalhoes.com/articles/decoloniality-theory-and-methodology/>) (lest 8. februar 2020)
- Carvalhoes, C. (2018) *What's Worship Got To Do With It? Interpreting Life Liturgically*. Cascade Books, Eugene
- Carvalhoes, C. (2015) «Liturgy and Postcolonialism: An Introduction» i Carvalhoes, C., red. *Liturgy in Postcolonial Perspectives. Only One is Holy*. Palgrave MacMillan, New York
- Dix, D. G. ([1945] 2005) *The Shape of Liturgy*. Bloomsbury, London
- Dube, M. W. (2000) *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. Chalice Press, Danvers
- Dube, M. W. (2002) «Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion», 100-120 i Donaldson, L. E. Og Pui-lan, K. (red.) *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*. Routledge, New York.
- Eriksen, T. L. (2017) «Frantz Fanon: Hvor kommer de gode teorier fra? Om frigjøringskamp, radikal empiri og avkolonisering av samfunnsteorier» s 6-68 i *Agora* nr 4, 16-1, 171
- Helland, F. (2009) «Om Spivaks 'Can the Subaltern Speak?' og oversettelsen.» s 36-9 i *Agora* 1/2009
- Jagessar, M. N. og Burns, S. (2014) *Christian Worship. Postcolonial Perspectives*, Routledge, London
- Jagessar, M. N. og Burns, S. (2007) «Liturgical Studies and Christian Worship: The Postcolonial Challenge», s 39-62 i *Black Theology: An International Journal*, 2007/1, Equinox Publishing, London
- Jong-Kumru, W. (2013) *Postcolonial Feminist Theology*. LIT Verlag, Zürich

- Kirkerådet (2011) *Liturgisk musikk for den norske kirke*. Eide Forlag, Stavanger
- McGowan, A. (2014) *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical and Theological Perspective*. Baker Academic, Grand Rapids
- Kim Craig, H. (2016) «Postcolonial Practice of Eucharist» i Pui-Ian, K. og Burns, S., red. (2016) *Postcolonial Practice of Ministry*.
- Modéus, M. (2005) *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum
- NRK (2002) «Salmer og joik fra Boine», <https://www.nrk.no/kultur/salmer-og-joik-fra-boine-1.527801> (lest 19. februar 2020)
- Pui-Ian, K. og Burns, S., red. (2016) *Postcolonial Practice of Ministry. Leadership, Liturgy and Interfaith Engagement* Lexington Books, Lanham
- Pui-Ian, K. (2005) *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. SCM Press, London
- Said, E. W. (1995) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword*. Penguin Books, London
- Said, E. W. (1994) *Culture and Imperialism*. Vintage Books, London
- Sandset, T. og Bangstad (2019) «Avkolonisering. En begrepskritisk gjennomgang.» s 227-38 i *Agora 2019/3-4*
- Senn, F. C. (1997) *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Fortress Press, Minneapolis
- Skancke-Knudsen, A. (2001) «Joiket Mari Boine i Oslo Domkirke? I Ballade.no <https://www.ballade.no/folkemusikk/joiket-mari-boine-i-oslo-domkirke/> (lest 19. februar 2020)
- Spivak, G. C. (2009) «Kan de underordnede tale?» s 40-103 i *Agora 1/2009*
- Sugirtharajah, R. S. (2005) «Postcolonial Biblical Interpretation» i Ford, D. F. med Muers, R. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918* Blackwell Publishing, Malden
- Suna-Koro, K. (2019) «Liturgy and Lament: Postcolonial Reflections from the Midst of a Global Refugee Crisis.» s 31-40 i *Liturgy 34/2*. Routledge, London

Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis

En porøs innsirkling av sjelesorgen med et interkulturelt blikk

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 67-77]



Av Anne Austad & Christine Tind Johannessen-Henry
anne.austad@vid.no / CTJ@km.dk

Abstract

This article aims to circumscribe pastoral care as a porous practice that is intertwined with other practices and takes place in congregational rooms, as well as in public spaces. By relating empirical research, theories, and experiences from Nordic countries to theories from the intercultural paradigm, we explore a multifaceted and multi-voiced practice of pastoral care. Grounded in fieldwork, empirical material, and newer pastoral care theory, we argue that contemporary pastoral care should emphasize the relevance, importance, and necessity of social, cultural, gender, racial, ecological, and political issues, to a higher degree than earlier Nordic literature may suggest.

Nøkkelord: Sjelesorg – interkulturell – Norden – empirisk materiale – praktisk teologi

Ansats

Men altså – hele sjelesorgen er jo et underlig felt. I studietiden hadde jeg sett for meg at folk tar kontakt og så gjør man en avtale, men det skjedde ikke. Først tenkte jeg at det er noe med meg – at jeg ikke innbyr til det ... (...) Men jeg kjenner jo at det er mange samtaler som har betydning, om trosmessige og livsviktige ting, men som ikke er avtalt på forhånd. Jeg kan ikke forberede meg og lage et program. Jeg må bare være der når det skjer – om det er på moskébakken eller kirkebakken.

Norsk menighetsprest 1

Sitatet over er utdrag fra et forskningsintervju med en menighetsprest. Selv om dette korte, kontekstspesifikke sitatet nødvendigvis ikke kan fange bredden av nordiske sjelesorgerfaringer, antyder det likevel en del om sjelesorg som innhold og praksis.

For det første forteller presten at sjelesorg er en del av arbeidshverdagen, og at sjelesorg

handler om betydningsfulle samtaler om liv og tro. For det andre beskriver presten en samtalepraksis som ikke alltid er lett å definere og avgrense, men kan være flytende, spontan, og oppstå andre steder enn på prestens kontor. For det tredje peker sitatet på en opplevelse av manglende samsvar mellom utdanning og yrkesliv, mellom presentert teori og erfaring. Og – ikke minst – for det fjerde kommer det frem at sjelesorg også foregår i interkulturelle sammenhenger.

Disse tema kan også gjenfinnes i nyere sjelesorgfaglig litteratur. Sitatet er derfor tenkt som et utgangspunkt for å utfolde aspekter ved sjelesørgerisk forståelse og praksis, med ståsted i nordisk kontekst.

Flerstemmig refleksjon – problemstilling og metodiske overveielser

Våre nordiske samfunn kan beskrives som postsekulære¹ med et økende kulturelt og livssynsmessig mangfold (Johannessen-Henry & Iversen, 2019). Dette påvirker også sjelesorgen, ikke bare når det gjelder hvem man som sjelesørger snakker med (Grung, Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2016), men også i forhold til på hvilke arenaer sjelesorg finner sted og hvordan sjelesorg uttrykkes og oppfattes. Vi vil ha dette mangfoldige livsrommet som utgangspunkt når vi i det følgende skal innsirkle sjelesorg som fagdisiplin og praksis, og har på bakgrunn av dette stilt følgende spørsmål: Hvordan kan kristen sjelesorg forstås og praktiseres i en mangfoldig tros- og livssynskontekst?

For å besvare spørsmålet, vil vi gjøre bruk av både empiriske studier og teori, og det vil være et anliggende å vise sammenhenger mellom ideer/modeller/teorier om sjelesorg og erfart praksis – slik det etterlyses av menighetspresten i sitatet over. Sitatene er således ikke epistemologisk inkludert som eksempler på allerede uttenkte argumenter. Tvert imot har våre tre pilotintervjuer, sammen med de allerede publiserte empiriske studiene og teoretisk litteratur, bidratt til artikkelens perspektiv, og vi har søkt å gå til argumentene i en dialog mellom disse. I analysen av intervjuene har vi støttet oss på et etnografisk-teologisk perspektiv på det kirkelige felt, hvor forskerne, med deres spesifikke faglighet og individuelle selv uløselig er en del av det feltet som undersøkes (Rubow 2000).

Litteraturen som vi trekker på i det følgende, er basert på tverrfaglige teoretiske perspektiver, hvor både teologi, psykologi og andre fagdisipliner inngår. Artikkelens utvalg av litteratur inkluderer i det hele tatt flere ulike stemmer hvor ingen i utgangspunktet er privilegert (Kaufman 2016). Det er nettopp vårt poeng å vise at mange faglige stemmer i sjelesorgsfeltet på hver sin måte bidrar til å løfte det interkulturelle perspektivet, som artikkelen anlegger. Som analytisk blikk inneholder det interkulturelle perspektivet imidlertid også en høy grad av normativitet, ettersom dette blikket (heller) ikke er upolitisk (jf. Johannessen-Henry 2013).

Vi anvender både nordisk og internasjonal litteratur. I dialogen med praksis og erfaring vil vi imidlertid legge vekt på nordiske publikasjoner, særlig norsk og dansk, da det er her artikkelens forfattere er situert.

¹ Med postsekulær menes det her at sekularisering pågår, men at religion fortsatt finnes og setter sitt preg på samfunnet (Johannessen-Henry & Iversen, 2019).

Innsirkling av interkulturell sjelesorg

Da det finnes tallrike definisjoner av sjelesorg (jf. Nauer 2001), kan det være hjelpsomt å starte med en klargjøring av denne artikkelens ståsted og perspektiv. Vår innsirkling av sjelesorg i denne sammenheng trekker på to definisjoner: Den første er fra Rodney Hunter og Nancy Ramsay som skriver:

Pastoral care is considered to be any form of personal ministry to individuals and to family and community relations by representative religious persons (ordained or lay) and by their community of faith, who understand and guide their caring efforts out of a theological perspective rooted in the tradition of faith (Hunter & Ramsay 2005)

Den andre er fra Emmanuel Lartey, en fremtredende stemme i det interkulturelle feltet, som i en del av sin sjelesorgdefinisjon legger vekt på at:

Pastoral care seeks to foster people's growth as full human beings together with the development of ecologically and socio-politically holistic communities in which all persons may live humane lives (Lartey 2003 s. 31).

Med andre ord peker vår forståelse av sjelesorg på en hjelpende eller støttende form for kommunikasjon (som oftest samtale) som foregår i en religiøs/kirkelige ramme og skjer på bakgrunn av sjelesørgerens religiøse (her kristne) tilhørighet. Innenfor en slik definisjon av sjelesorg, plasserer vi oss nærmere, og i tråd med Lartey, med et interkulturelt blikk som fokuserer på at individet er vevd inn i sosiale, kulturelle, religiøse, økologiske og sosio-politiske (kjønn, etnisitet og seksualitet) sammenhenger, og som insisterer på at sjelesorgen må forholde seg til disse.

Denne tilnærmingen kan også plasseres i et større sjelesorglandskap. Tor Johan Grevbo (2006) beskriver åtte sjelesørgeriske hovedretninger: «Kerygmatiske», «evangelikal», «karismatisk», «spirituell», «ekkesial», «analytisk», «terapeutisk» og «sosio-politisk». Disse blir stilt ved siden av hverandre fra høyre mot venstre, selv om det også påpekes at man kan gjøre bruk av flere av retningene i sin sjelesørgeriske praksis. Som vi vil komme tilbake til, plasserer Grevbo interkulturell sjelesorg under den sosio-politiske paraplyen. Når vi her velger et interkulturelt blikk, er det imidlertid ikke for å stille oss i en ytterkant på venstre fløy og overse ressurser i andre tilnærminger. Istedenfor en linje, ser vi for oss et annet bilde; et kaleidoskop hvor den sosiopolitiske tilnærmingen som inkluderer vårt interkulturelle blikk er optikken vi ser landskapet gjennom. De andre retningene vil altså farges og forstyrres av denne optikken. Men de vil, om enn på ulikt vis, kunne være med i kaleidoskopets varierte bilde, et bilde som danner forskjellige mønstre og farger når det innstilles i møte med ulike situasjoner.

Sjelesorgforståelser i en nordisk kontekst

Når vi vender oss til vår nordiske kontekst, og til empiri som beskriver hvordan sjelesorg forstås av noen av dem som driver sjelesørgerisk praksis, finner vi selvsagt flere stemmer. I en undersøkelse fra 2015 om sjelesorgpraksis og forståelse av sjelesorg blant prester og diakoner i Den norske kirke (N= 408/396),² ble respondentenes beskrivelser av *sjelesorgens egenart* analysert i fem kategorier: 1) en kirkelig kontekst og sjelesørgers rolle

² Det var 408 registrerte deltakere i undersøkelsens kvantitative del, mens 396 svarte på kvalitative åpne rubrikker som vi har henvisning til her (Stifoss-Hanssen et al. 2019)

Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis

som prest eller diakon, 2) at innholdet i samtalen kan (men ikke behøver) handle om Gud, 3) sjelesorgers kristne tro, 4) at det finner sted en teologisk fortolkning av samtalen og 5) at man forutsetter et nærvær av Gud hvor Gud beskrives som handlende. Flere svar viste også en kombinasjon av disse kategoriene (Stifoss-Hanssen, Grung, Austad & Danbolt 2019). Da prestene og diakonene var bedt om å besvare spørsmålet «hva er sjelesorg» ved å bruke egne ord, og analysen av de egenuttrykte svarene identifiserte få rene kopier fra sjelesorglitteraturen, kan vi anta at informantene ikke kun trakk på leste definisjoner, men også sin egen erfarte praksis.

Samtidig kan vi ane et gjenskinn av noen kjente nordiske sjelesorgforståelser i respondentenes svar. At sjelesorg forstås som en samtale i kirkelig kontekst (kategori 1) finner vi blant annet i Eberhard Harbsmeiers og Hans Raun Iversens definisjon av sjelesorg som «en hjelpende samtale med det enkelte menneske, der sker i en kirkelig kontekst og på menighedens vegne» (1995 s. 384). Her trekker Harbsmeier og Raun Iversen frem samtalen som sjelesorgens kommunikasjonsform og peker på den kirkelige konteksten som det sted der sjelesorgens egenart er festet. Som del av en i stor grad sekulær nordisk sammenheng i sin tid, ville Harbsmeier og Raun Iversen legge vekt på kontekst og rolle fremfor samtals innhold, målsetting og metoder. Å definere sjelesorgens *proprium* på denne måten, mente de «aflaster fra tvangen til at lade det «kristelige» blive eksplicit i enhver samtale» (Ibid s.408). Sjelesorgens egenart uttrykt som teologisk fortolkning og tro på et gudsnærvær (kategori 3, 4 og 5 over) kan gi assosiasjoner til en beskrivelse av Leif Gunnar Engedal som ofte er sitert i en norsk kontekst; «den sjelesørgeriske prosess sikter mot at de erfaringer som utgjør menneskets faktiske livsvirkelighet skal tydes, bearbejdes og endres *i møte med Guds skapende og forløsende gjerninger*» (Engedal 1994/2018 s.194 vår kursivering).

Med et interkulturelt blikk kan vi se at disse to definisjonene på hver sin måte skaper et stort rom for ulike tema og flere former for hjelpende samtaler i kirkelig kontekst. Samtidig, og som vi vil komme tilbake til, vil det i dag være nødvendig å artikulere kompleksiteten i det menneskelige livsrom, og drøfte hvordan den kirkelige kontekst kan utvides og hvordan samtals språk og innhold blir utfordret i møte med det interkulturelle feltet.

Flere definisjoner fra en nordisk kontekst kunne naturligvis vært nevnt. At det finnes mange forskjellige sjelesorgdefinisjoner, og ulike måter å beskrive sjelesorgens *proprium*, handler ikke bare om ulikt teologisk ståsted. Det kan også ha å gjøre med at sjelesorg er en konkret, kroppslig og lokal praksis (McClure, 2014). Slik det kommer frem i våre pilotintervjuer, utspiller sjelesorg seg i flerfoldige kontekster, og er samtidig situert i en bestemt hendelse, som en praksis i tid og rom i møte med konkrete mennesker. Som konkret praksis er det ofte vanskelig å innsirkle sjelesorgen med en tett strek. Den vil være porøs og åpen og dynamisk i møte med nye hendelser og kontekster, noe vi vil utfolde i det følgende.

Flerfoldige sjelesørgeriske rom

I tråd med en slik praksisorientering, vil vi bevege oss over fra spørsmålet om hva sjelesorg er til *hvor og når* sjelesorg som praksis skjer. Hvis vi zoomer ut til det store

bildet av sjelesorgpraksis i Norden, ser vi at sjelesorg foregår på flere ulike arenaer; i menighet (Grung et. al.), på institusjon, som f.eks. sykehus, fengsel og i forsvaret, og på universiteter og høyskoler (Falk 1996, Danbolt et al, 2019, Johannessen-Henry 2015a)³, i organisasjoner der man f.eks. drar på leir, i naturen på pilegrimsvandring (Engedal, 2011), på gata og på digitale flater som f.eks. telefon og chat⁴. Legger vi til sjelesørgeriske bidrag ved kollektive katastrofer hvor hele samfunn rammes (Danbolt & Stifoss-Hansen 2007, 2015; Johannessen-Henry 2015b, 2016a, 2017), ser vi at den sjelesørgeriske flate er stor. Erfaringer av sjelesorg i det interreligiøse felt hvor den konkrete arena like så vel kan være moskébakken som kirkebakken (jfr. sitatet innledningsvis) utvider feltet ytterligere.

Ved å ta spranget ut i samfunnets institusjoner eller på samfunnets åpne plasser og «sekulære» miljøer, samt på interreligiøse arenaer, har sjelesorgen sprengt en stivnet forestilling om kirkens rom – og beveget seg ut mot en *public theology* (Miller-McLemore 2004), hvor horisontene utvides til hele samfunnet og til naturen. Idet kirkens fellesskap skjer i offentlige rom, åpner det seg på en særlig måte for samfunnsanliggender som også angår det strukturelle og politiske. En slik bevegelse har ikke minst kommet til syne når vi i skrivende stund har lukket ned kirkenes fysiske rom som følge av utbruddet av covid -19- viruset og sjelesorgen har måttet finne vei over nye digitale flater.

Flerstemte praksiser i kirkens rom

Min rolle er å se det lidende menneske som har behov for et annet menneske i denne verden. Dess mer lik min og den andres bakgrunn er, dess mer kan jeg tenke at sjelesorgen er en forlengelse av gudstjenesten – og at det som skjer i samtalerommet har noe av den kirkelige praksis ved seg, altså det som både er å forvalte nåde og forkynne. Så utvides rommet mer og mer i møte med mennesker fra en annen bakgrunn.. (...). når jeg opplever at vi ikke forvalter de samme tankene og ideene og har den kristne liturgiske erfaring og trossetninger å speile imot, så utvider jeg inni meg mitt mandat så jeg blir et medmenneske som til enhver tid møter den andre i dens nød. Det som jeg ville tenkt som det diakonale.

Norsk menighetsprest 2

Zoomer vi inn til det som tradisjonelt forstås som kirkens rom, kan sjelesorg ses som en dimensjon ved flere kirkelige praksiser som for eksempel ritualer, kateketikk, liturgi og bønn, og kan inngå i flytende interaksjoner med disse (Johannessen-Henry 2018, 2019a, Stålsett & Danbolt 2018). Den generelle sjelesorgen” (*cura animarum generalis*) (Grevbo 2018 s. 14) åpner et stort rom for sjelesørgeriske funksjoner gjennom alle kirkens livsyttringer. Som «spesiell sjelesorg» (*cura animarum specialis*), ofte forstått som samtaler på tomannshånd (ibid.), er praksisen heller ikke alltid tydelig og avgrenset. Den spesielle sjelesorg er ikke nødvendigvis en bestilt time hos presten med skilt på døra, eller en tilkalling til en sykeseng fordi noen har bedt om nettopp sjelesorg. Sjelesorg som samtale kan også være vevet sammen med andre kirkelige samtalepraksiser, som

³ Se temanummer om Chaplaincy i Tidsskrift for Praktisk Teologi 2/2019

⁴ Se f.eks. nettirken.no

Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis

for eksempel ritualforberedende kasualia.

I den tidligere nevnte sjelesorgundersøkelsen fra 2015 svarte 63 % av prestene og diakonene at de vanligvis eller alltid forstår kasualsamtaler som sjelesorg (Stifoss-Hanssen et. al. 2019)⁵. I følge de norske prestene og diakonene, er det altså en overlapp mellom sjelesorgsamtaler og kasualsamtaler, og det kan se ut som de ritualforberedende samtalerne både kan og ikke kan flyte over i det de forstår som sjelesorg.

At sjelesorgssamtalen i seg selv er et multippelt fenomen, som praktiseres i dynamisk sammenheng med den kirkelige kontekst den er en del av, er uttrykt på forskjellige måter i den nordiske sjelesorgfaglige litteratur. For eksempel er det hevdet at sjelesorgen må komme bort fra det lineære og individualistiske og over mot en «multi-level care» der ulike former for pastoral praksis veves sammen som interagerende entiteter, ikke som isolerte bokser (Sundberg 2012). På bakgrunn av etnografiske feltstudier i Sverige, er det konkludert med at vi må «se hur enskilda rum utgör delar i vidare sociala och kyrkliga rum och utrymmen» (Ideström 2018, s. 93).

Sjelesorgen utgjør altså en del av større kirkelige rom. Samtidig kan andre kirkelige praksiser også trekkes inn i sjelesorgens rom. Som Menighetsprest 2 i sitatet over uttrykker, vil gudstjenester og andre pastorale praksiser kunne henvises til i samtalen, dog vil de interkulturelle møtene forstyrre et monokulturelt blikk, slik at språk og mandat krever en utvidelse.

Spontane sjelesorgsamtaler

Samtidig skjer det også en annen utvidelse. Når vi skal beskrive sjelesorg i en kirkelig kontekst, må vi også forholde oss til de samtaler som oppstår spontant, de som er blitt kalt «hverdagslig sjelesorg» (Grevbo 2018 s.32; hentet fra bl.a. Klessmann 2010, Johannessen-Henry 2013, 2015a). Som intervjuene indikerer, kan disse hverdags-samtalerne begynne som småprat «på moskebakken eller på kirkebakken», eller i butikken for den saks skyld. De kan bli et kortvarig nødrom, eller utvikle seg til lengre og/eller dypere samtaler med fastere rammer i et lukket rom, og fortolkningen av hva slags samtale som finner sted er ikke alltid entydig.

I spennet mellom alle samtaler i en kirkelig kontekst, og de som har et innhold som kan kalles eksistensielt (se Bunkholt 2007), vil sjelesørgerens oppgave være å tone inn mot det hun fornemmer konfidenten trenger der og da og være bevegelig i forhold til tid og sted. Samtidig vil sjelesørgeren på ulike, og noen ganger kreative fleksible måter, måtte innsirkle et trygt rom, der begge parter vet at det er snakk om en profesjonell samtale hvor etikk og taushetsplikt gjelder.

Selv om slike spontane samtaler som sagt skjer utenfor kirkens fysiske rom, og noen ganger også utenfor det både konfident og sjelesørger vil oppfatte som en kirkelig ramme kan de de likevel med en porøs innsirkling av sjelesorgen forstås som overlappende med eller på vei mot en samtale med sjelesørgerisk fortegn.

⁵ 28% svarte ja på spørsmålet om kasualsamtaler kan forstås som sjelesorgsamtaler, 35 % svarte vanligvis, 36 % vanligvis ikke, mens 1% svarte nei.

Sjelesørgeren som flerspråklig

Sånn i møte med etnisk norske som vil ha en kirkelig begravelse, så leter jeg ofte etter hva jeg kan koble på. Er det Gud i naturen? Er det på fisketur? Med de ikke-etnisk norske vil jeg heller gripe til det mer klassiske. Da kan vi snakke om oppstandelsen, og om vi skal syng «Deg være ære». Det blir jo på et vis ulikt kristent budskap og ulike bibeltekster.

Norsk menighetsprest 1

I sjelesorgssamtalen, likesom i andre samtaler om liv og tro, beveger språket seg mellom uttrykk fra forskjellige fagdisipliner. Som sitatet illustrerer, beveger språket seg også på kryss og tvers mellom det sekulære og religiøse. Likesom det viser seg i andre undersøkelser, blander tradisjonelle bilder fra Bibelens språk (f.eks. engler, djevler og stjerner) seg med menneskers egne bilder for tro som typisk har et relasjonelt og/eller materielt preg (f.eks. ting fra en avdød og nær pårørende, fotoer, eller betydningsfulle steder, i naturen) (Johannessen-Henry 2012, 2016b, 2019b). Disse blandinger betyr at det umiddelbart kan være lett å overse de religiøse elementer som samtalene inneholder, ganske enkelt fordi språket befolkes av et vell av uttrykk som hentes fra en annen genre enn den som tradisjonelt sett forstås som kristendom eller religion (Johannessen-Henry 2015a). Langs den linjen er det hevdet at psykologiske begreper har gått inn i dagligspråket og blitt et «første-ordens språk» (Doehring 2015b). At psykologi gjennomsyrer dagligspråket, fører ikke bare til at det religiøse språket kan bli vanskeligere å få øye på hos konfidentene, eller vanskeligere å ta i bruk for sjelesørgeren. Det kan samtidig bidra til at psykologi vil dominere som fortolkende «annen-ordens språk» i sjelesorgen (ibid.). Religion og teologi er ikke på samme måte del av menneskers dagligspråk, og vil i en sekulær kontekst kunne bli marginalisert – eller i alle fall mindre iøynefallende.

Ved nøyere ettersyn kan man imidlertid, også i en relativt sekulær kontekst, finne elementer av en kristen fortolkningstradisjon som utfolder seg i forskjellige sammenhenger gjennom uensartede materialer og på annerledes, nye, skjeve og finurlige måter (Johannessen-Henry 2015a). I hverdagen eksisterer kristendom aldri som «ren», og den kan utspille seg på ganske uortodokst sett (ibid.).

Som sitatet over viser, kan en interkulturell sjelesorg bringe det religiøse språket på banen på en annen måte. Det kan utfordre det sjelesørgeriske språkets «tatt-for- gitt-het» og peke på andre stemmer og tilsvarende fortolkninger, og gjennom dette bidra til en større flerstemthet og et større repertoar hos sjelesørgeren – noe vi vil komme tilbake til under.

Kontroversene mellom teologi og psykologi om hva som skal være den dominerende stemme i sjelesorgen⁶ har i det hele tatt et mer komplekst preg. Ser vi på både sjelesørgerisk praksis og nyere sjelesorgfaglig litteratur kan man si at den indre kampplass

6 Denne debatten har fått et noe ulikt uttrykk i hhv dansk og norsk kontekst. Mens en stor del av det norske fagmiljøet i sjelesorg har vært påvirket av den pastoral-kliniske utdanningens åpenhet for erfaring, for psykologisk fortolkning og språk, har debatten i Danmark båret preg av den dialektiske tenkning (Grevbo 2006), og dermed vært voldsomt på vakt overfor psykologisk og terapeutisk inspirasjon (Johannessen-Henry & Johansen 2018).

mellom kerygma/teologi og terapi/psykologi for en stor del er forlatt til fordel for den terapiform/tenkning og den teologi som best komplimenterer og støtter hverandre (Johannessen-Henry, 2019c; Stifoss-Hanssen et. al. 2019). Andre fagtradisjoner har i de seneste år også spilt en avgjørende rolle i vårt nordiske sjelesorgslandskap (Iversen, 2019). Sjelesorgens språk reflekterer den kontekst som den beveger seg i, og konteksten trenger flere perspektiver for å kunne beskrives. En sjelesørger vil altså ikke kun være tospråklig (Doehring 2015b), men vil med fordel være flerspråklig.

Det levende nettet

Det er fordi livet er vanskelig, det er derfor de [konfidenter med annen kulturell bakgrunn] kommer og vil snakke med en prest. Men det kan være en annen type skam, f.eks. ved samlivsbrudd ... (...).

... Så er det alltid kulturelle forskjeller. Noen vil ha Vikingarna og noen vil ha Mozart, noen kommer fra indremisjonen og noen fra humanetisk forbund.

Norsk menighetsprest 3

Hvor sjelesorgen tidligere ble kjennetegnet som “The Living Human Document” (Boisen 1936), et uttrykk for at sjelesorgen tar utgangspunkt i og leser menneskers livssituasjon, utviklet “The Living Human Document” seg på midten av 90-tallet til en ny metafor: “The Living Human Web” (Miller-McLemore 1996). Her åpnes sjelesorgens ”dokument” slik at det innebefatter mer enn individet og båndet mellom enkeltpersoner. Nettmetaforen åpner for en forståelse av de medmenneskelige forhold som sammenvevet med hele samfunnet. Familiemønstre, institusjoner, ideologier, rettsprinsipper og offentlig politikk blir på denne måten medbestemmende for det enkelte menneskes helse og følelsesmessige velbefinnende. Som sitatet over antyder, vil familiemønstre og kulturelle, normative uttrykk utspille seg i konfidentenes følelser, her som skam.

“Nettverk” ligger sågar innleiret i selve kristendommens trinitariske matrix – hvor Gud, tradisjonelt fortolket som Gudfader, Gudsønn og Gudhelligånd, på én gang er tre og én – at det guddommelige er flere og konstant utfolder seg gjennom historien og således også innvevet i vår hverdag i forhold til nye situasjoner, erfaringer, utfordringer og motstand (Johannessen-Henry 2015a). Som gudsbilde speiler denne flerheten og nettverksbevegelsen vårt eget selv, ikke bare som et fast selv, men som flere forbundne selv (Cooper-White 2019, Johannessen-Henry & Iversen 2019).

Miller McLemore understreker at nettmetaforen handler om «the living human document within the web» (Miller-McLemore 2018 vår kursivering). Både konfident og sjelesørger kan følgelig forstås som del av et nettverk, og nettverket som innvevd i deres person. Interkulturell sjelesorg bidrar med et blikk for kompleksitet og har som anliggende å unngå en kulturell essensialisering av «den andre» hvor muslimer blir slik, og eritreere sånn. Larty understreker denne flerstemtheten i det han hevder at mennesket på samme tid er lik alle andre, lik noen andre og lik ingen andre (Lartey, 2003 s.171). Slik sett viser nettverksmetaforen at sjelesørgeren må forholde seg til et mangfold av tråder, ikke bare i form av kulturforskjeller mellom land og ulike livssyn,

men også innenfor disse, slik sitatet over uttrykker - samtidig som det allmenne, unike og bevegelige ved mennesket er vevd inn.

«Who is not here –and why not?»

Jeg tenker at hvis kirken skal overleve som folkekirke så må den [tenke interkulturelt]. Fordi det er veldig vanskelig når man jobber i kirken å forstå hvor utrolig sært det er. Det er et eget univers som vi beveger oss i, å tro på evig liv og at Jesus gikk på vannet, men andre utenfor tenker at vi lever i steinalderen. Men så kommer folk i begravelser, for dette med døden er det ingen som skjønner noe av.

Norsk menighetsprest 3

Foregående avsnitts beskrivelser av sjelesorgens nettstrukturer vil i stor grad kunne overføres til den sosiopolitiske sjelesorg, beskrevet som «Sjelesorg som befrielse fra og forandring av livshemmende ytre forhold» (Grevbo 2006 s.386), eller sjelesorg som «kritisk og frigjørende praksis» (Iversen, 2019 s. 181). Nettmetaforen åpner blikket for erfaringer av å være fanget i et sammenfiltret nett, og den sosiopolitiske sjelesorg retter oppmerksomheten mot tause og marginaliserte stemmer og utfordrer dem som spinner mønstrene og sitter med makt. Til dette område hører også feministisk sjelesorg (DeMarinis 1993; Johannessen-Henry 2015c) og teori (Graham 2014) og womanist teori (Parker 2014). En sosiopolitisk sjelesorg med en nettstruktur vil også kunne ses som en integrert del av diakonien i det diakonien både vil møte individuell lidelse, og samtidig være agenter som konfronterer undertrykkende maktstrukturer (Austad 2016).

Ser man nærmere på den interkulturelle sjelesorg – som kan plasseres under den sosiopolitiske sjelesorgparaplyen, og som samtidig også hører uatskillelig sammen med den interreligiøse, multikulturelle og multireligiøse sjelesorg (se f.eks Greider 2011), har Grevbo (2018) fremhevet dens karakteristikum som en vedholdende kritikk av en monokulturell sjelesorg. «En følge av styrkingen av den interkulturelle sensibiliteten er bl.a. at det settes spørsmålstejn ved den høye grad av medrefleksjon som sjelesorgen forutsetter hos konfidentene i den vestlige terapeutiske kulturen. ... [Den interkulturelle] sjelesorgen stiller spørsmål ved mange av de «dogmene» som preget dens selvforståelse ...» (Grevbo 2018 s. 267). Slik Menighetsprest 3 uttrykker, kan et interkulturelt blikk gjøre at man ser seg selv i et annet lys, noe som potensielt også kan åpne for nye praksiser.

Et mangfold av stemmer er imidlertid ikke alltid frigjørende. Derav reiser postkolonialistisk sjelesorg interkulturelle spørsmål som: «Who is not here and why not? Where are the borders preventing participation in this space? What work am I doing to create and maintain these borders? Where are the *porous*, more flexible doors and who is able to access or even know about them? What work am I doing to create and maintain *porous*, flexible openings?» (Sharp 2014, s. 427; vår kursivering). Gjennom slike spørsmål er postkolonialistisk sjelesorg bevisst om å avsløre normer som undertrykker mennesker ved å begrense mulighetene for deres deltagelse og dermed mulighet for å bli hørt også i teologiske og kirkelige sammenhenger (Kujawa-Holbrook

& Montagno, 2009; Lartey 2013). Ikke alene gjennom den postkolonialistiske kritikk (Johnson 2016), men også via oppmerksomhet på misforståelser og konflikter i relasjoner på tvers av kulturer, kan man få hjelp til å håndtere kultur møter konstruktivt (Sharp 2013). Teorier som opererer med hybriditet (se Bhabha 1994; Abraham 2008) og multiplisitet (Johannessen-Henry og Iversen 2019) utfordrer således koloniserende tenkning ved å bryte med selve den hierarkiske maktstruktur med innleiret dominans, marginalisering og undertrykkelse (Johannessen-Henry 2019a).

Avslutning

Ved å innsirkle sjelesorg som en porøs praksis, har vi tegnet et bilde som vi mener gjenspeiler sjelesørgeres erfaring av en praksis hvor det ikke alltid er vanntette skott mellom sjelesorg og andre kirkelige praksiser, hvor sjelesorg kan finne sted på *flerfoldige* religiøse og offentlige arenaer - og hvor samtalen utfoldes i et *flerstemt* språk der ulike fagligdisipliner og elementer fra religiøse og sekulære sammenhenger klinger med. Gjennom artikkelen har vi argumentert for at sjelesorgfaget i Norden i høyere grad må medtenke det interkulturelle perspektivet hvis man skal komme denne mangfoldigheten i møte. Teorier som åpner for større diversitet vil være en hjelp til å forstå den praksis som allerede finnes, og vil samtidig kunne åpne for ny praksis. En *porøs* innsirkling av sjelesorgen gir flere åpninger for å rette et sjelesørgerisk blikk mot mennesker som ikke ville blitt sett – dersom dørene til det sjelesørgeriske rom var for tette. Sharps spørsmål, som er sitert over, er følgelig selvransakende for en sjelesorgpraksis som mange verken vet om eller benytter: «Where are the *porous*, more flexible doors and who is able to access or even know about them?»

REFERANSER

- Abraham, S. (2008). What Does Mumbai Have to Do with Rome? Postcolonial Perspectives on Globalization and Theology. *Theological Education* 69, s. 376-393.
- Austad, A. (2016). Dialogical Spaces of Gender in Pastoral Care and Counseling. I: *Diakonia in a Gender Perspective*. Regnum Books, s.241-252.
- Boisen, A. [1936] 1971. *Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bunkholt, M. (2007). Folkekirkelig sjelesorg. *Tidsskrift for sjelesorg* 3, s.185-195.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Cooper-White, P. (2019). Mange stemmer: En pastoral-teologisk multiplicitetspsykologi. I: C.T. Johannessen-Henry & H. Raun Iversen (red.) *Mangefoldet tro og sjelesorg*. (s. 39-62). København: Forlaget Eksistensen.
- Danbolt, L. & Stifoss-Hanssen, H. (2007) *Gråte min sang*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Danbolt, L. & Stifoss-Hanssen, H. (2015). Ritualenes funksjon ved katastrofer – et praktisk-teologisk perspektiv, *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Katastrofens Teologi", 141, s.66-80.
- Danbolt, L. J., deMarinis, V., Rydinger, M. & Zock, H. (2019) Chaplaincy - how and why? *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 36. (2) s. 4-10
- DeMarinis, V. (1993). *Critical Caring. A Feminist Model for Pastoral Psychology*. Westminster: John Knox Press.
- Doehring, C. (2015a). *The Practice of Pastoral Care. A Postmodern Approach*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Doehring, C. (2015b). The Challenge of Being Bilingual. I: E. A. Maynard, E. A. Maynard, & J. L. Snodgrass (red.), *Understanding pastoral counseling* (s.87-99). New York: Springer Publishing Company.
- Engedal, L. G. (2018). Guds hjerte og menneskets sjel. *Tidsskrift for sjelesorg*, 38 (3-4)
- Engedal, L.G. (2011) Fra fengselscelle til pilegrimsvei: en empirisk undersøkelse av innsattes pilegrimsferinger. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 28(2), s.59-73.
- Falk, B. (1996). *At være der hvor du er*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Graham, E. (2014). Feminist Theory. I: B.J. Miller-McLemore (red.), *Practical Theology*, Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Greider, K.J. 2011. Religious Multiplicity and Care of Souls, I: I. Noth, C. Morgenthaler og K.J. Greider, *Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog / Pastoral Psychology and Psychology of Religion in Dialogue* (s.119-135). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Grevbo, T.J.S. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis. En lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Oslo: Luther.
- Grevbo, T.J.S. (2006). *Sjelesorgens vei*. Oslo: Luther.
- Grung A.H., Danbolt L.J., Stifoss-Hanssen H. (2016): Sjelesorg på plass. På sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for Praktisk Teologi* (1)
- Harbsmeier E. og Raun Iversen H. (1995). *Praktisk teologi*. København: Anis.
- Hunter, R.J. & Ramsay, N. (2005). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Expanded Edition, Nashville: Abingdon.
- Ideström, J. Självavårdande möten i en väv av relationer. Eklekologiska reflektioner om själavård och kyrka. I: J. Idestrom & G.L. Eberg (red.) *Att öppna ett slutt*

- rum. *Själavård och ekklesiologi*. (s.91-107). Stockholm: Verbum.
- Iversen, R. (2019). Jeg er avsnittet som mangler i teksten jeg underviser i. Om autentisitet, autonomi og personlig ansvar i kristen sjalesorg. *Tidskrift for Sjalesorg* (2), s. 180-196.
- Johannessen-Henry, C.T. (2019a). Begravelsessamtalens frirum: Multiplisitet og sjalesorg i sporene fra Winnicott og Luther. I: C.T. Johannessen-Henry & H. Raun Iversen (red.). *Mangefoldet tro og sjalesorg*. (s. 211-240). København: Forlaget Eksistensen.
- Johannessen-Henry, C.T. (2019b). Levet polydoksi: Hverdagens multiple trospraksis i pastoralteologisk perspektiv. I: C.T. Johannessen-Henry & H. Raun Iversen (red.). *Mangefoldet tro og sjalesorg* (s.63-90). København: Forlaget Eksistensen.
- Johannessen-Henry, C.T. (2019c). Sjalesorgen i den praktiske teologi. I: L. Christoffersen, N.H. Gregersen, K.M. S. Leth-Nissen. *Den praktiske teologi i Danmark 1973-2018. Festskrift til Hans Raun Iversen* (s.127-142). København: Forlaget Eksistensen.
- Johannessen-Henry, C.T. (2018). Fællesskab og håb: Mentalisering som sjalesorgerisk greb i begravelsessamtalen. *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Sjalesorg", 151, s.44-69.
- Johannessen-Henry, C.T. (2017). Listening for Safe Places: Networks of *Playing* and *Chalcedon* in Disaster Pastoral Care. *Dialogue: A Journal of Theology*, 54 (4), s.337-351.
- Johannessen-Henry, C.T. (2016a). The Materiality of Presence: Psycho-Theological Entranglement of Objects in Disaster Pastoral Care. *Journal for Pastoral Theology*. 26(3), s.195-214.
- Johannessen-Henry, C.T. (2016b). Sjalesorg for tabets 'vi': Hverdagstroens heterodokse undergrund i teologisk ortodoksi. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, "Levet tro", 146, s.41-57.
- Johannessen-Henry, C.T. (2015a). *Kraften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*. København: Forlaget Anis.
- Johannessen-Henry, C.T. (2015b). Katastrofens sjalesorg: Den treenige Gud mellem metal, lig og plastik. *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Katastrofens Teologi", 141, s.39-65.
- Johannessen-Henry, C.T. (2015c). Kvinder, kompleksitet og kreativitet: Feministisk sjalesorg som teoretisk genre og praksis. *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Feministisk teologi, nu", 142, s.80-95.
- Johannessen-Henry, C.T. (2013). *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*, ph.d.-afhandling (monografi), Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, København: Grafisk, Københavns Universitet.
- Johannessen-Henry, C.T. (2012). Polydox Eschatology: Relating Systematic and Everyday Theology in a Cancer Context. *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 66, s.107-129.
- Johannessen-Henry, C. T. & Iversen, H. R. (2019). Multiplisitet som vilkår for tro, samtale og sjalesorg i en postsekulær tid. I: C. T. Johannessen-Henry & H. R. Iversen (red.). *Mangefoldet tro og sjalesorg* (s.155-184) København: Forlaget Eksistensen.
- Johannessen-Henry, C.T. & Johansen, K.H. (2018a). Sjalesorg – i farvandet mellem teologi og andre fagdiscipliner, *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Sjalesorg", 151, s.1.
- Johnson, C.C. (2016). *Race, Religion, and Resilience in the Neoliberal Age*, New York: Palgrave Macmillan.
- Kaufman T.S. (2016): From the outside, within or in between? Normativity at work in empirical practical theological research. I: J.A. Mercer og B.J. Miller-McLemore (red.) *Conundrums in Practical theology*. (s.134-162). Boston: Brill.
- Kujawa-Holbrook, S.A. & Montagno, K.B. (red.) 2009. *Injustice and the care of souls. Taking oppression seriously in pastoral care*, Minneapolis: Fortress Press.
- Klessmann, M. (2010). *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Lartey, E.Y. (2003). *In Living Color. An intercultural approach to pastoral care and counselling*. Second Edition. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Lartey, E.Y. 2006: *Pastoral Theology in an Intercultural World*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Lartey, E.Y. (2013). *Postcolonializing God: An African Practical Theology*, London: SCM Press.
- McClure, B.J. (2012). Pastoral Care. I: B.J. Miller-McLemore (red.), *The Wiley-Blackwell companion to practical theology* (s.269-278). Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Miller-McLemore, B.J. (2004). Pastoral theology as public theology: Revolutions in the "Fourth area". I: N.J. Ramsay (red.), *Pastoral care and Counseling: Redefining the Paradigms*- (s.45-64). Nashville, TN: Abingdon Press.
- Miller-McLemore, B.M. (2018). The Living Human Web: A Twenty-five Year Retrospective. *Pastoral Psychology* (67), s.305-321.
- Nauer, D. (2001) *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Stuttgart: Verlag W.Kohlhammer.
- Parker, E.L. (2014). Womanist Theory. I: B. J. Miller-McLemore (red.), *Practical Theology*. (s.204-213). Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Rubow, C. 2000. *Hverdagens teologi*, København: Forlaget Anis.
- Sharp, M.M. (2014). Globalization, Colonialism, and Postcolonialism. I: B.J. Miller-McLemore (red.), *Practical Theology*. (s. 422-431). Oxford: John Wiley & Sons Ltd.
- Sharp, M.M. (2013). *Misunderstanding Stories: Towards a Postcolonial Pastoral Theology*, Oregon: Pickwick Publications.
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A.H., Austad, A., & Danbolt, L.J. (2019). Sjalesorg i bevægelse. Kerygmatiske, konfidentorientert, dialogisk sjalesorg - møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidskrift for sjalesorg*, (1) s.75-95.
- Stålsett, G. & Danbolt, L.J. (2018). Sjalesorg og ritualisering. *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Sjalesorg", 151, s.12-31.
- Sundberg, L.G. (2012). Pastoral care and counselling as congregational care: a paradigm for caring leadership. I: D. Louw, D. Ito & U. Elsdörfer: *Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing. Towards an integrative and intercultural approach*. (s.186-206). Berlin: VIT Verlag.
- Anne Austad er førsteamanuensis, ph.d. i religionspsykologi og underviser i sjalesorg ved VID vitenskapelige høyskole
- Christine Tind Johannessen-Henry er lektor, ph.d., i sjalesorg ved Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter, Danmark, og tilknyttet Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Religionspedagogik – ett forskningsfält i tiden

Tidsskrift för praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 78-89]



Av Caroline Gustavsson, Docent, Institutionen för de Humanistiska och Samhällsvetenskapliga ämnena didaktik, Stockholms universitet
caroline.gustavsson@hds.su.se

Abstract

The aim with the article is twofold: first to present religious education in a Nordic but foremost Swedish context, second to argue for a broad understanding of the research field. Through the examples given in the article the author argue that religious education give space for reflections about teaching and learning about/of/in religious phenomena, themes and other expressions of meaning-making and the conditions for them all in religious but also non-religious settings.

The article presents a historic background to the emergence of religious education in a Nordic context. Thereafter research will be presented as representing four different but relating themes: content, performer, aim and method.

It is argued that religious education is a research field that contributes to a deeper reflection on the opportunities and challenges that can be seen in relation to learning in religious environments and in relation to religious, and existential themes. Religious education contributes to a deeper understanding of the meaning-making that all people share and it is therefore a topic that finds great relevance and a clear justification in our time and in a globalized world.

Keywords: religious education, religionspedagogik, religionsdidaktik

Religionspedagogik – ett forskningsfält i tiden

Mitt första möte med religionspedagogik som akademiskt ämne gjorde jag under mina studier i teologi vid Lunds universitet. Några år senare disputerade jag med en ”religionspedagogiskavhandling” vid Pedagogiska institutionen, Stockholms universitet. Idag är jag lektor vid *Institutionen för de Humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnena didaktik* och, tillsammans med mina kollegor vid institutionen, ansvarig för universitetskurser i religionsdidaktik.

Min egen resa gör inte anspråk på generaliserbarhet men den säger samtidigt något om religionspedagogikens över tid förändrade plats inom akademien och om en ämnesbeteckning som inte är helt självklar. I ett svenskt sammanhang hade ämnet i början av 1970-talet en tydlig hemmahörighet vid de teologiska institutionerna i Lund och Uppsala där det introducerades som särskilt undervisningsämne 1973. Inom teologin har ämnet ofta hänförts till forskningsgrenen kyrko- och samfundsvetenskap eller till praktisk teologi. Det senare ser vi i Sverige exempel på vid Enskilda högskolan i Stockholm och på ett liknande sätt vid Åbo Akademi i Finland och i Norge vid MF vitenskapelig høyskole. Vid den teologiska institutionen i Lund var ämnet tillsammans med religionssociologi och religionspsykologi tidigare ett av tre ämnen inom det beteendevetenskapliga blocket. I början av 2000-talet beskrevs religionspedagogik vara en hemlös disciplin (Hartman, 2007, s. 23) då tjänster inte återtillsattes och forskarutbildning saknades i såväl Lund som Uppsala. Idag finner vi i ett svenskt sammanhang religionspedagogisk och religionsdidaktisk forskning och undervisning vid ett 20-tal lärosäten i Sverige och det är ett ämne som växer i flera avseenden.

Syftet med följande artikel är tvådelad. För det första avser artikeln att presentera religionspedagogik som forskningsfält, genom att lyfta fram studier från de senaste 20 åren, i en nordisk men framförallt svensk kontext. För det andra avser artikeln att genom de olika exemplen argumentera för en bred ämnesförståelse. Den breda ämnesförståelsen ger, vilket exemplen i det följande kommer visa, utrymme för en reflektion kring lärande och undervisning om/av/i/ religiösa fenomen, frågeställningar och andra uttryck för meningsskapande samt villkoren för detsamma i såväl religiösa som icke-konfessionella sammanhang.

Artikeln tar sin teoretiska utgångspunkt i en förståelse av religionspedagogik som ett forskningsfält som inrymmer religionsdidaktik. Inom fältet går det att se en koppling till bland annat den pedagogiska filosofin och till ”de grundläggande tankarna kring undervisningens natur och syfte, människosyn och kunskapssyn” (Larsson 2009, s. 26). Men därtill ryms frågor om vad undervisningen ska innehålla, bevekelsegrunder till detta val och frågor om hur undervisningen ska anpassas för att komma så nära målet som möjligt i en given kontext (Berglund 2010, s. 50).

Artikeln inleds med en historisk bakgrund till forskningsfältets framväxt och till den uppdelning som historiskt gjorts mellan religionspedagogik och religionsdidaktik. Att man använder ett visst begrepp är ingen garanti för att man talar om samma sak och i en svensk kontext har det visat sig att man trots användningen av olika begrepp ibland ändå talat om samma sak.

Härefter presenteras ett antal studier från de senaste 20 åren inom fältet i en nordisk men framförallt svensk kontext. Inspirerad av Christina Osbeck är utgångspunkten i artikeln att religionspedagogiska studier behandlat något olika religionspedagogiska problem i termer av: innehåll, aktör, syfte och metod - en indelning som därför kommer ange strukturen för denna framställning (Osbeck 2006, s. 99). Indelningen görs i syfte att åskådliggöra ett fält som kan sägas ha en ”praxisorienterad självförståelse” vilket innebär att ”själva lärprocessen, där kunskaper, värderingar och handlingsmönster av religions- och livsförståelsemässig art förvärvas, är i förgrunden” (Osbeck 2006, s.96-

97). Lärprocesserna kan äga rum i institutioner såsom kyrkan eller skolan men också i hemmet eller på andra arenor i samhället.

Studier som fokuserar ”aktörerna” utgörs av studier där t.ex. elever, lärare, präster, församlingspedagoger står i centrum. När ”innehållet” anger rubrik står stoffet i fokus för lärprocessen. Studier som fokuserar ”syftet” undersöker de teologiskt eller filosofiskt motiverade syftet eller det syfte som formulerats i enlighet med styrdokument av olika slag. Studier där ”metoder” står i fokus undersöker de metoder som det finns en uttryckt ambition att använda, som någon använder eller utvärderar. För att kunna presentera en så bred bild som möjligt av forskningsfältet har såväl tidigare genomgångar av forskningsfältet lästs (Osbeck 2006; Gustavsson & Larsson 2007; Larsson & Gustavsson 2004) som sökningar via databaser vid Stockholms universitets bibliotek gjorts. Sökord som använts är: religionspedagogik, religionsdidaktik, religious education.

Artikeln avslutas med några exempel på hur religionspedagogik/didaktisk forskning speglar samtiden. Framställningen gör inte anspråk på att vara heltäckande och utöver de enskilda studier som nämns går det därför också att finna andra.

En historisk bakgrund

Religionspedagogik har i de nordiska länderna av tradition varit knuten till teologiska och inte pedagogiska institutioner (Skeie, 2009b, s. 8). Det var ett förväntat fokus på innehåll och form i relation till resultat som gjorde kopplingen till de teologiska institutionerna naturlig. Innehållet förväntades vara bibelkunskap, formen en förmedlande undervisning ledd av en präst och det förväntade resultatet att människor skulle kunna relatera sina egna liv till kristen tro. Professorn i religionspedagogik i Helsingfors Antti Räsänen menar att religionspedagogiska frågeställningar behandlades under rubriken ”kateketik” redan på 1800-talet och därför långt innan religionspedagogik som ämnet existerade (Räsänen, 2017). Påståendet signalerar samtidigt de konfessionella konnotationer som religionspedagogik länge haft och kan uppfattas ha.

I Sverige har ämnet sedan 1970-talet vid de teologiska institutionerna brottats med vad som beskrivits vara ett ”identitetsproblem” (Hartman, 2007 s. 22). Religionspedagogik har haft svårigheter att etablera sig som forskningsämne och det har, av olika orsaker, funnits svårigheter att rekrytera nya studentgrupper. En orsak till svårigheten att rekrytera teologstuderande kan i Sverige idag ses som en konsekvens av att blivande präster inte längre förväntas läsa ämnet som en del av sin grundutbildning. I Lund finns ämnet inte längre representerat vid den teologiska institutionen och i Uppsala ger man idag kurser i religionsdidaktik i stället för religionspedagogik, vilket kan uppfattas svara bättre mot den förväntan som finns från den stora gruppen blivande lärare i religionskunskap. Vid Enskilda högskolan i Stockholm (EHS) där jag själv varit verksam mellan 2005 och 2017 har man under flera år satsat på att bygga upp ämnet och där utgör det ett obligatoriskt ämne för såväl blivande präster som pastorer, trots att en sådan formell förväntan alltså inte finns från Svenska kyrkan.

Idag är den kristet konfessionella prägel av ämnet mindre uttalad. Den finländske professorn i praktisk teologi Kalevi Tamminen ersatte på 1960-talet benämningen kateketik med termen Religionspedagogik (Räsänen, 2017). Att den finländske professorn i religionspedagogik Kirsi Tirri i likhet med även Antti Räsänen i flera fall valt att lämna begreppet ”religion” till förmån för ”spiritualitet” kan möjligen ses som ytterligare ett försök att öppna för ett mindre kristet konfessionellt anslag (Tirri, 2004; se även Ubani, 2018).

I Norge kan man i ett historiskt perspektiv se två olika skolbildningar. Den ena etablerades på 1960-talet av Ivar Asheim som förespråkade en teologisk grund för det religionspedagogiska ämnet. Den andra och alternativa skolbildningen etablerades av O.G. Winsnes på 1980-talet då han istället förespråkade en religionspedagogik med en tydligare förankring i pedagogiken (Skeie, 2007 s. 235). Idag talar allt fler i Norge om en religionsvetenskapligt förankrad religionsdidaktik (Andreassen, 2016) och de som argumenterar för ämnets teologiska grund är färre.

I Danmark har forskningsfältet framförallt knutits till lärarhögskolan och fram till mitten av 1990-talet innehades professuren av K.E. Bugge (1999). Professor Mette Buchardt menar att ämnet i Danmark erbjuder färre publikationer än i andra länder, men hon har under senare år på flera sätt själv bidragit med en reflektion kring ämnesförståelsen i ett danskt sammanhang (2007, 2006).

Frågan huruvida det religionspedagogiska ämnet bör tillhöra de pedagogiska, teologiska eller religionsvetenskapliga institutionerna pågår alltjämt och när man i Sverige allt oftare väljer benämningen religionsdidaktik så aktualiseras frågan på nytt. En orsak till valet att tala i termer av religionsdidaktik kan vara pragmatisk och som en följd av det intresse för didaktik som växte fram i samband med lärarutbildningens reformering i Sverige på 1980-talet (Osbeck 2006, s. 94f). Begreppet didaktik uppfattades tydligare än pedagogik kunna ”peka ut och ge namn åt en hel rad innehållsliga undervisningsproblem inom skola och lärarutbildning” (Arfwedsson, 1988, s. 4). Valet att tala i termer av religionsdidaktik kan också ses som en konsekvens av den starka betoning på ämnesdidaktik som gjordes av den socialdemokratiska regeringen vid beslutet om lärarutbildningsreformen år 2000 och inom vars ram religionsdidaktik kan ses som en inriktning (Schüllerqvist, 2009, s. 13). Religionsdidaktik kan därtill och i andra sammanhang uppfattas vara ett medvetet val i en önskan att tydligt markera forskningsfältets icke-konfessionella prägel (Berglund, 2010, s. 50).

Religionspedagogisk forskning

Att jag disputerade i pedagogik med en ”religionspedagogisk avhandling” kan i sig ses som ett exempel på den tendens som professor emeritus i pedagogik Sven Hartman tyckte sig se i början av 2000-talet. Hartman menade nämligen att ”flertalet avhandlingar med religionspedagogisk inriktning i [Sverige] har lagts fram inom pedagogikämnet” (Hartman 2007, s. 22). Orsaken till detta var, menade Hartman, ett strukturellt problem genom det faktum att examensrättigheterna inte fanns i religionspedagogik.

Att avhandlingar kan definieras som ”religionspedagogiska” kan i Hartmans exempel uppfattas vara en följd av att ”religionspedagogiska problem” stått i fokus för doktorandernas intresse. Idag kan utrymmet för ”religionspedagogiska problem” i Sverige framförallt knytas till utbildningsvetenskapliga, pedagogiska och religionsvetenskapliga institutioner, snarare än till teologiska institutioner. Eftersom det framför allt verkar vara de *religionspedagogiska frågorna* som styr avhandlingar i religionspedagogik, är det inte självklart att forskarna själva skulle säga sig representera ämnet religionspedagogik, vilket självklart har att göra med hur forskningsfältet i sig definieras.

Låter man de religionspedagogiska problemen definiera forskningsfältet och bortser från ämnesbeteckning som institutionstillhörighet, då breddas forskningsfältet i en både svensk och nordisk kontext. Utifrån ett sådant perspektiv och i enlighet med artikelns andra syfte, vill jag i det följande lyfta fram några exempel på studier i fältet. Med utgångspunkt i den tidigare presenterade strukturen menar jag att religionspedagogiska studier behandlat olika religionspedagogiska problem i termer av: aktör, innehåll, syfte och metod (Osbeck 2006, s. 99). Den sociala praktiken i fokus för de olika exemplen har i några fall varit skolan, i andra religiösa miljöer, samhället eller familjen. I några fall har intentionella lärprocesser stått i förgrunden och i andra icke-intentionella lärprocesser.

I ett svenskt och europeiskt sammanhang anges 1960-talet som den tidpunkt när den religionspedagogiska forskningen tog fart även om exemplen på forskning i konfessionella miljöer alltjämt är långt färre än de som gjorts i den institutionella skolans miljö (Osbeck 2006, s. 102; Larsson 2004, s. 304). Framställningen gör, vilket redan påpekats, inte anspråk på att vara heltäckande, utan syftar endast till att ge en översiktlig bild av forskningsfältet. Några av studierna ger exempel på mer än ett av de fyra teman och placeringen är undertecknad ansvarig för.

Fokus: aktör

Studier som fokuserar ”aktörerna” utgörs av studier där t.ex. elever, lärare, präster, församlingspedagoger står i centrum. En aktör som allt oftare ställts i centrum i olika studier är barnet. Den plats Sven Hartman redan på 1970-talet gav barnets egna tankar var vid den tidpunkten inte självklar bland forskare som fram till dess framförallt fokuserat mer på *hur* barn tänker snarare än på *vad* de tänker (Hartman, 1986, s.15). Hartman har därefter tillsammans med andra forskare presenterat ett flertal studier där barn fått utrymme att i bild, egna texter och intervjuer uttrycka sina tankar om livet (Hartman & Torstensson-Ed, 2007; Hartman, 1986; Hartman, S. & Pettersson, S. 1980; Hartman, Pettersson, S. & Westling, G. 1973). I Hartmans efterföljd har ett flertal forskare i en svensk och nordisk kontext gett plats för yngre människors egna bilder av och möten med livet och olika tolkningsramar. Som exempel har Erling Birkedal intervjuat tonåringar om deras erfarenheter av hur den egen gudstron påverkas i mötet med undervisning i ett kyrkligt sammanhang (Birkedal, 2001). Signhild Risenfors har intervjuat gymnasieungdomar om hur de tolkar sina liv och hur deras livstolkande står i relation till skolans värdegrund (Risenfors, 2011) Det går

därtill att finna andra exempel på studier med barn och unga i skolans kontext (von der Lippe 2011; Gunnarsson, 2008; Osbeck, 2006; Lied 2004; von Brömssen, 2003; Dahlin, 1998) och med unga vuxna och vuxna som lämnat grundskolan (Gustavsson, 2016a, 2013).

Siesel Lieds studie (2004) är ett av flera exempel på studier som tar sin utgångspunkt i den pluralitet som unga människor idag möter i skolan, via nätet och i samhället i stort. Lied ställer i det sammanhanget bland annat frågan hur unga människor använder berättelser från olika religiösa traditioner för att skapa sin egen identitet. Frågan hur religion och diversitet uppfattas i vår samtid har varit fokus i också andra av de nämnda studierna.

Carina Holmqvist Lidh undersöker i en studie hur elever som positionerar sig inom en religiös tradition, talar om skolans religionskunskapsundervisning (Holmqvist Lidh, 2016). Studier av detta slag kan bidra till en ökad förståelse för hur man i skolan och inom ramen för religionskunskapsämnet kan överbygga diskrepansen mellan vi och de Andra.

Under senare år går det att finna exempel på studier där läraren eller den vuxne är aktör. Ett exempel ger Marie Von der Lippe (2019) som i en studie fokuserar hur lärare uppfattar att det är att undervisa om kontroversiella frågor inom religionskunskapsämnet. Ytterligare ett exempel ger Jenny Berglund (2009) som i en studie av tre muslimska skolor i Sverige intervjuat lärare för att fördjupa förståelsen för hur undervisning i islam utformas som ett ”extra” skolämne under de samtidigt juridiska restriktioner som det svenska skolsystemet ger. I en studie av Elisabeth Haakedal (2004) står grundskollärare och frågor kring deras upplevda handlingsutrymme i religionskunskapsklassrummet i fokus.

De nämnda studierna ger exempel på att man inom ramen för religionspedagogik kan bedriva forskning där livsfrågor och meningsskapande hos enskilda grupper och/eller individer står i centrum. Det kan till exempel handla om den enskilda människans förståelse av sitt liv och det villkor som det sociala och kulturella sammanhanget utgör för hennes meningsskapande.

Fokus: innehåll

När ”innehållet” anger rubrik står stoffet i fokus för lärprocessen. Exempel på studier där ”innehållet” fokuseras är studier av ett förväntat innehåll i religionskunskapsämnet i skolan (Härenstam, 2000), i universitetsämnet (Larsson, 1992) eller i religiösa miljöer (Selander, 1982). Men det finns också studier som synliggör religionskunskapsämnets förändring från att tidigare haft ett tydligt konfessionellt anslag till en idag tydligare flerreligiös bredd. Ingrid Emanuelsson (1990) har till exempel undersökt den obligatoriska skolans urval av psalmer och religiösa sånger mellan åren 1889 och 1980.

Studier av livsfrågornas betydelse som ett innehåll i undervisningen utgör här också ett exempel som samtidigt gränsar till ett intresse för aktörerna i sig, och/eller för betydelsen av att använda livsfrågorna som metod i mötet med religiösa uttryck. Flera studier har kunnat ge exempel på möjligheten att låta ”innehållet” styras av elevernas egna frågor i religionskunskapsklassrummet (Eriksson, 1999; Hartman & Torstensson-

Ed, 2007; Hartman, 1986; Lindskog, 1969). Livsfrågornas betydelse i också religiösa miljöer har kunnat ses i studier av t.ex. konfirmandverksamheten i Svenska kyrkan (Almén, 2000b).

Avseende ”innehåll” har också studier särskilt undersökt hur kontexten påverkar det förväntade innehållet och i det sammanhanget inte minst hur tydligare flerreligiösa och mångkulturella praktiker idag förändrar förutsättningarna för lärande (Berglund, 2019, 2018b; Leganger-Krogstad, H. 2003; Afdal m.fl 1997).

Studier kring betydelsen av de begrepp som används för att benämna innehållet i undervisningen kan också nämnas i detta sammanhang. Här går det i ett svenskt och europeiskt perspektiv att se en diskussion kring de begrepp som kan komplettera begreppet ”religion” i en önskan att fånga alla människors meningsskapande. I Sverige har diskussionen pågått sedan 1960-talet och ett begrepp som i det sammanhanget fått stort utrymme, och därtill vunnit stort inflytande över också myndighetstexter och den vardagliga begreppsanvändningen, är begreppet livsåskådning (Bråkenhielm, 2001; Jeffner, 1973). Som en konsekvens av studier som visat att unga människor idag inte självklart beskriver sig tillhöra en religiös tradition eller annan livsåskådningstradition, har begreppet livsåskådning under senare år också utmanats. Exempel på det senare ger Gunnar Gunnarsson som utifrån sin studie av elever på Island valt att tala i termer av ”livstolkning” (2008), Christina Osbeck (2006) som använder begreppet ”livsförståelse” samt undertecknad som valt att tala om *existentiella-* och *delade konfigurationer* för att benämna människors förståelse av sina liv och hur denna tar gestalt (Gustavsson, 2018a, 2013). Forskning som aktualiserar begreppsanvändning finner fler exempel och engagerar alltjämt forskare i såväl Sverige som Norden (Bråten, 2018; Lindfelt, 2003, 2013; Kurtén, 1997) och Europa (van der Zande, 2018; Miedema, 2014; van der Kooij, et al. 2013).

En fråga som flera av studierna aktualiserar är hur religionskunskapsämnet idag kan möjliggöra för en undervisning som tar sin utgångspunkt i alla människors meningsskapande och en förståelse för betydelsen av människors tillhörighet till olika sociala- och kulturella kontexter (Gustavsson 2018b, 2016b).

Fokus: syfte

Under denna rubrik finner man studier som granskat och/eller argumenterat för undervisningens syfte och uppgift utifrån en teologisk eller filosofisk utgångspunkt samt studier av styrdokument av olika slag. Några studier kan under denna rubrik beskrivas vara mer utredande än argumenterande medan andra är mer föreskrivande än praktiktäna (Osbeck, 2006, s.121).

Religionspedagogen Rune Larsson redovisar en studie där teori och praktik kring kyrkans undervisning utifrån frågorna: *vad*, *hur* och *varför* kyrkan bedriver undervisning, stått i fokus (1995). Larsson presenterar därtill en studie av utvecklingslinjer beträffande undervisning i Svenska kyrkan under 1900-talet (2000) samt en studie av hur ett antal kyrkor, däribland Svenska kyrkan, ser på sitt undervisningsuppdrag (2007). Religionspsykologen Björn Wiedel har också bidragit med ett antal texter som rör frågor om syftet med den kristna kyrkans undervisning (1999, 1994). Ytterligare

exempel i det sammanhanget är studier som särskilt rör frågor om syftet med kyrkans dop- och konfirmandundervisning (Eek, 2011; Brattgård, 1970; Wadensjö, 1980).

Det finns också exempel på studier som studerar hur den tidigare majoritetskyrkan i Sverige, Svenska kyrkan, hanterar förändrade villkor i termer av en idag förändrad religiös socialisation (Gustavsson, 2019; Wirén, 2017). På samma sätt som det mångkulturella samhället påverkat fokus i forskning på skolan har det också påverkat studier av religiösa miljöer.

Studier som undersökt hur lärare i religionskunskap själva uppfattar ämnets syfte och uppgift finner också sin plats under den här aktuella rubriken (Törnvall, 1988; Emanuelsson, 1982). Andra aktuella studier kan också behandla tydligare teoretiska analyser av styrdokument och/eller filosofiska utgångspunkter (Skeie, 2002, 2001, 1998).

Anders Sjöborg (2013) problematiserar i en studie att gymnasieskolans undervisning i religionskunskap inte tycks nå upp till de mål som staten satt upp för ämnet i de styrdokument som finns. Sjöborg jämför i studien formuleringar i styrdokumenten med resultat från en elevundersökning i Sverige avseende gymnasieelevernas attityder till religionskunskap och till religiös och kulturell mångfald.

Fokus: metod

Studier där ”metoder” står i fokus undersöker de metoder som det finns en uttryckt ambition att använda, som någon använder eller utvärderar. I flera studier inom forskningsfältet har också ett syfte varit att utveckla metoder och sätt att arbeta i klassrummet och/eller i religiösa miljöer. Som exempel har möjligheten att sätta ”livsfrågor” i centrum för undervisning om/av/i religion undersökts (Ristiniemi et.al. 2018; Gunnarsson et.al 2009; Hartman & Torstenson-Ed 2007). Andra studier har framförallt studerat den metod som redan används i ett givet sammanhang. Exempel på det senare går i ett kyrkligt sammanhang framförallt att se i relation till kyrkans konfirmandarbete (Porath Sjöo, 2008; Wallinder, 1990) men det finns även exempel på mer övergripande studier av arbetet med undervisning i församlingen som helhet (Larsson, 2005).

Inom religionspedagogisk forskning har metoder som används i religionsundervisning i skolan och undervisning för blivande lärare i religionskunskap också stått i fokus och flera exempel finns i både en svensk (Halvarsson Britton, 2019; Berglund, 2018; Almén 2000a, Selander 2000, 1982) och en nordisk (Fuglseth, 2014; Buchardt, 2008; Afdal et. al 1997) kontext. I den här typen av studier har syftet exempelvis varit att undersöka och jämföra vilka identiteter, ämneskonceptioner och vilket kunskapsinnehåll som möjliggörs bland elever och lärare genom sättet att arbeta.

Sören Dalevi har tillsammans med Christina Osbeck följt ett arbete för att omsätta den tyska kyrkopedagogiska metoden till svenska förhållanden (Dalevi & Osbeck, 2012). I studien får man ta del av hur både lärare och elever upplevde metoden. Den ”studiebesöksmetodik” som studien kan sägas ge exempel på utgör också fokus i två studier av Thérèse Halvarsson Britton (2019; 2014).

Religionspedagogisk forskning - en spegling av sin tid

De presenterade exemplen på fokus inom det religionspedagogiska forskningsfältet synliggör en stor bredd. Historiska översikter visar hur ”religionspedagogiska problem”, religionspedagogisk forskning och teoribildning speglar förändringar i samhälle och kulturliv (Gustavsson & Larsson, 2007 s. 5). Ett exempel på detta är de samhällsfördringar som under 1960-talet inspirerade Paul Freires befrielsesteologi och pedagogik. På senare år har den amerikanska religionspedagogen Thomas Groome låtit sig inspireras av nyss nämnda tradition och genom Rune Larssons översättningar också påverkat den religionspedagogiska reflektionen i Sverige (Groome, 2011; Larsson, 2005).

Ytterligare ett exempel är samhällsengagemanget och arbetet för en humanare värld som sedan 1980-talet påverkat forskningen kring religionsundervisning i både skolan och i religiösa samfund. Den tidigare gästprofessorn vid Stockholms universitet Robert Jackson har i ljuset av denna samhällstrend arbetat för *an Interpretive Approach* inom religionspedagogisk forskning och praktik med utgångspunkt i begreppet ”citizenship” (Jackson, 1997).

Att vi lever i ett heterogent och mångkulturellt samhälle, ett samhälle med en mångfald av etniska, språkliga, kulturella och religiösa uttrycksformer har på ett självklart sätt påverkat forskningsfältet. Den holländske professorn i utbildningsvetenskap och religionspedagogik Siebren Miedema menade redan för 10 år sedan ”att vi i den nya situationen behöver göra upp med tidigare föreställningar om att kunna förmedla färdiga svar till nya generationer utan att för den skull hamna i religiös relativism. I den nya pluraliteten måste vi istället utveckla en förmåga och beredskap att leva i öppenhet för ’den andre’, i pluralitet och olikhet” (Gustavsson & Larsson, 2007 s. 7; se Miedema, 2004 s.44f). I Miedemas fall har detta inneburit en önskan om att i skolans undervisning flytta fokus från religion till ”worldviews”, en önskan som tidigare exempel visat fortsattdiskuteras i Miedemas hemland såväl som i andra delar av vår värld (van der Zande, 2018; van der Kojij, 2016; Gustavsson, 2018a, 2016b; Valk, 2007).

Frågor om utmaningar och möjligheter förhållande till pluralitet och mångfald utgör idag, mer än 10 år efter Miedemas text, en självklar utgångspunkt för religionspedagogisk forskning (Schreiner, 2018; Skeie, 2017, 2009a; Knauth et al. 2009; Larsson & Gustavsson, 2004). Sedan början av 2000-talet har betydelsen av religiös pluralism kommit allt högre upp på agendan inte minst i Norden (Skeie, 2009b, s. 7). Den här förändringen speglar globaliseringen och den faktiska migrationen men också människors möjlighet att idag enklare kommunicera idéer och frågor över hela världen.

Betydelsen av kontext och kontextualitet har samtidigt kommit att ange centrala teman inom forskningsfältet (Gustavsson & Larsson, 2007 s. 9) som flera forskare har arbetat med och utifrån (Ubani m.fl. 2019; Skeie et al. 2013; Heimbrock, 2004). Ytterligare exempel på en konstextuell religionspedagogik är den forskning som bedrivits inom ENRECA¹ samt inom REDCo². Samtida religionspedagogisk/didaktisk

1 The European Network for Religious Education through Contextual Approaches.

2 Religion in Education: A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European countries.

forskning ger med andra ord och på ett självklart sätt exempel på en lyhördhet för vår tid och dess utmaningar och möjligheter.

Religionspedagogik i vår tid

Syftet med följande artikel har varit tvådelad. För det första avser artikeln att presentera religionspedagogik som forskningsfält, genom att lyfta fram studier från de senaste 20 åren, i en nordisk men framförallt svensk kontext. För det andra avser artikeln att genom de olika exemplen argumentera för en bred ämnesförståelse som ger utrymme för en reflektion kring lärande och undervisning om/av/i/ religiösa fenomen, frågeställningar och andra uttryck för meningsskapande samt villkoren för detsamma i såväl religiösa som icke-konfessionella sammanhang.

En fråga som kan ställas är om religionspedagogik i ljuset av de forskningsexempel som lyfts fram, kan betraktas som ett teologiskt eller ett ämnesdidaktiskt ämne? Sven Hartman ställde 2007 en liknande fråga då han undrade om ämnet är ”teologiskt, religionsvetenskapligt, didaktiskt, pedagogikhistoriskt, beteendevetenskapligt eller samhällsvetenskapligt” eller om det är ”allt detta på en gång” (Hartman 2007, s. 22).

Svaret på frågan är förmodligen inte ett antingen eller utan ”allt detta på en gång”. Religionspedagogik är ett forskningsfält som avgränsas genom intresset för hur vi kan förstå lärande om/av/i religion och annat slags meningsskapande och hur vi kan förstå lärande i religiösa miljöer. Ämnet finner sina rötter inom såväl pedagogik som religionsvetenskap och teologi och hämtar därför också självklart teoretiska perspektiv från dessa olika traditioner. Religionspedagogik kan som akademiskt ämne inbegripa det sammanhang eller de arenor som skolan, samhället, familjen och medier utgör, och ämnet behöver inte stå i en förväntad relation till en transcendens. Den religionspedagogiska disciplinen rymmer därför såväl teologiska som religionsvetenskapliga, humanistiska och samhällsvetenskapliga perspektiv.

Jag menar att religionspedagogisk forskning bidrar till en fördjupad reflektion kring de utmaningar och möjligheter som går att se i relation till lärande i religiösa miljöer och i relation till religiösa, existentiellt meningsbärande frågeställningar. Ämnet bidrar inte minst till en fördjupad förståelse för det meningsskapande som alla människor delar och det är därför ett ämne som har stor relevans och ett självklart berättigande i vår tid och i en globaliserad värld.

Referenser

- Afdal, G, Haakedal, E. & Leganger-Krokstad, H. 1997. *Tro, livstolkning og tradisjon: innføring i kontekstuell religionsdidaktikk*. Oslo: Tano aschehoug.
- Almén, E. 2000a. *Livstolkning och värdegrund: att undervisa om religion, livsfrågor och etik*. Linköping: Linköpings universitet.
- Almén, E., 2000b. ”Frestelser och vägmärken för undervisning om kristen tro”. I: E. Almén, R. Furenhed, S.G. Hartman & B. Skogar (red) *Livstolkning och värdegrund. Att undervisa om religion, livsfrågor och etik*. Skapande Vetande Nr 37. Linköping: Linköpings universitet, s.176-191.
- Andreassen, B-O. 2016. *Religionsdidaktikk: en innføring* (2. utg. ed.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Arfwedsson, G. 1988. *Några huvudtankar i Tysk didaktik*. Häftet för didaktiska studier 7. Stockholm: Högskola för lärarutbildning i Stockholm.
- Berglund, J. 2009. *Teaching Islam: Islamic religious education at three Muslim schools in Sweden*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Berglund, J. 2010. ”Religionsdidaktik”. I J. Svensson & S. Arvidsson (red.) *Människor och makter 2.0*. En introduktion till religionsvetenskap. Högskolan i Halmstad.
- Berglund, J. 2018a. Islamundervisning i det oförutsägbara klassrummet. I: *Interkulturell religionsdidaktik: Utmaningar och möjligheter*. (red.) O. Franck & P. Thalén. *Interkulturell religionsdidaktik*. Studentlitteratur.
- Berglund, J. 2019. State-Funded Faith-Based Schooling for Muslims in the North. *Religion & Education* Volume 46, 2019 - Issue 2: Special Section: Faith-based Schools and Religious Diversity.

Religionspedagogik – ett forskningsfält i tiden

- Birkedal, E. 2001. *Noen ganger tror jeg på Gud, men-?: en undersøkelse av gudstro og erfaring med religiøs praksis i tidlig ungdomsalder*. Trondheim: Tapir.
- Brattgård, K-E. 1970. *Kyrkans dopundervisning*. Stockholm: Verbum.
- Bråkenhielm, C.R. 2001. Livsåskådningsforskning - vad är det? In: C.R. Bråkenhielm (ed.) *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådnningar i dagens Sverige*. Nora: Nya Doxa.
- Bråten, O. 2018. *World Views in Norwegian RE. I: Challenging Life. Existential Questions as a Resource for Education*. Waxmann Verlag s. 157-176.
- Brömssen, von K., 2003. *Tolkningar, förhandlingar och tystnader: elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Buchardt, M. (ed) 2006. *Religionsdidaktik*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Buchardt, M. 2007. Religious Education in the School: Approaches in School Practice and Research in Denmark. I: R. Larsson & C. Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*. Skellefteå: Artos.
- Buchardt, M. 2008. *Identitetspolitik i klassrummet: 'religion' og 'kultur' som viden og social klassifikation : studier i et praktiseret skolefag*. Köpenhamn: köpenhamns universitet.
- Bugge, K.E. 1999. *Spor i sne*. Köpenhamn: Danmarks lærerhøgskola.
- Dahlin, B. 1998. *Om undran inför livet: barn och livsfrågor i ett mångkulturellt samhälle*. Lund: Studentlitteratur.
- Dalevi, S. & Osbeck, C. 2012. *Kyrkopedagogik i Munkfors: En utvärdering av ett samarbetsprojekt skola-kyrka*. Karlstad: Karlstad universitet.
- Eek, J. 2011. *Stanna i vattnet. Kateketikens syfte och sammanhang*. Stockholm: Verbum.
- Emanuelsson, I. 1982. *Religionsämets identitet: en empirisk studie kring lägstadielärares upplevelse av ämnet VT 1979*. Karlstad: Högskolan i Karlstad.
- Emanuelsson, I. 1990. *Livstolkning i den obligatoriska skolans urval av psalmer och religiösa sånger 1889-1980*. Uppsala: Acta universitatis upsaliensis.
- Eriksson, K. 1999. *På spaning efter livets mening: om livsfrågor och livsåskådning hos äldre grundskolelever i en undervisningsmiljö som befrämjar kunskapskapande*. Malmö: Lärarhögskolan i Malmö.
- Fuglseth, K. (Ed.) 2014. *RLE i klemme: ein studie av det erfarte RLE-faget*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Groome, T. 2011. *Will there be faith? A new vision for educating and growing disciples*. New York: HarperOne.
- Gunnarsson, G. 2008. *'I Don't Believe the Meaning of Life is All That Profound' A study of Icelandic teenagers' life interpretation and values*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Gunnarsson, G., Grönlén Zetterqvist, K. & Hartman, S. 2009. *Livet tillfråga: teoretiska förutsättningar för en livsfrågororienterad religionsundervisning*. Stockholm: Lärarhögskolan.
- Gustavsson, C. 2013. *Existentiella konfigurationer. Om hur förståelsen av livet tar gestalt i ett socialt sammanhang*. Stockholm: Stockholms universitet, US-AB. Diss.
- Gustavsson, C. 2016a. *Delaktighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. Skellefteå: Artos.
- Gustavsson, C. 2016b. "Begreppet livsåskådning i en historisk och nutida belysning". I: O. Franck, C. Osbeck & K. von Brömssen (red.) *Religioner, livsåskådning och etik. För lärare årskurs 4-6*. Malmö: Gleerups, s.29-39, 2016.
- Gustavsson, C., 2018a. 'Existential configurations: A way to conceptualise people's meaning-making', In: *British Journal of Religious Education* (Open access 20181213).
- Gustavsson, C. 2018b. "Språkliga redskap för en gränsöverskridande interkulturell religionsundervisning". I: Franck & Thalén (red.) *Interkulturell religionsdidaktik. Utmaningar och möjligheter*. Lund: Studentlitteratur, s.235-252.
- Gustavsson, C. 2019. *En process på riktigt. Lärande och undervisning i Västerås pastorat 2018. Redovisning av ett forskningsprojekt*. Västerås: Västerås pastorat.
- Gustavsson, C. & Larsson, R. 2007. Aktuella trender inom religionspedagogisk forskning och praktik, I: *Tro & Liv Temanummer om Religionspedagogik* 2007 nr 1, 4-12.
- Haakedal, E. 2004. *"Det er jo vanlig praksis hos de fleste her": religionslærerrolle, livstolkning og skolekulturell ritualisering: en religionspedagogisk studie av grunnskolelærers handlingsrom på 1990-talet*. Oslo: Unipub.
- Halvarson Britton, T. 2014. *Studiebesök i religionskunskapsundervisningen. Elevers tal om islam före, under och efter ett moskébesök*. Karlstad: Karlstad universitet.
- Halvarson Britton, T. 2019. *Att möta det levda: möjligheter och hinder för förståelse av levd religion i en studiebesöksorienterad religionskunskapsundervisning*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Hartman, S. 1986. *Barns tankar om livet*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Hartman, S. 2007. En hemlös disciplin. I *Tro & Liv Temanummer om Religionspedagogik* 2007 nr 1, 21-23.
- Hartman, S. & Pettersson, S. 1980. *Livsfrågor & livsåskådning hos barn*. Stockholm: Institutionen för pedagogik, Högskolan för lärarutbildning.
- Hartman, S., Pettersson, S. & Westling, G. 1973. *Vad funderar barn på? Ett försök att inventera mellanstadieelevers tankar och frågor inför tillvaron och omvärlden*. Stockholm: Utbildningsförlaget.
- Hartman, S. & Torstenson-Ed, T. 2007. *Barns tankar om livet*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Heimbrock, H-G. 2004. *Livsfrågor – Religion – Livsvärld. Bidrag till en kontextuell religionsdidaktik ur ett tyskt perspektiv*. Malmö: RPI.
- Holmqvist Lidh, C. 2016. *Representera och bli representerad: Elever med religiös positionering talar om skolans religionskunskapsundervisning*. **Karlstad**, Karlstad Universitet.
- Härenstam, K. 2000. *Kan du höra vindhåsten? Religionsdidaktik – om konsten att välja kunskap*. Lund: Studentlitteratur.
- Jackson, R. 1997. *Religious Education an Interpretive Approach*. London: Hodder & Stoughton.
- Jeffner, S. 1973. *Livsåskådningsforskning*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Knauth, T. Jøzsa, D-P., Bertram-Troost, G. Ingrave, J. (eds) 2009. *Encountering Religious Pluralism in School and Society. A Qualitative Study of Teenage Perspectives in Europe*. Hamburg: Waxmann.
- Kurtén, T. 1997. *Bakom livshållningen: studier i moderna livsåskådnningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo: Åbo Akademi.
- Larsson, R. 1992. *Introduktion till Religionspedagogiken*. Lund: Teologiska institutionen, Religio 17.
- Larsson, R., 1995. "Kristen undervisning", i Olivestam et al (red) *Livsnära. Teori och praktik kring kyrkans Bibelundervisning. Ett forskningsprojekt i kyrkodidaktik*. Umeå, 28-37.
- Larsson, R. 2000. *Från kateketik till församlingspedagogik. Utvecklingslinjer i Svenska kyrkans undervisning under 1900-talet. I: Kyrka-universitet-skola. Teologi och pedagogik i funktion. Festskrift till Sven-Åke Selander*. Lund: Lunds universitet, 139-159.
- Larsson, R. 2004. Religious education in Sweden: Research Trends in a Secularised and Post-Christian Plurality. In: R. Larsson & C Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*. Skellefteå: Artos, 304-316.
- Larsson, R. 2005. *Livets berättelser: introduktion till Thomas H. Groomes religionspedagogik*. Stockholm: Verbum.
- Larsson, R., 2007. "Vill kyrkorna verkligen undervisa om sin tro?", i *Tro & Liv* Nr 1/2007, årgång 66, 29-43.
- Larsson, R. 2009. *Samtal vid brunnar. Introduktion till religionspedagogikens teori och didaktik*. Lund: Arcus förlag.
- Larsson, R. & Gustavsson, C. 2004. Introduction. In: R. Larsson & C Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*. Skellefteå: Artos.
- Leganger-Krogstad, H. 2003. Dialogue among Young Citizens in a Pluralistic Religious education Classroom. In: R. Jackson (ed.) *International perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity*. London: Routledge, 169-190.
- Lied, S. 2004. *Elever og livstolkingspluralitet i KRL-faget : Mellomtrinnslever i møte med fortellinger fra ulike religioner og livssyn*. Hedmark: Høgskolen i Hedmark.
- Lindfelt, M. 2003. *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Uppsala University Library.

- Lindefelt, M. 2013. Om den solitära hjältens hemkomst. En begreppslig kryssning i livsåskådningsforskningens vatten. In: C.R. Bråkenhielm, M. Essunger & K. Westerlund (eds.) *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning*. Nora: Nya Doxa.
- Lindskog, O. (red) 1969. *Tonåringen och livsfrågorna: elevattityder och undervisningen i livsåskådning och etik på grundskolans högstadium: elevundersökningar och metodiska förslag av en arbetsgrupp inom skolöverstyrelsen*. Stockholm: SÖ-förlag.
- Miedema, S. 2004. Beyond Foundationalism. A Plea for a New Normativity in the Philosophy of Religious Education. In: R. Larsson & C. Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*. Lund: Lunds universitet.
- Miedema, S. 2014. From religious education to worldview education and beyond. The strength of a transformative pedagogical paradigm. *Journal for the Study of Religion*, p.82-103.
- Osbeck, C. 2006. *Kränkningens livsförståelse. En religionsdidaktisk studie av livsförståelselärande i skolan*. Karlstad: Karlstad Universitet.
- Porath Sjö, E. 2008. *Konfirmandernas bildningsresa: ungdomars berättelser om sitt deltagande i konfirmandundervisningen*. Lund: Lunds universitet.
- Risenfors, S., 2011. *Gymnasieungdomars livstolkande*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
- Ristiniemi, J, Skeie, G & Sporre, K. (Eds.) 2018. *Challenging Life. Existential Questions as a Resource for Education*. Münster, New York: Waxmann.
- Räsänen, A. 2017. *Researching Religious Education in Finland*. (Antagen för publikation i en tysk antologi under utgivning).
- Schreiner, P. 2018. *Are you READY? Diversity and Religious Education across Europe – The story of the READY project*. Hamburg: Waxmann.
- Schüllerqvist, B. 2009. "Ämnesdidaktisk lärarforskning – ett angeläget forskningsfält. I: B. Schüllerqvist & C. Osbeck (red) *Ämnesdidaktiska insikter och strategier*. Karlstad: University press.
- Selander, S-Å. 1982. *Religionsundervisning för hela människan. Analys av samspelet samhälle, människosyn, innehåll och metoder i religionsundervisningen i Sverige*. Lund: Lunds universitet.
- Selander, S-Å. 2000. "Livstolkning - trostolkning - tydning: grundbegrepp i en personlighetsutvecklande religionsdidaktisk modell" I: *Forskning og fundering: religion og religiøsitet i skole, kirke og samfunn. Festskrift til Ole Gunnar*. Lund: Tapir.
- Sjöborg, A. 2013 'Religious education and intercultural understanding: examining the role of religiosity for upper secondary students' attitudes towards RE. *British Journal of Religious Education*. Vol. 35 Issue 1, p.36-54.
- Skeie, G. 1998. *En kulturbestemt religionspedagogikk*. Trondheim: NTNU.
- Skeie, G. 2001. Citizenship, Identity politics and Religious Education. In: H-G. Heimbrock, C.T. Scheilke & P. Schreiner (eds.) *Towards Religious Competence. Diversity as a challenge for education in Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Skeie, G. 2002. The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education. *British Journal of Religious Education*, 25 (1), 47-59.
- Skeie, G. 2007. Religion and Education in Norway. In: R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, J-P. Willaime (eds) 2007. *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. Münster: Waxmann.
- Skeie, G. 2009a. (red.) *Religious Diversity and Education. Nordic Perspectives*. Münster: Waxmann.
- Skeie, G. 2009b. Introduction. In: G. Skeie (red.) *Religious Diversity and Education. Nordic Perspectives*. Münster: Waxmann.
- Skeie, G. 2017. Mangfoldets utfordringer og muligheter sett gjennom religionsdidaktisk forskning. Et nordisk overblikk. I *Acta Didactica Norge*. Vol. 11, Nr. 3. Art. 4.
- Skeie, G. Everington, J., ter Avest I. & Miedem, S. (eds.) 2013. *Exploring Context in Religious Education Research. Empirical, Methodological and Theoretical Perspectives*. Münster: Waxmann.
- Tirri, K. 2004. Spirituality in Religious Education. In: R. Larsson & C. Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*. Lund: Lunds universitet.
- Törnvall, A. 1988. *Religionskunnskap i skolan. En studie i lärares och elevers attityd till ämnet i religionskunnskap i grundskolan*. Skapande Vetande, nr 11. Linköping: Linköpings universitet.
- Ubbani, M. 2018. *New international studies on religions and dialogue in education 2018, Research on Religious and Spiritual Education*. Band 12, Hamburg: Waxmann verlag.
- Ubbani, M., Rissanen, I., Poulter, S. (eds.) 2019. *Contextualising dialogue, secularisation and pluralism. Religion in Finnish public education. Religious Diversity and Education in Europe*. Band 40, 230. Waxmann verlag.
- Wadensjö, B. 1980. *Konfirmationen i kyrkans liv*. Stockholm: Prästmötesavhandling.
- Van der Kooij, J. de Ruyter, D.J., Miedema, S. 2013. "Worldview": The meaning of the concept and the impact on religious education. *Religious education*, p.210-228.
- Van der Kooij, J. 2016. Worldview and Moral Education. On Conceptual Clarity and Consistency in *Ue. Ede*: GVO Drukkers & Vormgevers.
- Van der Zande, E. 2018. *Life Orientation for Professionals*. Almere: Parthenon.
- Wallinder, B. 1990. *Tradition och förnyelse i Svenska kyrkans konfirmandundervisning: läroplansutveckling och pressdebatt 1942-1985*. Stockholm: Verbum.
- Valk, J. 2007. Plural public schooling: Religion, Worldviews and Moral Education. In: *British Journal of Religious Education*, Vol.29. No. 3: 273-285.
- Wiedel, B. 1994. *Trons pedagogik*. Stockholm: Verbum.
- Wiedel, B. 1999. *Personlig livstolkning och religiös tradition: om det personligas plats i religionspedagogiken*. Stockholm: Verbum.
- Wirén, J. 2017. *Utmaningsdriven undervisning Hur kyrkan kan dela tro och liv*. Stockholm: Verbum.
- Von der Lippe, M. 2011. Young people's talk about religion and diversity: a qualitative study of Norwegian students aged 13–15. *British Journal of Religious Education*, p. 127-142.
- Von der Lippe, M. 2019. Teaching controversial issues in RE: the case of ritual circumcision. *British Journal of Religious Education*. (Open access 20190701).

Pastoralteologi: Status og stifinning

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 1/2020
[s. 90-102]



Av Fredrik Saxegaard, praktikumsleder/førsteamanuensis
praktisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole
fredrik.saxegaard@mf.no

Abstract

The article discusses pastoral theology as an academic discipline. In a first stage, I argue that it should be considered a sub-discipline within practical theology, and be practiced as a hospitable meeting place for cross-disciplinary research on clergy and religious leaders. Secondly, I discuss the relationship of pastoral theology, with its long tradition dating back to premodern days, to empirical and contextual theologies. I argue that the latter are important renewers and critics, whereas at the same time, pastoral theology should not give up on its particular characteristic of introducing students to pastoral practices. In a final section, I point to a way forward for the discipline, suggesting that it should relate three recent controversial topics (religious power, inter-religious dialogue, and new forms of ministry) and three classical pastoral theological terms (the pastor, the professional and the spiritual).

Praktisk teologi er kritisert for å være overdrevent opptatt av egen disiplins vitenskapelige status og indre oppbygging (Miller-McLemore, 2012). Dette kan være en berettiget kritikk, men akkurat pastoralteologien pådrar seg lett noen runder med selvgransking.

Det gjelder allerede når en spør hva faget utforsker. Der f.eks. homiletikken gir kunnskap om forkynnelse, og sjelesorgen om samtalepraksiser, mangler pastoralteologien et tydelig objekt. Dermed er det heller ingen opplagt partnerdisiplin som faget kunne hentet ressurser og standarder fra, og avgrenset seg i forhold til, slik de andre har hhv. retorikk og psykologi.

Gitt åpenheten er det forståelig at pastoralteologi veksler mellom nøkkeldisiplin og marginalt fag, og at det er vanskelig å identifisere fagets litteratur og debatter. Derfor vil jeg ikke først og fremst gi en oversikt, men heller diskutere springende punkter i fagets videre utvikling. Artikkelen besvarer tre sett spørsmål: 1. Hva menes med fagtermen pastoralteologi, hvordan plasseres faget i et større akademisk felt, og hva er fagets tematikk? 2. Hva er forholdet mellom pastoralteologi som et fag om religiøs

ledelse, og en praksis som danner *for* religiøs ledelse? 3. Hvilke debatter og konsepter kan bidra til å etablere et felt som er så romslig og samtidig definert at det kan fungere som en fruktbar akademisk disiplin?

1. Fagets terminologi, plassering og tematikk

Pastoralteologi og praktisk teologi

Relasjonen mellom praktisk teologi og pastoralteologi er en gjenganger i innføringsbøkene (Skjevesland, 1999, p. 18f): «Pastoral theology and practical theology are sometimes talked about as if they are completely different things; at other times, as if they were exactly the same» (Pattison & Woodward, 2000, s. 1).

Katolske bidragsytere har vanligvis brukt «pastoralteologi» om den overordnede disiplinen som samler de andre fagene i seg (Fürst, 1996). I protestantisk tradisjon har pastoralteologi vært en deldisiplin innenfor praktisk teologi (Merkel, 1996), slik f.eks. Miller-McLemore ser...:

...practical theology as a broader enterprise distinct from pastoral theology. It situates pastoral theology as one among many valued subdisciplines within practical theology (2014a, s. 6).

Samtidig er det variasjoner i begge leire: Noen katolske bidrag har en mer avgrenset forståelse (Haslinger, 2015, s. 10). Motsatt inneholder f.eks. den danske, lutherske antologien *Pastoralteologi* kapitler om alle de praktisk-teologiske disiplinene med unntak av nettopp pastoralteologi. Slik blir faget den paraplydisiplinen de andre PT-fagene samles innenfor, med utdanning til prestedtjeneste som kontekst (Christiansen & Thomsen, 2007).

Pastoralteologiens tema

Også blant de som ser pastoralteologi som deldisiplin er det ulike oppfatninger av hva som er fagets tema. På den ene side har en, særlig i kontinental og skandinavisk kontekst, vektlagt *identitetssiden* ved prestedtjenesten, som kall, ordinasjon og embetsteologi, relatert til samtidskontekst og kirkelige praksiser (Pohl-Patalong, 2007; Wagner-Rau, 2017). En har gjerne lett etter en samlende aktivitet eller metafor for tjenesten (Dykstra, 2005), og prestens spiritualitet har stått sentralt.

Johannessen (2010) hevder at spiritualitet lenge var det selvsagte, enhetsskapende prismet i pastoralteologien, nært knyttet til prestens oppgaver. Men så skjer en forskyvning med bl.a. Skagestad (1930) og Weider (1969), der spiritualitet blir ett tema blant flere, og presteoppgavene like mye ses som trusler mot, som stedet for, det åndelige livet. I tillegg bidrar en fornyet interesse for spiritualitet til at forskningen på dette fremstår som et eget fagfelt. Johannessens (2016) og Kaufmans (2017) avhandlinger er begge eksempler på bidrag i skjæringsfeltet mellom pastoralteologi og et selvstendigjort spiritualitetsfag.

På den annen side forbindes pastoralteologi med prestedtjenestens *relasjonsside*, og overlapper med sjelesorgsfaget. Dette går tilbake til Gregor den store (1894), og en

gjenfinner koblingen hos nevnte Skagestad og Weider. I nord-amerikansk kontekst er «pastoral theology» nærmest synonymt med «pastoral care»:

Whereas practical theology is integrative, concerned with broader issues of ministry, discipleship, and formation, pastoral theology is person- and pathos-centred and focused on the activity of care (Miller-McLemore, 2007, s. 6).

Samtidig har det skjedd en utvidelse av dette feltet. Miller-McLemore ser det som et skifte fra fokus på unike, individuelle «menneskelige dokumenter» (Boisen) til å se mennesker som innvevd i relasjoner og samfunnskontekst (se Austad & Johannessen-Henry i denne utgaven). Slik henger utvidelsen sammen med empiriske og politisk-diakonale vendinger i praktisk teologi.

Det innebærer at pastoralteologi i større grad anerkjenner at pastorale praksiser ikke bare relaterer til enkeltmennesker, men til samhandling i fellesskap og offentlighet. Ett av mange eksempler er Fuller, som forsker på menighetskonflikter som et pastoralteologisk prosjekt (2016). I norsk kontekst plasserer både Saxegaard (2017) og Timmann-Mjaaland (2019) sin forskning på presters ledelse som pastoralteologiske bidrag.

Pastoralteologiens marginalisering

For det tredje er det tendenser til at faget marginaliseres og forsvinner. Ta Miller-McLemores introduksjon til *Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (2014b), sitert over, der hun innledningsvis plasserer pastoralteologi som deldisiplin innenfor praktisk teologi. Da er det rart at boka inneholder kapitler om alle tenkelige praktisk-teologiske fag bortsett fra nettopp pastoralteologi. I England utkom nylig antologien *The Study of Ministry* (Percy, Markham, Percy, & Po, 2019), som gjennom 43 kapitler belyser de fleste aspekter ved pastorale praksiser, men uten å bruke «pastoral theology» i noen av overskriftene.

Samme paradoks finnes i skandinavisk kontekst. Den før nevnte antologien *Pastoralteologi* har, tittelen til tross, ingen omtale av pastoralteologi som fag. Harbsmeier og Iversens innføringsbok i praktisk teologi vier et kapittel til pastoralteologiske temaer, men kapitlet heter «Koinonia og præsteembedet» (Harbsmeier & Raun Iversen, 1995, s. 196f).

Marginaliseringen av faget henger sammen med endringer i kirke/ekklesiologi, praktisk teologi og samfunn: Det *kirkelige* har å gjøre med 1900-tallet som «kirkens århundre», og økt interesse for menneskelige fellesskap. På bred økumenisk front ville en se på hele Guds folk og ikke bare presten, og på ordinert tjeneste som kollaborativ mer enn individuell praksis (Pickard, 2009). Pastoralteologi blir da enten *utvidet* til et fag om “the nature of the Church in the world” (Graham, 1996, s. 208), eller *flyttet* inn i et større praktisk-teologisk fag.

For det andre skjer en forskyvning med fremveksten av *praktisk teologi som fag*, først med Schleiermachers etablering av teologi som positiv vitenskap, etterhvert med empiriske og praksisteoretiske vendinger som utvider fagets interessefelt til folks hverdagsteologi (Afdal, 2016).

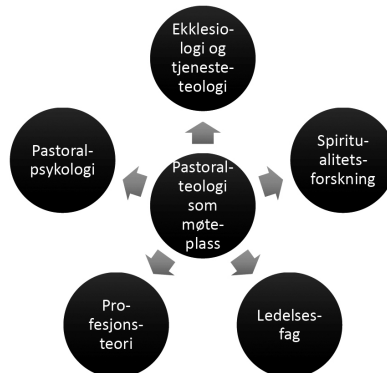
For det tredje endrer sekulariseringsprosesser religionenes rolle i *samfunnet*, og stiller religiøse ledere i liminale posisjoner (Wagner-Rau, 2009). På denne bakgrunn kaller Pohl-Patalong pastoralteologien en «krisevitenskap» (2007, s. 515), noe som både kan tolkes som et fag som praksiser i krise og som et fag i krise.

Oppsummering

I dag er forskning sjeldnere forankret i én bestemt disiplin, og oftere bestemt av metodiske og teoretiske interesser, gjerne relatert til tverrfaglige forskningsdebatter. Likevel: Disipliner etablerer faglige nettverk og strukturer, og «medierer» kunnskap ved å utvikle problemstillinger, formidle forskningsresultater og sette standarder. Derfor er det ikke uviktig at forskning på prester, kirkelige profesjonspraksiser og religiøse ledere har en disiplin å relatere kunnskapsutviklingen til.

På denne bakgrunn vil jeg argumentere for:

1. Å se praktisk teologi som overordnet fagområde, med pastoralteologi som deldisiplin. Dels er det slik praktisk teologi fungerer i dag. Dels er det naturlig at et fag som ser helhetlig på religiøse og kirkelige praksiser i et samfunnsperspektiv har denne posisjonen, mens fag som har mer spesifikke interesser inngår som deldisipliner.
2. Pastoralteologien bør ha vide og porøse grenser når det gjelder tema og objekt, og utforske både identitets- og relasjonssider ved prestedtjeneste og religiøs ledelse. Spesifikke praksiser som forkynnelse, sjelesorg, undervisning og gudstjenesteledelse hører hjemme i egne disipliner. Pastoralteologien diskuterer relasjonene mellom de ulike praksisene, og forholdet mellom teologiske bestemmelser (f.eks. skriftfortolker, sakramentsforvalter, sjelesørger) og empiriske beskrivelser av tjenesten.
3. Mange av fagene som bør inngå i pastoralteologien tilhører andre disipliner. Pastoralteologi bør derfor praktiseres som en tverrfaglig «møteplass for presteforskning» (og forskning på religiøs ledelse generelt), slik Huse og Hansen uttrykte det (2002). Ett eksempel på det fruktbare i en slik møteplassstilnærming er når Felter (2010) kritisk integrerer bidrag fra profesjonsteori i sitt pastoralteologiske prosjekt.
4. Ved teologiske institusjoner vil kristen prestedtjeneste fortsatt utgjøre et tematisk tyngdepunkt i faget. Samtidig skjer det en naturlig utvidelse der en også interesserer seg for andre kristne profesjoner, og for religiøs deltakelse og ledelse generelt. På denne bakgrunn tegner jeg opp følgende figur for et oppdatert og presisert pastoralteologifag:



Figur 1

2. Pastoralteologi som fagteologisk praksis

Jeg har diskutert uklarheter i pastoralteologien uten å nevne det som langt på vei forklarer forvirringen, nemlig fagets lange og sammensatte historie. Dette er et tema som belyses av Ganzevoort og Roeland i deres skjematisk fremstilling av praktisk teologis røtter i tre ulike tradisjoner (2014): Empirisk teologi, kontekstuell («public») teologi og pastoralteologi: *Empirisk teologi* gir kunnskap om praksisfeltet, og forholder seg til gitte akademiske standarder. *Kontekstuell teologi* gir også kunnskap om praksiser, men vil metodisk integrere stemmer i feltet, med ambisjoner om frigjørende endring. *Pastoralteologien*, på sin side, har tradisjonelt vært:

«...deeply rooted in the clerical life and focused on the improvement of the praxis of ordained ministry (...) which implies a personal and communal spirituality for trainer and trainee. By consequence, this type of practical theology has devotional overtones in methodology and is committed to support and strengthen the religious praxis of faith communities» (Ganzevoort & Roeland, 2014, s. 98).

Pastoralteologisk tradisjon er dermed både aggregert erfaring i praksis («deeply rooted in the clerical life»), og en dannelsesressurs for praksis («support and strengthen»).

De tre teologiske «stilene», tradisjonene eller praksisene virker nokså atskilte i Ganzevoort og Roelands fremstilling. To spørsmål melder seg: Kan empirisk og kontekstuell teologi integreres i pastoralteologien? Vil empirisk og kontekstuell teologi gradvis presse ut pastoralteologiske praksiser fra akademiske institusjoner?

Empiriske og kontekstuelle perspektiver som bidrag til etterrettelighet og gjensidighet

For det første utfordrer empirisk og kontekstuell teologi pastoralteologiens normative regulering av presters holdninger og handlinger. Nyere eksempler på slike bidrag er Lathrop (2006), Cocksworth & Brown (2006) og Jones (2006). Det mangler som regel ikke på praksiserfaringer i slike tekster, men disse fremstår ofte som strategiske i forhold til et overordnet, normativt mål, og tekstenes autoritet er sjelden diskutert (Saxegaard, 2016).

Empirisk teologis insistering på metodisk kvalitetssikring gjør pastoralteologien mer *etterrettelig*. Et banebrytende norsk eksempel var intervjuundersøkelsen *Presterollen* (Almås, Brodtkorb, Dalen, Køhn, & Tobiassen, 1989), der en delte analysen inn i «faktisk atferd» og «forventet atferd». Senere prosjekter, som f.eks. Felters undersøkelse av danske presters selvforståelse (2016) og Kaufmans forskning på presters spiritualitet (2013, 2017) holder disse aspektene tettere sammen. De senere årenes bruk av etnografisk observasjon bidrar ytterligere til at pastoralteologiens normative påstander om bestemte praksiser funderes i et nyansert bilde av disse (Ideström & Kaufman, 2018; Scharen, 2012).

Ved at informantene kommer til orde ligger det allerede i empirisk metode en implisitt kritikk av ensidig normativitet, og en styrking av faget som et *gjensidig* prosjekt. Kontekstuell og kritisk teologi ekspliserer hvordan faget har utøvd makt overfor teologiske studenter og prester, og dermed indirekte over menigheter, ved å «produsere bestemte subjektiviteter» (Karlsen, 2008, s. 31), og holde andre subjekter utenfor

(Florence, 2007). Dette er f.eks. tydelig i pastoral spiritualitet: Kaufman poengterer at de fleste pastoralteologiske tekster har vært forfattet av (ofte sølibatære) menn, og viser hvordan prester forhandler slike idealer med familieliv og arbeid. Svalfors ser nærmere på diskurser i bestemte utgaver av kristen spiritualitet (2008).

Empiriske og kontekstuelle perspektiver som kritiske utfordrere av pastoralteologien

Jeg har argumentert for at empiriske bidrag kan utvide tradisjonell pastoralteologi. Men kan utvidelsen endre faget så grunnleggende at det blir en overtakelse?

Alle teologiske disipliner representerer eldgammel faglighet knyttet til tolkning av hellige tekster og praksiser, samtidig som de etableres som forskningsfag i og med fremveksten av moderne vitenskap (Henriksen, 2007). Pastoralteologien står likevel i en særstilling, ved å være tett knyttet til teologistudiet som et utdannings- og dannelsesprosjekt, og fordi faget har ligget nær spiritualitetslitteraturen. Hva skjer med tradisjonen om den fremstår som et forskningsfag blant andre?

Jeg vil argumentere for at utviklingen ikke *må* utgjøre en trussel mot pastoralteologi som praksis. For det første er det grunn til å spørre om et normativt og dannende element er så unikt for pastoralteologien, eller om den også gjelder all akademisk profesjonsutdanning, og til og med akademiske praksiser generelt? Under overflaten av det som utelukkende beskrives som forsknings- og evidensbasert kunnskap, ligger spørsmål om hvordan forskere og undervisere er forpliktet på normer og etikk, og hvordan de begrunner betydningen av kunnskapstradisjonen de representerer. I mange fag fremstår dette aspektet som et skjult kurrikulum, mens det i pastoralteologien er eksplisitt.

Samtidig kan ikke et oppdatert pastoralteologifag bare dosere en bestemt oppfatning av f.eks. prestetjeneste i luthersk tradisjon. I en akademisk setting vil selv autoritative pastoralteologiske tekster inngå i en dialogisk kommunikasjon, der lærere har ansvaret for at studentene gis redskaper til å diskutere tradisjonen kritisk ved hjelp av andre teoretiske perspektiver.

For det andre er det lett å redusere teologiske fag til kognitivt basert kunnskap. En liturgisk forankret pastoralteologi vil imidlertid sette øvelser i sentrum. Disse begynner med vår egen pust og stemme, og inkluderer hvordan vi er kroppslig til stede i kirkerom og samtalerom, og finner rytmen i liturgi og uformell samhandling. Gjennom oppmerksomheten på lydhørhet og åpenhet viser øvelsene også betydningen av økologi og omsorg, slik Edgardh diskuterer disse i sin artikkel i denne utgaven.

Jeg mener det er mulig å integrere slike øvelser i et vitenskapelig studium, under forutsetning av at også de er gjenstand for løpende, selvkritisk forskning på egne praksiser: Dels vil jeg argumentere for at også universiteter og vitenskap er praksiser, der vi er til stede ikke bare med intellekt, men sammen som kropper. Å lære seg vanskelige og kanskje anføktsende metoder, ta ordet i en forelesning eller kollokviegruppe, og levere en oppgave til frist, er eksempler på øvelser som helt selvsagt praktiseres ved alle universiteter.

Dels vil jeg argumentere for at det er fruktbart å se et teologisk profesjonsstudium i analogi med høyere utdanning innen kunstfeltet. Det er selvsagt mange forskjeller, men likheten består i at studiet forholder seg til utøvende praksiser som har performative,

poetiske og kreative sider, og som krever disiplinert øvelse. Ved studiesteder i kunstfeltet er det selvsagt at lærere selv er engasjert i praksisene, og kombinerer forskningsbasert og erfaringsbasert undervisning i disse. En slik tilnærming til teologistudiet innebærer å ta alvorlig sider ved pastorale praksiser som i liten grad har vært gitt faglig språk i protestantisk teologiutdanning.

Oppsummering

I dette avsnittet har jeg argumentert for at pastoralteologien har hatt godt av selskapet fra empirisk og kontekstuelt forankret teologi, og ikke bør føle seg truet av de transformasjonene som skjer når et tradisjonsrikt fag møter nye og strenge akademiske krav. Samtidig gir jeg et argument for at det er sider ved pastoralteologien som et «dannende» fag som fortsatt bør ha rom i universitetet, og til og med kan være til inspirasjon for andre fag.

3. Veier videre for pastoralteologien

Til slutt vil jeg kort angi en retning for pastoralteologi som et forsknings- og undervisningsfag som både vil inngå i bestemte kirkelige profesjonskontekster, og samtidig gi ressurser til et åpent, økumenisk fag.

Først refererer jeg tre diskusjoner som er svært aktuelle i akademisk og/eller religiøs kontekst, men sjelden integreres i pastoralteologisk litteratur. Deretter går jeg motsatt vei, og henter opp tre tradisjonsrike og sentrale pastoralteologiske begreper. Til slutt ser jeg etter mulige sammenhenger mellom feltene.

1a. Pastorale praksiser og makt

Foucaults begrep «pastoralmakt» har blitt hentet inn i pastoralteologien (Dillen, 2014; Foucault, 1990; Karlsen, 2008; Sløk, 2008), med referanse til presters makt, og med potensial til å studere hvordan faget produserer prestesubjekter.

Det siste poenget belyser spørsmål om inklusjon og eksklusjon. En fundamental endring på 1900-tallet var åpningen av prestedtjeneste for kvinner, noe som har vært gjenstand for mange studier (Høeg, 2002; Mountford, 2003; Stendal, 2002). Kjønn var også tema i tradisjonell pastorallære, jfr. Skagestads formaninger til både prestens kone og familie (1930). Endret kjønnsrollemønster innebar imidlertid ikke en oppdatert beskrivelse av det kjønnede i prestedtjenesten, men medførte at temaet forsvant eller ble flyttet til egne publikasjoner.

Hermelink påpeker en tosidighet i spørsmålet om religiøse ledere og kjønn (2014): På den ene side er språket om presten (i protestantisk tradisjon) kjønnsnøytralt på overflaten, men når en leser nøyere er det tydelig at det er menn som beskrives. På den annen side er det dyptliggende strukturer i de fleste kulturer som plasserer kvinnelig og mannlig i ulike sfærer som privat og offentlig, kaos og orden, taushet og tale, osv.

Feministteologiske tekster har vært bevisst at kritikken av kjønnsmonopolet i prestedtjenesten ikke må innebære stilltiende aksept av hierarkiet tjenesten representerer (Watson, 2002, s. 66f), men at en må kjempe for et kirkelig *communio* som et egalitært rundebord, der alle kan få komme til orde.

En innvending mot denne tilnærmingen er at den fratår kvinner mulighet til å inngå i eksisterende maktposisjoner, og at de tunge strukturene for kjønnsroller som Hermelink peker på blir stående. I tillegg kan en argumentere for at hierarkier ikke er illegitime per se, men kan fordele beslutningsmyndighet demokratisk og binde det onde i en institusjon (Sørhaug, 2004). Coakley (2004) er et eksempel på en slik tilnærming, når hun aksepterer premissene i en høykirkelig embetsforståelse, men viser at disse paradoksalt begrunner en flytende forståelse av kjønn.

Makt og religiøs ledelse handler samtidig om mer enn prestens kjønn. Det er behov for forskning på seksuelle overgrep, på hvem som rekrutteres til kirkelig tjeneste, maktforholdet mellom kirkelig ansatte, og mellom religiøse ledere og menighetene. I diskusjonen hører også religiøse ledes *avmakt* hjemme. Et funn hos Døving & Thorbjørnsrud (2012) er f.eks. at samfunnets forventninger til imamers gjennomslag i sine moskeer ikke stemmer med imamenes egen opplevelse. Tilsvarende kunne en spørre prester og menigheter om opplevelse av makt i skrifttolkning og andre aktiviteter, når det er fallende oppslutning om gudstjenester, dåp, osv.

1b. Pastorale praksiser i ulike religioner og livssyn

Interessen for prestedtjeneste har gradvis blitt mer økumenisk, og de siste årene har det skjedd en ytterligere utvidelse til å inkludere ledere på tvers av religioner. Foreløpig dominerer samfunnsvitenskapelige bidrag. Døving & Thorbjørnsrud (2012) gir oversikt over feltet i Norge, med flerkulturelt perspektiv. Internasjonalt er det bl.a. interesse for religiøse ledes rolle i konflikter (Steen-Johnsen, 2017).

Samtidig er det tegn til at tverreligiøse bidrag ikke bare er empiriske, men også henter ressurser fra tradisjonell pastoralteologi. F.eks. setter Goshen-Gottstein (2016) et kapittel om «Christian Leadership» (Andemicael & Volf, 2016) i dialog med tilsvarende kapitler fra jødedom og sikhisme. Kristen pastoralteologi utfordres med dette til å bli mer eksplisitt på sine kilder, og hva faget har til felles med, og hva som gjør det distinkt i forhold til, andre religiøse tradisjoner.

1c. Pastorale praksiser i pluralistisk endring

I standard pastoralteologi er presten en *sokneprest* i et lokalt miljø, sentrert om «tjenesten med Ord og sakrament». Men prestedtjeneste i dag er mer variert. «Kategoriaprester» i fengsel, sykehus og forsvarret har lang tradisjon, men nevnes sjelden i litteraturen (se *TPT* 1/2019). Nyere kategorier, som gateprester, pilegrimsprester og plattformprester, utfordrer de tradisjonelle forbildene, både fordi de forholder seg annerledes til tradisjonelle kirkelige steder og tider, og fordi de pastorale aktivitetene er annerledes. Omvendt har andre kirkelige yrkesgrupper nærmet seg pastorale praksiser, noe som viser behovet for pastoralteologiske tekster som inkluderer andre enn presten (Dietrich, Korslien, & Nordstokke, 2011).

Endringene innebærer en dobbel utfordring for pastoralteologien: I første omgang reises spørsmålet om hvordan pastorale praksiser identifiseres og representeres i litteraturen, så en unngår at en marginalisert virkelighet fortsatt er regelen, og fremvoksende former unntaket. I neste omgang utfordres pastoralteologien til å

utforske hvordan globalisering og digitalisering (og pandemier!) endrer menneskers erfaringer av tid og sted, og dermed medierer nye former for religion og religiøs ledelse.

2a. Pastor

Pastor er en klassisk, men omstridt, jødisk-kristen ledermetafor. Kritikken gjelder asymmetrien mellom gjeter og sauer, det kjønnete og ensomme, det lite demokratiske, og forbindelsen til disiplineringsforsøk av menneskers indre og private liv (Russell, 1980). Samtidig er termen gjenstridig. En grunn kan være at prestedtjenestens relasjonaltet i dag forstås mindre dyadisk og mer sosialt, noe som aktualiserer presten som leder.

Det har vært en økning i norsk forskning på prester og ledelse. Askeland og Huse er foregangsmenn, sistnevnte som KIFO-forsker på tidlig 2000-tall i forbindelse med prostereformen (2000). Sirris har de siste årene publisert artikler om ledelse i forhold til bl.a. frivillighet og menighetsutvikling, og diskutert forholdet mellom «generalistledelse og fagledelse» (2015, 2018). Saxegaard har skrevet både tradisjonelt pastoralteologisk og empirisk om soknepresters bidrag til ledelse (Saxegaard, 2009, 2017). Åkerlund har bidratt med en studie av religiøs ledelse i pentekostale menigheter (2018). Timmann-Mjaaland har publisert første artikkel som del av sin kommende Ph.D. om forholdet mellom de ulike ledelsesnivåene i Den norske kirke (2019). I forlengelsen blir spørsmålet hvordan tradisjonelt teologisk språk og moderne ledessspråk forholder seg til hverandre, og Askeland finner at de ofte forblir separate (2015).

Denne spenningen gir et hint om en annen grunn til at «pastor» ikke så lett lar seg fjerne: Begrepet er tett forbundet med nytestamentlige grunnmotiver; evangelienes Jesus bruker det om seg selv og om Peter, og det metaforiske feltet spiller på stifinning, hengivelse, solidaritet og offer. Dette nuller ikke ut de problematiske sidene, tvert imot er de nettopp flettet inn med de sympatiske. Kanskje bør en derfor verken ensidig forsvare eller uten videre forkaste metaforen, men gjøre den til et «sensitizing device». Kan en etterspore i hvilken grad «det pastorale» i dag beveger eller hindrer ledelsesdynamikker i kirkelige praksiser?

I et flerkulturelt samfunn, der religion ikke lenger bare kan ses som et aspekt ved majoritetskulturen eller essensialiseres til det forkynte ord, kan kirka ses som et nettverk av praksiser innvevd i andre praksiser i samfunnet. Dette kan innebære å relatere «pastor» til begreper som f.eks. «diakon» fra kristen tradisjon, en metafor som «veveren» (Iversen, 2018), eller «grenseobjekt» fra aktivitetsteori (Saxegaard, 2017).

2b. Profesjonsutøver

I letingen etter alternative termer melder også «profesjon» seg. Begrepet ble først brukt om munkeløftet, men er likevel utpreget moderne, fordi kjente profesjoner ble etablert fra industrialiseringen av (Russell, 1980). Begrepet knytter seg naturlig til det mer teologisk ladede «minister», og dermed «diakon».

Felter bidrar med en omfattende diskusjon av profesjonsbegrepet relatert til prestedtjeneste (2010). Hun drøfter fasene i forskningen, vilkår for profesjonell ekspertise

i senmoderne autentisitetskultur, og teologers forhandling mellom profesjonsteori og pastoralteologi. Hun viser at tradisjonelle debatter – enten det er sosiologer som vil frata kirkelige yrker profesjonsstatus eller teologer som avviser slik status på normativt grunnlag – blir for enkle.

Likevel er profesjonsteoriens perspektiver nyttige. For det første fordi de fremhever sider ved prestetjeneste som har vært underbelyst i pastoralteologien. Det gjelder bruken av kunnskap, ikke minst hvordan akademisk kunnskap forhandles med lokal, erfaringsbasert kunnskap i yrkesutøvelsen. Reite og Nygaard studerte profesjonskunnskap i spill hos hhv. prester og diakoner (Nygaard, 2011; Reite, 2013). Forskere ved MF er nå involvert i det skandinaviske prosjektet *Pastoral Learning in Practice* som ser på hvordan nyutdannede prester bruker kunnskap. Det gjelder videre særlig etiske problemstillinger og presters selvivaretagelse.

De to siste temaene peker, for det andre, på hvordan profesjonsperspektiver kan veie opp for pastoralteologiens tendens til å diskutere prestetjeneste som kirkelig ideal og identitet mer enn som faktisk yrkesutøvelse som skjer ut fra et mandat i en sosial og institusjonell kontekst. Ikke minst er det en forskningsoppgave å se hvordan tendenser til pluralisering og de-institusjonalisering av religion skaper nye profesjoner, enten det skjer ved at ledere i andre religioner eller kristne frikirker får en tydeligere offentlig rolle, eller fremveksten av spiritual/interfaith chaplains i helsesektoren.

2c. Geistlig

Religiøse ledere som geistlige kan være knyttet både til gudstjenesteledelse og skriftfortolkning. De siste årene har temaene fått ny aktualitet, men også blitt utfordret, gjennom debattene om religion og spiritualitet (Josuttis, 1996; Woodhead & Heelas, 2000). Det er fornyet interesse for spiritualitet som et aspekt ved religiøse praksiser, men også for spiritualitetsformer utenfor, og evt. i kontrast til, religiøse institusjoner.

Kaufman diskuterer forholdet mellom «gamle» og «nye» impulser i presters spiritualitet, noe som aktualiserer hvordan tradisjon og innovasjon forhandles av religiøse ledere, og ikke minst hvordan hverdags- og naturerfaringer integreres i åndeligheten (2017).

Ny-spiritualitet representerer seg som holistisk, i kontrast til sekulær utdifferensiering av religion fra andre livssfærer, og til dualismer som skiller hellig og hverdagslig, kroppslig og sjelelig. Likevel står nyåndelige og religiøse praksiser i et spenningsfylt forhold til det som tross alt er sanksjonert som det «normale» i et overveiende sekulært samfunn. Preget av å være på siden gjør det vanskelig å erfare religion som noe som inngår like naturlig i livsrytmen som det å shoppe, slik Latour mener at det burde være (Afdal, 2016). Et viktig tema for videre pastoralteologisk forskning er nettopp religion mellom praksiser i hellighetssonen i kriser og unntak (Josuttis, 1996), og religion som hybride hverdagspraksiser – og hvordan spenning påvirker presters opplevelse av eget arbeid, og hvordan andre mennesker erfarer og gjør bruk av presten.

Oppsummering

I denne tabellen prøver jeg helt stikkordsmessig å angi hvordan nyere debatter og klassiske begreper kan møtes i et videre faglig arbeid.

	<i>Makt og kjønn</i>	<i>Økumenisk og flerreligiøs</i>	<i>Pluralistisk pastoral praksis</i>
Pastor	Hvem har tilgang til lederposisjoner og hvordan modelleres autoritet i pastorale praksiser?	Hvordan beveger prester seg som grensobjekter mellom praksiser; hva representerer de og hva er de lydhøre for?	På hvilken måte er prester ledere når de institusjonelle rammene er åpne, løse eller hybride?
Profesjonsutøver	Hvem eier, og hvordan deles, teologisk kunnskap? Hvilke former for pastorale praksiser er etisk gyldige?	Hvilke ressurser finnes for teologisk faglighet i spennet mellom egne og andre tradisjoner?	Hva er forholdet mellom teologisk/parokial og kontekstuell/brukerstyrt profesjonsidentitet?
Geistlig	Hva er forholdet mellom åndelige praksiser som likeverdig tilgjengelige og som asketisk utfordrende?	Hvilke ressurser finnes for åndelige øvelser i spennet mellom egne og andre tradisjoner?	Hva er forholdet mellom en helhetlig åndelighet og «bits & pieces» spiritualitet?

Tabell 1

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg gitt et treleddet argument for en tydeliggjøring og fornyelse av pastoralteologi som fag og faglig praksis:

1. Pastoralteologi bør ses som en deldisiplin innenfor praktisk teologi, som særlig tematiserer identitet og relasjon hos prester, kirkelige profesjonsutøvere og religiøse ledere overhodet. For å realisere en slik ambisjon må faget være en tverrfaglig møteplass for bidragsyttere fra ulike disipliner.
2. Pastoralteologien bør være et forsknings- og undervisningsfag i universitet, og ta i bruk metoder og paradigmer som er relevante og åpne for fagets prosjekt. Dette innebærer ikke å miste fagets særpreg som et dannende og performativt fag.
3. En vei fremover for pastoralteologien er å finne fruktbare koblinger mellom aktuelle debatter og de klassiske begrepene som fagtradisjonen har med seg.

Referanser

- Afdal, G. (2016). *Studies of Religious Practices as Theology: From Empirical to Impure Theology*. Paper presented at the Praxis and Practices in Theology Conference, Århus.
- Almás, K., Brodtkorb, A.-L., Dalen, A., Kohn, R., & Tobiassen, G. (Eds.). (1989). *Presterollen: En kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*. Trondheim: Tapir.
- Andemicael, A. I., & Volf, M. (2016). On Christian Leadership. In A. Goshen-Gottstein (Ed.), *The Future of Religious Leadership: World Religions in Conversation* (pp. 53-76). Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Askeland, H. (2015). Reforming the Pastoral Management Structure in Church of Norway: Exploring Whether and How the Managerial Role of the Dean Has Been Strengthened. In H. Askeland & U. Schmidt (Eds.), *Church Reform and Leadership of Change* (pp. 92-116). Eugene, OR.: Pickwick Publications.
- Christiansen, H., & Thomsen, H. (Eds.). (2007). *Pastoralteologi*. København: Anis.
- Coakley, S. (2004). The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion? *Anglican Theological Review*, 86(1), 75-93.
- Cocksworth, C. J., & Brown, R. (2006). *Being a Priest Today*. Norwich: Canterbury Press.
- Dietrich, S., Korslien, K. K., & Nordstokke, K. (Eds.). (2011). *Diakonen - Kall og profesjon*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.

- Dillen, A. (Ed.) (2014). *Soft Shepherd or Almighty Pastor? Power and Pastoral Care*. Eugene, OR.: Wipf and Stock Publishers.
- Dykstra, R. C. (Ed.) (2005). *Images of Pastoral Care: Classic Readings*. St. Louis, MO.: Chalice Press.
- Døving, C. A., & Thorbjørnsrud, B. (Eds.). (2012). *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Felter, K. D. (2010). *Mellem kald og profession*. (Ph.D.). University of Copenhagen, Copenhagen.
- Felter, K. D. (2016). *Hvad vil det sige at være præst? En kvalitativ undersøgelse af danske folkekirkepræsters syn på embede og arbejde*. København: Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter.
- Florence, A. C. (2007). *Preaching as Testimony* (1 ed.). Louisville, KY.: Westminster John Knox Press.
- Foucault, M. (1990). Omnes et singulatum: Henimot en kritikk av den politiske fornuft. *ARR*, 2(3).
- Fuller, L. K. (2016). *When Christ's Body is Broken*. Eugene, OR.: Pickwick Publications.
- Fürst, W. (1996). Pastoraltheologie: 1. Katholisch. In H. e. a. Balz (Ed.), *Theologische Realenzyklopädie Band XXVI* (pp. 70-76). Berlin, New York, N.Y.: Walter de Gruyter.
- Ganzevoort, R. R., & Roeland, J. (2014). Lived religion: The Praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 91-101.
- Goshen-Gottstein, A. (2016). Introduction: Summary of Chapters and Project Overview. In A. Goshen-Gottstein (Ed.), *The Future of Religious Leadership: World Religions in Conversation* (pp. 1-24). Eugene, OR.: Wipf & Stock.
- Graham, E. L. (1996). *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*. London, New York, N.Y.: Mowbray.
- Gregory. (1894). The Book of Pastoral Rule. In P. Schaff (Ed.), *Leo the great; Gregory the great* (pp. 575-724). Edinburgh; Grand Rapids, MI.: T&T Clark; William B. Eerdmans Publishing Co.
- Harbsmeier, E., & Raun Iversen, H. (1995). *Praktisk teologi*. Frederiksberg: ANIS.
- Haslinger, H. (2015). *Pastoraltheologie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Henriksen, J.-O. (2007). *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hermelink, J. (2014). *Kirche leiten in Person: Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Huse, M. (Ed.) (2000). *Prest og ledelse*. Oslo: Verbum.
- Huse, M., & Hansen, C. (Eds.). (2002). *Møteplass for presteforskning: Presten i norsk kirke- og samfunnsliv*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Høeg, I. M. (2002). «På kvinners vis»: Kvinnelige prester på arbeidsmarked og karrierevei. In M. Huse & C. Hansen (Eds.), *Møteplass for presteforskning: Presten i norsk kirke- og samfunnsliv* (pp. 167-184). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Ideström, J., & Kaufman, T. S. (Eds.). (2018). *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Eugene, OR.: Pickwick Publishers.
- Iversen, H. R. (2018). *Ny praktisk teologi*. København: Eksistensen.
- Johannessen, H. (2010). Pastoral spiritualitet i endring. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 27(1), 3-13.
- Johannessen, H. (2016). *Sekulariseringens spiritualitet: En interdisiplinær lesning av betenknungen «Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid»*. (Ph.D.). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Jones, L. G., & Armstrong, K. R. (2006). *Resurrecting Excellence: Shaping Faithful Christian Ministry*. Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Josuttis, M. (1996). *Die Einführung in das Leben: Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Karlsen, M. P. (2008). *Pastoralmagt: Om velfærdssamfundets kristne arv*. København: Anis.
- Kaufman, T. S. (2013). Pastoral Spirituality in Everyday Life, in Ministry and Beyond. *Journal of Religious Leadership*(2), 81-106.
- Kaufman, T. S. (2017). *A New Old Spirituality: A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Nordic Context*. Eugene, OR.: Pickwick Publications.
- Lathrop, G. (2006). *The Pastor: A Spirituality*. Minneapolis, MN.: Fortress Press.
- Merkel, F. (1996). Pastoraltheologie: 2. Evangelisch. In H. e. a. Balz (Ed.), *Theologische Realenzyklopädie Band XXVI* (pp. 76-83). Berlin, New York, N.Y.: Walter de Gruyter.
- Miller-McLemore, B. J. (2007). The «Clerical Paradigm»: A Fallacy of Misplaced Concreteness? *International Journal of Practical Theology*, 11, 19-38.
- Miller-McLemore, B. J. (2012). Five Misunderstandings about Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 5-26.
- Miller-McLemore, B. J. (2014a). The Contributions of Practical Theology. In B. J. Miller-McLemore (Ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology* (pp. 1-20). Malden, MA.; Oxford: Wiley Blackwell.
- Miller-McLemore, B. J. (Ed.) (2014b). *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Malden, MA.; Oxford: Wiley Blackwell.
- Mountford, R. (2003). *The Gendered Pulpit: Preaching in American Protestant Spaces*. Carbondale, IL.: Southern Illinois University Press.
- Nygaard, M. R. (2011). Diakonens profesjonsvilkår i Den norske kirke. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 28(2), 32-46.
- Pattison, S., & Woodward, J. (2000). Introduction to Pastoral and Practical Theology. In J. Woodward & S. Pattison (Eds.), *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology* (pp. 1-26). Oxford: Blackwell Publishers.
- Percy, M., Markham, I. S., Percy, E., & Po, F. (Eds.). (2019). *The Study of Ministry: A Comprehensive Survey of Theory and Best Practice*. London: SPCK.
- Pickard, S. K. (2009). *Theological Foundations for Collaborative Ministry*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate.
- Pohl-Patalong, U. (2007). Pastoraltheologie. In C. Grethlein & H. Schwier (Eds.), *Praktische Theologie: Eine Theorie- und Problemgeschichte* (pp. 515-574). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reite, I. (2013). Between Blackboxing and Unfolding: Professional Learning Networks of Pastors. *International Journal of Actor Network Theory and Technological Innovation*, 5(4), 47-63.
- Russell, A. (1980). *The Clerical Profession*. London: SPCK.
- Saxegaard, F. (2009). Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder: En modell for sokneprestens lederskap i folkekirken. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 26(2), 17-28.
- Saxegaard, F. (2016). Pastoralteologiens samtalepartnere: Om pastoralteologi som praktisk-teologisk disiplin etter den empiriske vendingen. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 34-44.
- Saxegaard, F. (2017). *Realizing Church: Parish Pastors as Contributors to Leadership in Congregations*. (Ph.D.). MF Norwegian School of Theology, Oslo.
- Scharen, C. B. (Ed.) (2012). *Explorations in Ecclesiology and Ethnography*. Grand Rapids, MI.; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Sirris, S. (2015). Hvordan lede frivillige i kirken? En verdibasert og praksisorientert modell for kirkelig frivillighetsledelse. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 2, 1-21.
- Sirris, S. (2018). Generalistledelse fremfor fagledelse i Den norske kirke? Forventninger til prosters kompetanse i ledelsen av prestejetenesten. *Teologisk tidsskrift*, 7(1), 25-45.
- Skagestad, G. (1930). *Pastorallere*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag.
- Skjevesland, O. (1999). *Invitasjon til praktisk teologi: En faginnføring*. Oslo: Luther forlag.
- Sløk, C. (2008). Ledelse i folkekirken: Betingelser for selvledelse i den danske folkekirken. In C. Sløk & K. Villadsen (Eds.), *Velfærdsledelse: I den selvstyrende velfærdssat* (pp. 98-126). København: Hans Reitzels Forlag.
- Steen-Johnsen, T. (2017). *State and Politics in Religious Peacebuilding*. London: Palgrave Macmillan.
- Stendal, S. H. (2002). Kvinnelige prester - viterisering eller villfarelse? In M. Huse & C. Hansen (Eds.), *Møteplass for presteforskning: Presten i norsk kirke- og samfunnsliv* (pp. 125-166). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Pastoralteologi: Status og stifting

- Svalfors, U. (2008). *Andlighetens ordning: En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. (Ph.D.). Uppsala Universitet, Uppsala.
- Sorhaug, T. (2004). *Managementalitet og autoritetens forvandling: Ledelse i en kunnskapsøkonomi*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Timmann-Mjaaland, A. (2019). Kall og autoritet: En studie av soknepresters autoritet i endringsprosesser. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 35(1), 62-73.
- Wagner-Rau, U. (2009). *Auf der Schwelle: Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wagner-Rau, U. (2017). Pastoraltheologie. In K. Fechtner, J. Hermelink, M. Kumlehn, & U. Wagner-Rau (Eds.), *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch* (pp. 105-127). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Watson, N. K. (2002). *Introducing Feminist Ecclesiology* (Vol. 10). London; New York, N.Y.: Sheffield Academic Press; A Continuum Imprint.
- Weider, B. O. (1969). *Kallet og tjenesten: Pastoralteologiske prinsippsspørsmål*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Woodhead, L., & Heelas, P. (2000). *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford; Malden, MA.: Blackwell Publishers.
- Åkerlund, T. (2018). *A Phenomenology of Pentecostal Leadership*. Eugene, OR.: Stock & Wipf.

Bokanmeldelser

Vendepunkt



Trond Skard Dokka:
Vendepunkt. Gammel grunn – ny tro
Oslo, IKO-forlaget AS, 2018, 202 sider

Av Irmelin Grimstad Bonden, sokneprest i Vang menighet
ib997@kirken.no

Er det fordi folk er meir opplyste enn før, at oppslutning om kyrkje og kristendom går tilbake i landet vårt? Forfatternen av *Vendepunkt. Gammel grunn – ny tro* meiner tvert om. Innleiingsvis fortel Trond Skard Dokka at han ønskjer å bidra til å styrke føresetnadane for å kunne ta informert stilling til kristen tru. Boka tek sikte på å forklare barnelærdomen for vaksne, så den kan stå seg i møte med dei erfaringar, haldningar, kunnskap og problem som vaksne har. Han vil vise at motsetnaden mellom vitskap og tru er ein falsk motsetnad. Dokka skriv ei bok om tru for dei med intellektuelle innvendingar, utan å ville gjere tru til eit spørsmål om å forstå Kristendomen rett. Han vender seg til menneske som vil la tanke og nyfikne bryne seg på oppdaterte forklaringar av det viktigaste i trua.

Vendepunktet Jesus Kristus

Tittelen på boka, seier forfatternen, er vald fordi så mykje handlar om kven og kva vi gjev merksemd i livet. Kva vi vender oss til. Kristendomen er ein måte å vende seg på, seier Trond Skard Dokka. Og

han nyttar dynamikken og kontrasten mellom Kyrie og Gloria i gudstenesta for å illustrere det vendepunktet Jesus Kristus er for menneska og for kyrkja.

Dokka er professor emeritus i systematisk teologi og ordinert prest i Den norske kyrkja. Han skriv denne truslæra innanfor sin evangelisk-lutherske kontekst. Inspirasjonen har han henta frå Luthers vesle katekisme, og frå den praktiske tilnærminga til truslivet som katekismetradisjonen er prega av. Men forklaringar og ordval er sjølvsgatt oppdatert og utdjupa.

Det er fire hovuddelar. Ein innleiande del, der også Guds ord og Bibelen som kjelde til kristen tru blir omtala, og tre deler om *Bønn og arbeid*, *Troen og sakramenter og hellige handlinger*. I dei ulike delane er det fleire avsnitt med raud skrift. Dette er små ekskurs med særskilte saksopplysningar og drøftingar. Desse avsnitta skapar variasjon i leseopplevinga, men det er ikkje alltid like lett å skjøne den innhaldsmessige grunngevinga for at avsnittet er utheva.

Stoffet gir ein gjennomgang av eit sett

med kjernetekster og handlingar, eller praksisar, som Dokka kallar det. Her ligg hovudpunkta i kyrkja si lære, hevdar forfattaren. Han skriv om Fadervår, dei ti bod, truvekjeninga, dåp, skriftemål, nattverd og dagleg andakt. Han vel å skrive om desse kjernetekstane og praksisane, og korleis dei har levd i kyrkja sin tolkingstradisjon, meir enn å gjengi ulike synspunkt og problemstillingar ved dei. På den måten ønskjer han å opne opp for lesaren sine eigne erfaringar og tankar i møte med truslæra.

Ikkje rein forklaring

Boka er likevel ikkje rein forklaring. Ein får blitt betre kjend med Luther, og fleire andre stemmer frå teologi- og idéhistorie, men også nyare stemmer, tolkingar og tradisjonar. For teologar og andre med kristendomsstudiar, er det meste kjent stoff, men dei er heller ikkje i målgruppa. Likevel fann bokmeldaren mykje god inspirasjon til vidare preikearbeid frå *Vendepunkt*. Forfattarens fagkunnskap, og hans overblikk over det sentrale i kristen tru, gjer boka lett å lese. Du finn ikkje fotnotar eller lange litteraturlister. Språket flyt godt. Det er inga tung faktabok, men professoren sin store kunnskap i systematisk teologi gir innimellom boka ei slagside til litt for mykje detaljar. Noko av det er kanskje meir kuriosita for teologen enn for den allmenne lesaren.

Vendepunkt er utgitt på IKO-forlag, og er meint som trusopplæring for vaksne. Det er ikkje laga noko studieplan til boka, slik du til dømes finn som tillegg i *Kristen Tro – Oppdatert* av Kjell og Ole Jacob Nyhus. Det viktigaste studiearbeidet lesaren kan gjere er gjerne å gå inn i dei praksisane som boka omtalar. Medan Nyhus-brørne tek utgangspunkt i allmenne

livserfaringar for å nærme seg dei store og grunnleggande spørsmåla i lys av kristen tru, startar *Vendepunkt* i Kristendomens tradisjonsstoff. Dette er både styrken og svakheita i denne boka. Med undertittelen *Gammel grunn - ny tro* skjønar vi at målet er å gi nytt liv til Kristendomens gamle grunnsteinar. Trond Skard Dokka meiner slik kunnskap vil gi fleire ein trygg grunn for kristen tru i dag. *Vendepunkt* krev ein lesar som vil bryne kunnskap og tanke, men ein kan lure på om utfordringa i dag er at mange ikkje ein gong kjem dit at dei spør dei spørsmåla som boka svarar på. Eg trur boka vil appellere mest til den intellektuelle lesaren som ønskjer å styrke identiteten sin til kyrkje og kristendom. Trond Skard Dokka spør sjølv heilt til slutt i katekismen sin om alt dette han har skrive var naudsynt, og han overlet audmjukt til lesaren å gi svaret.

Ny Praktisk Teologi



Hans Raun Iversen
Ny praktisk teologi. Kristendommen, den enkelte og kirken.
Forlaget Eksistensen (2018)

**Av Lars Johan Danbolt, professor i praktisk teologi
med religionspsykologi ved MF vitenskapelig høyskole**
lars.danbolt@mf.no

Engasjerende bok om praktisk teologi

Hans Raun Iversen har gjennom en mannsalder undervist og forsket i praktisk teologi ved Københavns Universitet. Mange av oss forbinder ham med læreboka fra 1995 som han skrev sammen med Eberhard Harbsmeier (Praktisk Teologi, Anis Forlag). Den har vært en referansebok for mange innen faget. Raun Iversen kvitterte ut overgangen til pensjonistlivet med utgivelsen *Ny Praktisk Teologi* som i følge baksideteksten er en sammenfatning av mange års studier i emnet.

Bokas prosjekt er å skrive om kristendommen, den enkelte og kirken i det danske samfunnet. Det legges vekt på å skrive konkret og relatert til denne spesifikke konteksten.

PT som «faget i midten»

Raun Iversen distanserer seg fra Schleiermachers metafor om PT som kronen på et teologisk tre, og ser snarere PT som «faget i midten» som alle de andre teologiske fagområdene utfordres av med tanke på hva de har å bidra med

av innsikt og anvendelse. PT ses som et utforskende fag med tanke på det han kaller «kristendommens praksis- og kommunikasjonsformer» med sin egen forskning og faglige hermeneutikk, men PT inngår også i gjensidige hermeneutiske prosesser med de andre teologiske fagområdene.

I teologiutdanningen mener Raun Iversen at PT ideelt sett bør studeres tidlig, slik at faget kan bidra til å sette horisonten for hva det skal spørres etter i de andre fagene, og komme igjen helt til sist i utdanningen slik at PT kan trekke veksler på innsikter fra de andre fagene.

Allerede i innledningen av boka signaliserer Raun Iversen at han kunne tenkt seg at teologiutdanningen i Danmark (som har mye til felles med den norske) kunne hatt en annen dynamikk. I stedet for å starte med språk og historiske og systematiske studier, kunne man startet med deskriptiv og empirisk orientert teologi som beskriver og fortolker den foreliggende situasjonen. Derfra kunne man gå videre til historiske og systematiske fag, men ut fra den

hensikten at disse fagene skulle bidra til å belyse den aktuelle situasjonen. Til sist i utdanningen følger det han kaller en strategisk praktisk teologi som reflekterer over hvordan praksiser kan utvikles. Her knytter han an til Don Brownings forståelse av PT og hvordan dette faget relateres til de andre teologifagene.

Raun Iversen plasserer fagteologien i relasjon til tre viktige instanser, nemlig *samfunnet, kirken og universitetet* og baserer sin forståelse av PT og fagteologi i det hele tatt på at den best tjener hver av de tre størrelsene (samfunn, kirke og universitet) ved «i samme grad og på en og samme tid tjene dem alle». Han argumenterer dermed også for at teologi er et fag som hører hjemme på et universitet, fordi teologi «i siste instans arbeider med viten om hvordan mennesker har kunnet og stadig må leve med alt det som man ikke kan vite noe om». Teologien tjener kirken og samfunnet, men skal samtidig for egen regning ta stilling til «hvordan det kan og skal tales om Gud i dag – til mennesker slik de nå engang er». Kirker, paver og konsiler kan feile, og et viktig poeng er derfor at teologien skal bidra som en konstruktiv og kritisk instans overfor både samfunnet og kirken. Overfor kirken skal teologien bidra til at «Kristusvitnesbyrdet kan utfoldes redelig, forståelig og troverdig i ord og gjerning i dag», altså at kristendommens teologi om sin sendelse i verden utarbeides intellektuelt redelig.

Seks hovedkapitler

Sterkt inspirert av Brownings praksisteori-praksis-modell, er boka bygd opp med seks hovedkapitler der det første handler om *kirkekunnskap*, det vil si hva som kjennetegner religionsmodellen og

det kirkelige landskapet i Danmark, basert på historiske forutsetninger. Deretter beskrives *kirkesosiologien*, med særlig vekt på tro, sekularisering og religionens beskaffenhet i dagens Danmark. Det tredje kapitlet har temaet *martyria* og handler om hva kristendom kan bety for dagens individualiserte mennesker. Dette etterfølges av et hovedkapittel om *diakonia*, omsorgen for menneskelivet, der diakoniens betydning både i kirken og i samfunnet diskuteres. Her trekkes også linjer fra urmenigheten til dagens velferdssamfunn. Etter *martyria* og *diakonia* følger et hovedkapittel om *koinonia*, det vil si om kirkeforståelse og menighetsformer. I bokas siste kapittel, om kall og innvielse, gjennomgås prestedtjeneste og frivillig tjeneste – altså det mangfoldet av tjenester som forekommer i kirke og kristendom.

Raun Iversen henviser til sin forrige lærebok fra 1995 som han skrev sammen med Eberhard Harbsmeier. Raun Iversen hadde der ansvaret for den første delen som var av mer prinsipiell karakter, mens Harbsmeier i større grad gikk inn på deldisipliner som homiletikk, liturgikk, sjelesorg, undervisning osv. Denne nye boka fra Raun Iversen er ikke strukturert etter deldisiplinene. De er innarbeidet i den helhetlige framstillingen som har mer preg av den struktureringen vi finner i internasjonal praktisk teologi som hos Miller-McLemore i *The Blackwell Companion*. Der forstås PT etter fire perspektiver som 1) enkeltpersoners refleksjon over egen hverdagstro, 2) kirkelig profesjonelles refleksjon over teologien i egen praksis, 3) forskningsfeltet og disiplinen praktisk teologi i teologiutdanningen, og 4) fagteologers refleksjon over disse tre aspektene ved PT.

Dette henvises det også til i Raun Iversens bok (s. 17).

Et fagområde med relevans

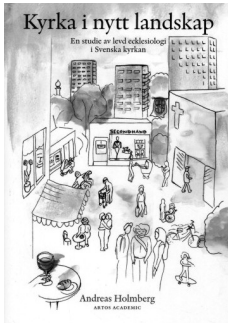
Boka gir oversikt over forskningsmetoder på feltet og plasserer PT i sammenheng med samfunnsvitenskapelige fagområder. Den byr på interessante diskusjoner når det gjelder forholdet mellom tro og sekularisering, og hvordan lutherdom fortsatt setter sitt preg på dagens dansker i hva som kan forstås som en postsekulær tid. Her byr boka på interessante ekskurs og drøftinger, og en styrke er at beskrivelsen av danskenes forhold til tro og religion også trekker inn kvalitative studier, ikke kun statistiske oversikter. I kapitlet om martyria (kap. 3) drøftes individualiserte danskers forhold til tro med referanse til sosiologen Robert Bellahs understreking av praksisdimensjonen og det relasjonelles betydning. Det er også interessant og viktig at diakoni er tatt inn som et selvsagt felt i praktisk teologi, noe som kan ha vært gjenstand for diskusjon i enkelte diakonifaglige miljøer.

Bokas styrke ligger for det første i hvordan PT posisjoneres som et fagområde med relevans for kirke, samfunn og akademia, og hvordan et stort tilfang av kunnskap fra relevante områder tas i bruk for å utforske dette, og for det andre i den lokale situeringen av faget. Boka trekker på internasjonale relevante fagområder, men starter og slutter og reflekterer primært til en dansk kontekst. Det gjør denne boka og Raun Iversens bidrag i faget til særdeles viktige for videre utvikling av praktisk teologi i Norden.

Samtidig kunne boka blitt enda mer interessant om den hadde trukket veksler på nyere empirisk orientert forskning i praktiske teologiske deldisipliner. Det finnes

mye forskning, både i Danmark og i andre nordiske land, på liturgikk, forkynnelse, sjelesorg, ritualisering, diakoni og andre former for kontaktsteder mellom kirke og samfunn / enkeltindivider. Det er mulig at Raun Iversen på dette feltet vil henviser til Harbsmeiers del i den forrige boka, men det har skjedd mye siden midten av 1990-tallet av forskning og faglig utviklingsarbeid innen de praktiske teologiske deldisiplinene som kunne bidratt til å gjøre Raun Iversens viktige bok enda mer oppdatert og interessant.

Kyrka i nytt landskap. En studie av levd ekklesiologi i Svenska kyrkan



Andreas Holmberg

Kyrka i nytt landskap. En studie av levd ekklesiologi i Svenska kyrkan
Artos Academic Åbo 2019

Av Kari Veiteberg, biskop i Oslo bispedømme

Har du nokon gong opplevd at kartet ikkje stemmer med terrenget?

Spørsmålet er det første lesaren møter i avhandlinga til Andreas Holmberg, den svenske presten som frå 2019 er biskop i Stockholm. Holmberg fortel at dette er ei erfaring han har gjort seg. Det gjorde han i løpet av dei sju åra frå 2005 til 2012 då han var prest i Norra Botkyrka, nord i Stockholm. Han erfarte at den kyrkja som Kyrkans Tidning skildra, var ei heilt anna enn den Svenska kyrkan som utfalda seg i det området han var prest i. Området var prega av eit stort kulturelt og religiøst mangfald og talet på kyrkjemedlemmer var lågt.

Norra Botkyrka er med i nettverket Framtiden bor hos oss (FBHO). Nettverket blei danna allereie i 2000 og våren 2018 var 22 kyrkjelydar i Svenska kyrkan med. Dei har det til felles at dei er lokalisert i byområde med stort trus- og livsynsmangfald og der få er medlemmar i Svenska kyrkan.

Det er kyrkjene i dette FBHO-nettverket som er gjenstand for refleksjon og teologisk bearbeiding i boka.

Spørsmålet Holmberg stiller er: Kva bidrag gir den levde ekklesiologien i desse kyrkjelydane til samtidig svensk-kyrkjeleg ekklesiologi? Kva skjer med Svenska kyrkan når fleire og fleire i ein lokalkyrkjelyd har bakgrunn frå andre kyrkjetradisjonar enn den i Svenske kyrkan og korleis påverkar dette Svenske kyrkans identitet?

Eg har lese denne avhandlinga med stor interesse. Dette er jo utfordringar vi til dagleg snakkar om også i kyrkjene i Oslo. I fjor inviterte vi Andreas Holmberg til bispedømmet vårt og i etterkant har vi oppretta ei prosjektgruppe for «Framtiden bor hos oss» i Norge. No har jo fleire kyrkjeleg tilsette i Oslo bispedømme både reflektert over og arbeidd og praktisert religionsteologi og «kyrkjefolksekumenikk» i ei årrekkje. Men denne vinden frå Svenska kyrkan og denne avhandlinga eg no har lese gjennom for andre gong, er svært inspirerende og til god hjelp for oss som driv og er kyrkje i mangfalds-Oslo.

Boka er på 384 sider med innleiing og to hovudbolkar: »Levd ekklesiologi

i Svenska kyrkan» og «Bidrag till svenskkyrklig ecklesiologi.» Etter ein avsluttande kommentar, følgjer eit engelsk samandrag og appendiks med intervju, intervjuguide og fokusgruppeguide.

Fem hovudspørsmål

Holmberg framstiller eit rikt empirisk materiale i den første bolken. Materialet er henta frå tre kjelder: Vårby Gård, Bergsjö og den kjelda som nettverket i seg sjølv utgjer. Vårby Gård kyrka ligg i Stockholm og innafor kyrkjelydsgrensene er 19 % medlemmar i Svenska kyrkan. Bergsjö med eit medlemstal på 16 %, ligg i Göteborg. Den siste kjelda inneheld utvalde røyster frå nettverket FBHO.

I møte med denne empirien har Holmberg formulert fem hovudspørsmål som i boka utgjer fem kapittel. Først spør han kven det er som framstår som «vi» i kyrkjelyden. Svaret er ikkje å finne i eit skilje mellom medlemmar – og ikkje-medlemmar. «Vi» er derimot dei av oss som til ei kvar tid er samla. Holmberg spør korleis desse som utgjer eit «vi» tenkjer om kyrkjeidentiteten sin. Det viser seg at Luther er relativt ukjent blant fleire av dei: Ja, «vad er Luther?» (side 122)

Nemninga «folkekyrkje» dukkar også sjeldan opp som ein identitetsmarkør, bortsett frå når det gjeld å illustrere openheita, at dette skal vere ei open kyrkje for alle.

Både i Bergsjö og Vårby har fleirtalet av dei som er samla til gudsteneste røter i ein annan kristen tradisjon enn den evangelisk-lutherske. Som oftast kjem dei frå orientalske, ortodokse eller katolske kyrkjer. Holmberg observerer frå gudstenestene at nokre krossteiknar seg, nokre fell på kne og andre ikkje.

Dei som leier gudstenestene er

medvetne om dette, hevdar han, og han kallar det «kyrkfolksekumenikk» (side 130). Økumenikken har flytta inn i kyrkjelyden! Folk i nabolaget oppsøker den lokale kyrkja, det kyrkjebygget som ligg nærast der dei bur. Det verkar som om det er tilstrekkeleg å vite at det er ei kristen kyrkje. Det er ikkje så viktig om ho er ortodoks eller katolsk. Kva er det så som kjenneteiknar livet i kyrkjelyden? Her skårar fellesskapet høgt. Då er det ikkje så overraskande at det å bygge fellesskap blir sett på som

kyrkjelyden si hovudoppgåve. Guds-tenester og diakoni er gjennomgangstema.

Det siste spørsmålet som søker svar er korleis desse kyrkjelydane forhold seg til omverda. Her kjem det tydeleg fram at sjølvbildet har endra seg frå tidlegare tider. For desse kyrkjene er den tida er forbi, då kyrkja var den store og sterke.

Mange av oss kjenner Bergsjö gjennom den norske teologen Trygve Wyller. I ein artikkel som Holmberg også referer til, «Heterotopisk ekklesiologi: Når kirkens rom blir mindre og de papirløses rom blir større», reflekterer Wyller over det frivillige helsenettverket *Rosengrenska* Stiftelsen som held til i kyrkja og er opent kvar onsdag kveld. Wyller argumenterer for at det konkrete rommet skapar verdighet og inspirasjon til endring. Rosengrenska i Bergsjö driv helseklinikk for papirlause migrantar og kyrkjelyden stiller med eigne frivillige og tilbyr mat og klede. Holmbergs avhandling konsentrerer seg om gudstenestelivet og har derfor eit anna innsteg til Bergsjö enn det Wyller har. Eg vil seie det sånn: Der Wyller ser glimt av ei felles menneskelighet, snakkar Holmberg om «en öppen kyrka». Holmberg nemner

Rosengrenska, men då som eitt av dei tiltaka som gjer Bergsjö til ein open kyrkjelyd. I tillegg til Rosengrenska for papirlause ein kveld i veka, er døra open i Bergsjö, frå 1000 til 1600 tysdag til fredag. Der er second hand, lønsjar, mat- og brøutdeling. Kyrkja er bokstavleg og ekklesiologisk tala, open.

Denne openheita manifesterer seg ikkje på same måte i Vårby Gård. Her er nemleg kyrkja ofte lukka i heilt konkret forstand. Men Holmberg løftar fram to praksisar som han meiner gjer kyrkjelyden til ein meir open kyrkjelyd enn mange andre: Kvar siste søndag i månaden avsluttar ein gudstenesta med at alle syng «Ja, må hon leva.» Det er eit høgdepunkt for alle som har fødselsdag den månaden og det ventar kake etterpå! Kvar gudsteneste i Vårby Gård opnar med eit «God morgon» der kvar og ein blir oppmoda til å helse på ein annan (side 208).

Den første bolken blir avrunda med å konstatere at dåp og konfirmasjon skårar lågt i dei studerte kyrkjelydane. Holmberg spør her kvifor barn og ungdom frå familiar med låg inntekt i mindre grad enn dei meir velstående blir døypt og konfirmert.

Om ein tek utgangspunkt i kyrkjelege handlingar, er Svenska kyrkan i ferd med å bli ei mellomklassekyrkje, hevdar han (side 213).

Levd ekklesiologi

Den andre bolken fangar opp mange av dei bitane levd ekklesiologi som Holmberg meiner å ha identifisert. Funna og røystene frå den første bolken tvingar fram fornya refleksjon som vonleg vil forme og påverke teologien i det heile og særskild samtidig svenskkyrkjeleg ekklesiologi. Her ønsker han å teikne det

kartet som han innleiingsvis skreiv han sakna.

I denne bolken hentar han inn bidrag og refleksjonar stort sett frå svenske teologar som Ragnar Persenius, Jon Eckerdal, Ninna Edgardh, Anne-Louise Eriksson, Annika Wirén, Jonas Idestrom og Ann Aldén for å nemne dei fleste. Frå alle desse hentar han refleksjonar han er samd med og som etter hans syn kastar lys over funna. Den einaste han kan vere litt kritisk til er Einar Billing, Ragnar Persenius og nokre av dei få internasjonale bidraga. Dei siste viser seg nemleg å vere utfordrande å gjere bruk av fordi omgrepa ikkje er tenlege på svensk. Det gjeld særleg den franske jesuitten og samfunnsvitaren Michel Certeau sine omgrep «strategi» og «taktikk».

Det er ikkje overraskande at det frå første bolken veks fram eit kyrkjesyn som er tufta på fellesskap, koinonia. Det svenske narrativet om folkekyrkja som kjem frå Einar Billing, meiner Holmberg er utdatert. Med hjelp av Edgardh, som i si avhandling «Feminism och liturgi» faldar ut koinonia som det å skape gjestfrie og livgivande fellesskap, slår han eit slag for at ein slik koinonia-ekkleiologi er tenleg i dagens situasjon. Frå Anne-Louise Eriksson hentar han det ho kallar kyrkjedemokrati-modellen. Det er ein modell som understrekar at dei som i den lokale kyrkja blir tiltalt som ein del av fellesskapet, er ein del av den lokale kyrkja, same kva samfunnsbakgrunn og trustradisjon vedkommande ber med seg.

Det pankristne

Noko av det som er nytt i denne avhandlinga, er det Holmberg kallar det pankristne. Fenomenet og denne språkbruken finn vi ikkje så mykje av i

Oslo bispedømme? Eller kanskje er det ein dekkjande karakteristikk for nokre av dei større gudsteneste-fellesskapa i Oslo sentrum som trekkjer til seg mykje ungdom? Hos Holmberg er pankristen ein post-konfesjonell tilstand som set ord på dei konkrete vala til menneske med ulike bakgrunn som tek i bruk den lokale kyrkja, den kyrkja som ligg nærmast der ein bur. Der finst det barneaktivitet, musikk og gudstenester som dei vil ta del i.

Kyrkjeleiinga i desse kyrkjene seier velkommen og freistar å opne opp. Når Holmberg drøftar omgrepet «pankristen» tek han i bruk den amerikanske katolske misjonsteologen Robert J. Schreiter. Schreiter skriv om hybride religiøse identitetar. Om det ligg sprengstoff i denne avhandlinga, så må det vere å finne i dette pankristne. Den pankristne utviklinga kan kome til å mane fram ein ny reformasjon i Svenska kyrkan, hevdar Holmberg. Midt i evangelisk-lutherske kyrkjelydar veks det fram eit pankristent fellesskap som nødvendigvis fører til ei nytolking og omprøving både av etablert teori og praksis. Ja, det er her det nye kartet kjem til syne: i det Holmberg kallar ein «kyrkfolksekumenik».

Men det er eit viktig aspekt ved den levde ekklesiologien som gjenstår. I det åttande kapitlet handlar det mest om folk med ulike trustradisjonar. I kapittel ni kjem spørsmålet om korleis kyrkjelyden skal forhalde seg til muslimar, buddhistar og sikhar i kyrkja (side 297). Forfattaren leitar etter svar gjennom å granske kva Svenska kyrkan uttalar i offisielle dokument og viser særleg til religionsteologen Kajsa Ahlstrand som i føreordet «Sann mot seg sjølv - åpen mot andra» gjer greie for ulike ståadar, utan å seie kva ho sjølv føretrekkjer.

Holmgren har stor nytte av Annika Wiréns «Jesus frå Rinkeby. Tankar kring en lokalpastoralteologi» som er skriven utifrå hennar eiga erfaring som prest i forstaden Rinkeby i Stockholm. Gjennom Holmberg si utgreiing får vi her ein nyttig presentasjon av dei kriteria han etter kvart også lét oss få møte i biskopsbrevet «De kyrkliga handlingarna i en mångreligiös kontext.» Wirén og biskopane er opptatt av å finne fram til kriterie for god pastoral handtering.

I det nye religiøse landskapet møter kyrkja ei mengd ulike situasjonar som ikkje let seg handtere med detaljerte reglar. Wirén presenterer tre ulike kriterie: Det pragmatiske, det kristosentriske og det konfesjonelle kriteriet.

Ei anna som er til stor hjelp for Holmberg, skriv som Wirén også ut frå ein FBHO-kontekst. Det er presten og misjonsteologen Ann Aldén som har verka i eit område i Malmö som ein del av oss har høyrte om, nemleg Rosengård.

Frå kontroll til tillit

Etter kapitlet om gjestfridom følgjer eit kapittel med avsluttande refleksjonar i Holmbergs avhandling. Her blir lesaren presentert for ei kyrkje som er med i staden for den kyrkja som er for. Holmberg teiknar konturane av kyrkjer som har gått frå kontroll til tillit, frå å vere sjølvtilstrekkelege til å vere avhengige av. Igjen kjem Ann Aldén på banen, men det mest interessante i dette kapitlet synst eg er bruken av Michel de Certeau sin teori om tilhøve mellom ulike aktørar i samfunnet. Fleire teologar har gjort bruk av hans sontring mellom strategi og taktikk (side 329ff). Strategi kjem frå makt og etablerte institusjonar mens taktikk vil vere ein måte å overleve på for

dei utan makt. Holmberg viser til Jan Eckerdal og er samd i at omgrepsparet strategi og taktikk er krevjande å bruke på svensk, då omgrepa ofte blir nytta som synonym. Men om omgrepa skal brukast, hevdar Holmberg at mykje av Svenska kyrkan sitt arbeid enno er prega av ein strategisk handlemåte. Denne strategiske posisjonen hørde den konstantinske kyrkja til. Svenska kyrkan i dag bør finne meir saksvarande taktikkar å handle utifrå. Dette vil bestå i å finne fram kreative måtar å møte terrenget slik det no framtrer.

Holmberg har gjennom denne avhandlinga presentert lesaren for svenskkyrkjelege kyrkjelydar som er på ei reise. Reisa har medført at den tradisjonell svenskkyrkjelege posisjonen med føreseielege planar, kontroll og overblikk alt meir har vike. Kontrollen har svikta/bresta, overblikket er begrensa og heile situasjonen er uføreseieleg (side 340). Denne utviklinga inneber at reglar, retningslinjer og policy til ein viss del får vike for fleksibilitet og ei eiga evne til å handle ad hoc. Dette er nemleg ei reise som er tufta på tillit.

Når Holmberg mot slutten gjer greie for det han kallar den teologiske grunnen, viser han igjen til Eckerdal. Denne delen får nesten form av ei andakt og er nokså fromt. Det er oppbyggeleg å lese, men er kanskje ikkje heilt naudsynt i ein avhandlingssamanheng.

Skilnad mellom Oslo og Sverige

For ein lesar frå Oslo bispedømme er det, som eg allereie har ymta frampå om, ein viktig skilnad mellom Holmberg sine kyrkjelydar og våre. Holmberg skildrar kyrkjelydar med eit stort innslag av katolikkar og ortodokse. Dei vel å gå

i den lokale kyrkja fordi ho ligg såpass nære der dei bur. I kyrkjene er det sett fram ikonar og lysteningsstader og anna, som det verkar som at nett desse gruppene set pris på. Kan det vere at det religiøse mangfaldet er annleis i Oslo, og at vi derfor må tenkje annleis? Eg undra meg først over at dette berre handla om kristne ortodokse og syrarar som flyttar inn. Men eitt av kapitla tek også opp at til dømes sikhar og muslimar også er ein del av kyrkjelyden og belyser det religionsteologisk på ein lett tilgjengeleg og pastoral måte.

Frå Holmbergs levde ekklesiologi veks det fram nye omgrep som «luthersk pankristna församlingar» og «kyrkofolksekumenikk» og karakteriseringar som «från kontroll tillit», kyrka «med» i stället for kyrka «för.» Dette er ei svært lesarvennlig avhandling. Holmberg leier oss trygt igjennom eit spennande landskap i endring. For min del kunne eg ønske at den fruktbare spenninga mellom Holmbergs posisjon og det som har vore fokuset i Trygve Wyllers arbeid utifrå eit liknande materiale, kunne vore løfta fram meir. Men det er kanskje ei oppgåve for oss som norske lesarar og brukarar av denne avhandlinga?



Les mer på
kniftrygghet.no



Vi er med i alle livets faser

Forsikre det viktigste av alt. Ta kontakt med oss for en uforpliktende prat om barneforsikring.


knif Trygghet

Kristen-Norges eget forsikringsselskap

post@kniftrygghet.no - 23 68 39 00