

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2-2009
LUTHER FORLAG



Ole Jacob Nyhus:

Når livet er viktigere enn dets mening...

Fredrik Saxegaard:

Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder

Harald Hegstad:

«Én kropp – mange lemmer»

Jan Ove Ulstein:

Den differensierte tenesta og den vigsla kateketen

Eldrid Eide Røyneberg:

Er strategisk ledelse relevant for menighetsprester?

Jan-Olav Henriksen:

Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer

Ex libris

INNHold NR. 2/2009 – 26. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 ad fontes
HPT – Forskning:
- 3 Ole Jacob Nyhus: Når livet er viktigere enn dets mening...
Når kirka berører – fire ungdommers møte med kirka
- 17 Fredrik Saxegaard: Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder
En modell for sokneprestens lederskap i folkekirken
- 29 Harald Hegstad: «Én kropp – mange lemmer»
Skisse til tjenesteteologi for Den norske kirke
- 39 Jan Ove Ulstein: Den differensierte tenesta og den vigsla kateketen
Ei kontekstuell utfordring til den lutherske embetsteologien
HPT – Aktuelt:
- 54 Eldrid Eide Røyneberg: Er strategiske ledelse relevant for menighetsprester?
- 62 Jan-Olav Henriksen: Tro og erfaring
Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer
- 70 Ex Libris

Halvårsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Harald Askeland, Leif Gunnar Engedal, Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Astrid Sætrang Morvik

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

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth

ABONNEMENT Bestilles fra redaksjon.lk@lutherforlag.no

Pris: Nkr. 250,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

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

Tjenesteteologi

Flertallet av bidragene i dette heftet handler om spørsmål knyttet til prestetjenesten og andre tjenester i kirken. Dette er et felt der mye for tiden er ganske uavklart i Den norske kirke. Vi håper at de foreliggende artiklene hver på sin måte kan være gode bidrag til den videre refleksjon på dette feltet.

I sin artikkel tegner Fredrik Saxegaard opp en modell for sokneprestens lederskap, der han skjelner mellom prestens rolle som symboliserende, strategisk og samhandlende leder. Han tar bl.a. til orde for at menighetene trenger et lederskap som kan ivareta et helhetlig perspektiv, og mener at prestens bidrag i denne sammenheng er viktig. Presten som leder er også temaet for bidraget fra Eldrid Eide Røyneberg, som først og fremst fokuserer på presten som *strategisk* leder.

To artikler plasserer prestetjenesten inn i et videre perspektiv, i sammenheng med andre tjenester i kirken. I den ene artikkelen tar undertegnede til orde for å supplere tradisjonell embetsteologi med en bredere *tjenesteteologi* som tar utgangspunkt i mangfoldet av tjenester i kirken og forstår de ulike tjenester i lys av et slikt mangfold. Jan Ove Ulstein er på sin side opptatt av hvordan katekettjenesten og kateketvigslingen er å forstå i lys av kirkelige dokumenter siden 1960-tallet. Hans konklusjon er at katekettjenesten i lys av disse dokumenter må forstås som «ordinert tjeneste» i økumenisk forstand.

Artiklene om ulike tjenester og lederskap i kirken rammes inn av to bidrag med en helt annen tematikk. I artikkelen som innleder heftet presenterer Ole Jacob Nyhus resultatet av intervjuer med tidligere konfirmanter om hva

som faktisk berørte dem i konfirmasjonstiden. Et viktig funn er at det først og fremst var møtet med *kristen trospraksis* som hadde betydning.

I heftets siste artikkel drøfter Jan-Olav Henriksen hvordan temaet tro og erfaring utfordres i møtet med nyreligiøse erfaringer. Han diskuterer både hvordan man skal forstå religiøse erfaringers egenart i forhold til andre menneskelige erfaringer, og hvilken betydning de bør ha for tro og teologi. Han går dermed inn i et teologisk temafelt som så lang er relativt lite utforsket i norsk kontekst.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Ved den nåde jeg har fått, sier jeg til hver enkelt av dere: Tenk ikke for store tanker om deg selv, men tenk sindig! Hver og en skal holde seg til det mål av tro som Gud har gitt ham. Vi har én kropp, men mange lemmer, alle med ulike oppgaver. På samme måte er vi alle én kropp i Kristus, men hver for oss er vi hverandres lemmer.

Vi har forskjellige nådegaver, alt etter den nåde Gud har gitt oss. Den som har profetisk gave, skal bruke den i samsvar med troen, den som har en tjeneste, skal ta seg av sin tjeneste, den som er lærer, skal undervise, og den som trøster, skal virkelig trøste.

Den som gir av sitt eget, skal gjøre det uten baktanker, den som er satt til å lede, skal gjøre det med iver, den som viser barmhjertighet, skal gjøre det med glede.

Paulus brev til Romerne kap 12 v 3-8

Når livet er viktigere enn dets mening...

Når kirka berører – fire ungdommers møte med kirka¹



AV OLE JACOB NYHUS

jacken_nyhus@hotmail.com

Når livet er viktigere enn dets mening

Etter 20 år som prest og konfirmantlærer, må jeg bekjenne en tilbakevendende opplevelse av tilkortkommenhet. Jeg har forberedt timen grundig. Vi skal snakke sammen om Gud og meninga med livet. Sjøl kan jeg nesten ikke tenke meg et viktigere tema. Jeg er engasjert og ivrig, men langt mer enn mine konfirmanter. Noen synes dette er interessant, men langt fra de fleste. Jeg tenker: er det mulig å synes at spørsmålet om meninga med livet er uinteressant? Synes de virkelig det er det samme om Gud finnes eller ikke? Dette burde kanskje ikke overraske. Slike erfaringer dokumenteres langt på vei av undersøkelsen *Nasjonal ungdomsundersøkelse – ung tro og hverdag* som ble gjennomført ved norske ungdomsskoler våren 2006.² På spørsmålet: *Hva er viktig i livet?* – kommer religiøs tro på bunnplass med 11 %. De fleste ungdommene finner spørsmålet om Guds eksistens uinteressant.³ Mange har ikke behov for en livstolkning som setter livet inn i en meningsbærende sammenheng. Det som er viktig er at mening oppleves og erfares – ikke tenkes og tros. De fleste kaller seg «kristne», men dette oppleves ikke så «viktig». Gud finnes og himmelen finnes, og det er fint, men «*hva er vitsen med å gjøre så mye ut av det?*» – som ei 16-årig totenjente spurte meg. Livet ligger foran, et eventyr av muligheter. Meninga i livet er å leve det. Målet er et så lykkelig liv som

mulig med venner og familie. Utfordringen er å gjøre de rette valgene, i et hav av muligheter, så en får *mest mulig ut av livet*. Religion er bare interessant i den grad den kan bidra med noe positivt i den enkeltes lykkeprosjekt.⁴

Dette er en ny utfordring for kirka. Når livet blir viktigere enn dets mening. Når livet ikke oppleves meningsløst, sjøl om det ikke skulle ha noen djupere mening. Og dessuten: hvorfor bruke tid i en travel hverdag på «livstolkning», når det finnes så mange religioner og livssyn som gir tusener av svar? Når «Sannheten» likevel ikke lar seg finne? Vi som er teologer er nok en selektert gruppe. Vi har et spesielt behov for «å komme til rette med» spørsmål mange overhode ikke er opptatt av.

Slik utfordres vår egen teologiske tradisjon med dens vekt på nødvendigheten av å tro og *tenke rett* om Gud. Er vi i ferd med å gjøre interesse for livstolkning til premiss for å finne et hjem i kirka? Eller rette *tanker* om Gud til premiss for et *liv* med Gud? Hva kan kirka bety for ungdom som har det bra og erfarer at livet er rikt nok i seg sjøl? Når ord og argumenter ikke er så viktig, kan kirka likevel gjøre noe som berører og åpner mot troens verden?

Mål og problemstilling for intervjuer med ungdom på Toten

Høsten 2008 gjennomførte jeg en studie om tidligere konfirmanTERS møte med kirka. Hva er

kirkas mulighet for å berøre ungdom med evangeliet i en kontekst preget av forbruk, underholdning, sekularisering og nyreligiositet? Jeg ville ikke utvikle teorier, men spørre ungdommene sjøl. Året som konfirmant ga en rekke møter med kirka og en god mulighet til faktisk å finne ut noe om hva som eventuelt hadde berørt dem. Jeg var ikke ute etter hva konfirmanter hadde opplevd som «fint» eller «kult» å være med på, men:

Hva berørte konfirmanter på en slik måte at det skapte et engasjement, en endring eller ettertanke som åpnet mot kristen tro?

– Hvilke ting berørte? (Var det ting knytta til undervisning, gudstjeneste, spesielle aktiviteter?)

– Hva kjennetegnet de ting som berørte? (Er det f. eks en vekt på det kognitive eller erfarte?)

Med ordene «åpnet mot kristen tro» var det ikke en ambisjon å måle styrken i deres tro eller finne eventuelle endringer i deres tro, men finne hva som åpnet dem mot troens verden.

Metode/avgrensning

For å finne ut noe om hva som berørte konfirmanter gjorde jeg kvalitative intervjuer med fire ungdommer som nylig hadde gjort sine erfaringer i møte med kirka.⁵ I løpet av konfirmantåret deltok de blant annet på: undervisningstimer, leir, andakter, fasteaksjon, tjenesteoppgaver, åtte ulike gudstjenester m.m. De fire tilhører tre menigheter i Østre Toten og ble konfirmert våren 2008. Ingen av dem hadde tidligere erfaringer med kristent barne- og ungdomsarbeid eller kristen praksis i hjemmet. Konfirmanter var to gutter og to jenter og forskjellige hva angår evnen til å ordlegge seg og vist interesse for kristen tro. Likevel, et ord som «gjennomsnittskonfirmant» blir vanskeligere å bruke jo mer kjent en blir med den enkelte. Intervjuene avdekket det vi i teorien vet, men ofte ikke tar nok innover oss: at alle er unike og har sin historie å fortelle.⁶

Gjennom kvalitative intervjuer ønsket jeg å lytte meg inn til ungdommenes opplevelser i møte med kirka, og i den grad det var mulig tre inn i deres livsverden, tenke deres tanker, forstå betydningen av deres opplevelser, forklare

ting slik de forklarte dem og kjenne på noen av deres følelser. Til dette var ungdommene mine lærere og hjelpere.

Det kan innvendes at fire konfirmanter er få, men de ga meg raskt et så stort materiale å arbeide med at mer stoff ville blitt u håndterlig for en såpass begrenset oppgave. Det er også min mening at det er mer interessant å prøve å forstå fire forskjellige ungdommer godt, enn et større antall mindre godt. Det er også grunnen til at jeg her velger å gi ganske lange sitater for å la ungdommene sjøl komme mest mulig til orde. Lengre sitater reduserer også muligheten for misforståelser og tendensiøse tolkninger, og det gir leseren en mulighet til å gjøre seg opp sine egne tolkninger innenfor det *legitime tolkningsmangfold*⁷ tekstene gir. Likevel; av de 40 sidene med transkriberte intervjuer (hvert intervju ble tatt opp og tok ca. en og en halv time) kan jeg her bare gjengi noen eksempler på hvordan og hva som berørte dem.

Et vanlig spørsmål ved slike intervjustudier er hvorvidt funnene er *generaliserbare*. Det intervjuene i denne undersøkelsen viser er: *slik ble disse ungdommene på Toten i 2008 berørt i sitt møte med kirka*. Generaliserbarheten av deres erfaringer lar jeg for en stor del være opp til leseren i den tro at mye av det de forteller er gjenkjennelig for alle som i kirka arbeider med ungdom. Materialet samsvarer med flere av funnene i den nevnte *Nasjonal ungdomsundersøkelse – ung tro og hverdag*, men går også bak noen av disse tallene og gir en hjelp til å fortolke dem kritisk.⁸ Intervjuene viser også hvordan djupe trender i vestlig, senmoderne religiositet gjør seg gjeldende i denne nære kontekst på Toten. Under drøftingsdelen vil jeg derfor trekke vekslers på noen av Paul Heelas⁹ innsiktsfulle analyser i forståelsen av ungdommenes utsagn og erfaringer.

Intervjuer med ungdom på Toten

1 Gudstjenestene

Intervjuene med ungdommene ble en positiv opplevelse. Alle hadde faktisk blitt berørt på en slik måte jeg her var ute etter. Det viste seg at alle blant annet hadde gode opplevelser knytta til gudstjenestene. Når de innledningsvis stikkordsmessig skulle si noe om hva de hadde

opplevd som fint i konfirmanntida, var det foruten konfirmanntleiren, gudstjenestene de trakk fram. «Dorthe» opplevde ved flere anledninger å bli hva hun kalte «*varm i hjertet*», noe hun forstod som et tegn på Guds nærvær:

Når du tenker tilbake på konfirmasjonstida, var det noe du opplevde som spesielt fint eller meningsfullt å være med på?

– Gudstjenester vi var med på alle sammen inne i kirka! Når vi sang og sånn.

Hva var det med sangen?

– At vi hyllet Gud, at vi er velkommen hit til verden, at han godtar oss for den vi var...¹⁰

Kveldsavslutning ... Si noe om det?

– Koselig, det var sånn... gikk rett innpå kroppen. Jeg ble varin i hjertet og sånn. Du skjønnte at Gud var der når du trengte han.

(-) Hva er det som hjelper deg til tru på Gud?

– Gudstjenester for det er liksom... jeg føler ikke at Gud kommer nærmere meg når jeg ber selv når jeg prøver det, men når jeg kommer i kirka, så er det en prest som snakker og han er jo nærmere Gud enn alle andre og da føler jeg at da når jeg er nær en prest så kan Jesus komme nærmere meg og...

Men er det presten som er det viktige eller er det også det at vi er mange sammen?

– At vi er mange sammen, at Gud eller presten snakker da, eller presten snakker til Gud, Gud snakker til folket...

Presten snakker til Gud i bønnen?

– Ja, og Gud snakker til folket tilbake liksom, at han svarer oss.

Hvordan svarer Gud da?

– At han sier takk for at dere tror på meg, at jeg finnes her og dere er alltid velkommen i mitt rike...

Det er noe du bare opplever at Gud sier?

– Ja, at jeg har noen stemmer bak hodet liksom...

For «Dorthe» er fellesskapet knytta til gudstjenesten det som har berørt henne mest. Hun har «*nesten aldri trodd på Gud før*», men i gudstjenesten hvor «*vi er mange sammen*», føler hun at hun kommer nærmere Gud. Når hun har prøvd å be på egenhånd, har hun ikke følt at Gud har vært nær, men fellesskapet og bønningen gir en opplevelse av Guds nærvær. Hun har en usedvanlig sterk tro på «presten» som mellommann som taler til Gud og formidler Guds nærvær. Flere ganger i intervjuet snakket hun om en opplevelse i gudstjenestene av å være «*velkommen hit til verden*» eller «*velkommen hit til mitt rike*» og at «*han godtar oss*».

«Anders» var en gutt med langt færre ord som syntes det meste hadde vært «*greit*» eller «*greit nok*». Han svarte slik mot slutten av intervjuet:

Kan kirka bety noe positivt for deg og dine venner?

– Et fellesskap...

Hva skulle vi gjøre?

– Gjør slik vi alltid har gjort, at folk kommer i kirka, da har vi noe felles...

Fellesskap er det kirka kan bety?

– Ja, så er det vel viktig for kristendommen?

Ja, men for deg og dine venner?

– Fellesskap, da har vi noe felles. Gudstjenester da er vi sammen...

«Anders» var en tviler. Likevel opplevde han gudstjenestene som meningsfulle ved at de skapte et fellesskap hvor vi «*har noe felles*». Gudstjenester «*slik vi alltid har gjort*» er det positive kirka kan bety for han og hans venner.

«Øystein» som tidligere bare hadde erfaringer med julaftensgudstjenester i en naboby som han «*grua seg til*», trakk også fram gudstjenestene allerede i det helt åpne åpningsspørsmålet:

Hva tenker du om konfirmasjonstida?

– Jeg trudde vel at det skulle bli litt kjedelig og sånn før vi starta, fordi jeg hadde ikke vært sånn veldig mye i kirka for, men når jeg hadde vært der, da syntes jeg ikke det hadde vært sånn veldig morsomt på gudstjenester, men så var det på en måte litt annerledes enn jeg hadde trudd, fordi på noen av de messene vi var på, var det litt tøffere sanger og sånn enn det jeg hadde vært med på for da. Så det synes jeg var litt bra, for jeg driver litt med musikk sjøl og sånn så, spiller gitar.

«Øystein» driver med musikk og kunne identifisere seg med musikken i gudstjenesten på en annen måte enn tidligere. Her må det nevnes at vi har en organist som like gjerne spiller piano og keyboard og av og til får med TenSingbandet på gudstjenesten.

2 Lystenning

Foruten lystenning ved andakter og gudstjenester, hadde konfirmanntene noen ganger også en enkel åpningsstund på konfirmanntimene hvor de stod i ring og tente lys for hverandre. For «Silje» var lystenning en av de tre tingene hun først nevnte som hadde gjort inntrykk på henne i konfirmasjonstida:

Når du tenker tilbake var det noe spesielt som gjorde inntrykk på deg?

– Ja, kveldsgudstjenester der det er sang og konfirmanntleiren og når vi tente lys for hverandre ... det var fint
Si litt om det..

– Vi stod rundt lysgloben og da sa vi: dette lyset tenner jeg for deg, og så sa vi navnet, og så Gud er glad i deg eller et eller anna sånn ... husker ikke helt hva vi sa.

Sa dere jeg tenner et lys for «Silje» Guds barn?

– Ja! ... Det gikk i en ring

Hva følte du da?

– Det var jo fint å tenne lys... for å ha et lys som står og brenner for meg...

Så tente du det og sa det. Hvordan var det å si det?

– Det var jo fint for da tente jeg et lys for noen...

Klarer du på en måte å beskrive, jeg veit det er vanskelig, hva som var fint med å gjøre det?

– Hmm... (ler litt) det bare var det... at lyset stod og brant for meg...

Og så høre noen si «for Silje Guds barn» – at en annen konfirmand sa det – hvordan var det å høre det?

– Det var ikke så veldig spesielt det egentlig, det var det at det stod et lys og brant for meg ...

Lyset som står der og brenner for «Silje» berører henne som noe uforklarlig. Når jeg forsøker å fortolke lystenningen og minner om ordene som ble sagt, yter hun en viss motstand. Det var ikke ordene som berørte henne, men bare det «å ha et lys som står og brenner for meg.» Lystenning er av de mest åpne symboler og bør for noen få være det. «Silje» beskriver en opplevelse som nærmer seg mystikken med dens skepsis mot de mange ord. Hun erfarer mening i bare å sitte og se på lyset som brenner for henne. Hele situasjonen er ladet med mening. Lyset som brenner uttrykker et ordløst nærvær som berører henne. Å bryte inn for å spørre etter meninga med å sitte og se på et lys som brenner, ville blitt et overgrep. Noen ganger vil fortolkninger bare «avfortrylle» verden ved at ordene legger seg oppå en virkelighet som har blitt transparent og underfull.

For «Øystein» var lystenning et møte med noe som var «annerledes» som opplevdes meningsfullt fordi han nærmest fikk et «alibi» til å vise at han brydde seg om dem som stod rundt ham.

Alle på gruppa tente et lys for hverandre?

– Ja og etter det så sang vi.

Men når noen gjorde det... vi tenner et lys for «Øystein» Guds barn, vår venn og bror», kan du prøve å si noe om hvordan du opplevde det?

– Ja, veit ikke helt hva jeg skal si... kanskje at noen bryr seg eller... føltes litt sånn kanskje... Ja også, det er på en måte et litt anna språk da enn vi snakker til daglig. Så det var kanskje litt flaut å si det høgt, eller hva skal jeg si, det var annerledes...

Litt flaut hver gang eller?

– Hvert fall første gangen for da var jeg en av de første som sa det ... Det er hvert fall en ganske annerledes ordbruk og sånn enn det vi ... eller det er litt mer seriøst...

Ga det mening å gjøre det?

– Ja, eller jeg gjorde det jo så, eller jeg meinte jo på en måte det jeg sa... ville dem som stod på sida mi godt ... bryr meg jo om dem...

Den enkle lysseremonien ga for «Øystein» en anledning til å kunne vise vennene sine at han brydde seg om dem og ville dem noe godt. Han og vennene hans måtte ta i bruk en «*et anna språk enn vi snakker til daglig*» og gjøre noe som var «*litt mer seriøst*», men det opplevdes meningsfullt å gjøre det. Det som skjedde i kirkas rom skapte altså en anledning til å praktisere noe meningsfullt som ellers ikke ville blitt gjort.

«Dorthe» opplevde lysene som en hjelp til å bli stille og til at Gud kom helt nær.

Lystenning... si noe om det..

– Vært med et par ganger. Sånn at jeg sier: jeg tenner et lys for Jacken for han er Guds barn, så betyr det at du er jo frelsa for den du er. Gud tar imot deg for den du er, så blir man glad inni seg liksom...

Blir «glad inni seg» når hører det?

– Ja, god og varm, en god følelse da...

Hvis jeg sier: jeg tenner et lys for «Dorthe» Guds barn vår venn og søster?

– Ja, da blir jeg sånn god og varm, gode følelser liksom...

Hvordan var det når du gjorde det sjøl?

– Da tenkte jeg på at nå gjør jeg sånn at andre mennesker blir gode og varme inni seg som jeg blir... og da blir de også velkommen til verden liksom eller frelsa av Gud da...

Også for «Dorthe» har ordene ved lystenning betydning. Hun husket ordene og ga dem sin egen fortolkning. Ved lystenning på leiren fortalte hun om en nesten fysisk opplevelse av Guds nærvær da hun tente lys for familien, Gud og kjæresten. Hun nevner Gud som en som naturlig hører hjemme i hennes nærmeste relasjoner. Å se de tente lysene gjorde henne og de andre stille, stemte dem innvendig og ga opplevelse av Guds nærvær. Også her har kirka lagt til rette for en praksis som er annerledes og som berører ved at den gir en opplevelse av fellesskap og Guds nærvær.

3 Fadervår/ bønn

Bønn er for de fleste konfirmanter et møte med noe nærmest nytt og ukjent. De fleste har ikke vært i en familie eller et miljø hvor bønn praktiseres. «Silje» hadde observert følgende under Fadervår:

Bønn/ Fadervår, vil du si noe om det?

– Det er fint for da er alle stille, og hvis de prater er det den de sier... For jeg ser det, at de som er litt kjepphøye og sånn, når de sitter sånn, så gjør de faktisk sånn de og! (folder henda)

De folder henda?

- Ja!
Men de som ikke kan den ordentlig?
 - Men.. jeg ser at de prøver å være med de og...

Bønn gir en anledning til å være stille sammen. «Silje» har observert at det skjer noe med også de «*kjepphøye*». De folder henda, de prøver å være med. De tar det på alvor. Dette er en praksis som berører, men Fadervår må læres og øves inn, noe også «Øystein» vektla:

Ødela det litt opplevelsen for deg at du ikke kunne den helt?

- Litt kanskje, vart kanskje ikke så meningsfullt...

Ble du litt distraherert av det?

- Ja, litt kanskje. At jeg ikke skjønnte alt...

«Dorthe» husket heller ikke Fadervår helt:

- «det var noen som kunne og noen som kunne den ikke. Når noen ikke kunne: hva er det nå? Så skumpa de borti den andre. Hva er det nå? Da detter du ut (...) Når jeg ikke husker mer, tier jeg heller stille. Så jeg ikke ødelegger for dem som kan...

De så alle verdien av å kunne Fadervår ordentlig. Det ville gjort det mer meningsfullt å delta og hindret at en «*datt ut*» eller ødela for andre. «Dorthe» hadde også en stor varhet for ekthet og tilstedeværelse. I bønnen er Gud en hun kan «*si alt til*» for han har «*taushetsplikt*» akkurat som presten.

Bønn, vil du si noe mer om det?

- Ja, akkurat det samme som i sta... at dere prester får det liksom til å sitte inni oss liksom, at det kommer liksom ikke så fort ut da.

Ikke så fort ut?

- at det går inn så blir det der en to tre måneders tid så går det litt sakte ut, men når X (en ungdomsarbeider) fortalte det, gikk det gjennom der og ut att der (peker på hodet) (...) *Merker du på en måte om vi ber på ordentlig eller om vi bare leser noe?*

- Ja, jeg kjenner at dere ber på ordentlig, ikke bare leser noe. Dere har øvd på det, for dere har lest Bibelen og da kan dere dere litt utenat. Dere har gjort det i mange år. Jeg veit ikke, noen leser og så husker de det ikke, og da blir det sånn vanskelig å forstå, hvis de bruker fremmedord som står i Bibelen. (...)

Jeg har nesten aldri trodd på Gud før jeg ble konfirmant, men når dere sier at når dere snakker til Gud, så vil han svare dere tilbake, og når du prøver å be selv så snakker han faktisk tilbake til deg. Det blir rart å tenke på. Men det er fint at det finnes en Gud vi kan si alt til for han sier det ikke videre. Kan si at du har det vanskelig hjemme, du vil ikke snakke om det hjemme, men du snakker til en anna en som har taushetsplikt, sånn som du, men han er jo oppe... ikke sant?

Bønn er for «Dorthe» noe dyrebart, men den må praktiseres på rett måte. Hun ga klart uttrykk for at ungdom leser bønner for fort, og at de ikke forstår hva de leser, men prester har lest Bibelen og «*har øvd på det*» og kan det. Igjen støter vi på at det er en praksis som må

øves inn skal den berøre. Hun har i likhet med de fleste ungdommer en varhet for ekthet og tilstedeværelse. «Dorthe» har også begynt å be egne bønner. Gud er den hun betror alt til «*for han sier det ikke videre*». Relasjoner er altavgjørende for ungdom. Gud har for «Dorthe» kanskje blitt hennes aller mest fortrolige.

4 Velsignelsen

Som prest har jeg mange ganger fått erfare hva velsignelsen betyr for mange, ikke minst voksne og eldre mennesker ved gudstjenester, andakter eller ei sjukeseng. At velsignelsen kan berøre ungdom minst like sterkt, var jeg ikke like klar over. «Silje» sa det slik:

Til slutt lyser vi velsignelsen... Herren velsigne deg og bevare deg...

- (ivrig) Da får jeg frysninger på ryggen! ... Jeg føler liksom at det er noe sånn.. ooooh ... Jeg veit itte helt å det er! Jeg spur de rundt meg fikk du frysninger på ryggen nå? Og de... nei...

Du har spurt de rundt deg?

- Ja, fikk du frysninger på ryggen nå? sier jeg. Nei... så jeg bare.. å nei, nei... Når du sier noe litt stort noe så får jeg sånn frysninger på ryggen!

Dette er noe stort noe?

- Ja... (Lengre pause)

Klarer du å... går det an for deg å si noe om hva det er for noe, som gjør at dette blir sånn stort for deg?.. Herren velsigne deg og bevare deg. Herren la sitt ansikt lyse over deg. Herren lofte sitt åsyn på deg og gi deg fred...

- Du sier det liksom til hver enkelt... Så du blir jo liksom velsigna... det er derfor det er stort... Hver enkelt person som sitter der skal føle at det er til deg og liksom. Jeg veit itte hva mer jeg skal si...

«Silje» blir sterkt berørt av velsignelsen, og hun vil gjerne få bekrefte denne opplevelsen av de andre som står rundt henne. «Silje» ble på dette stedet i intervjuet lenge stille og ettertenksom, ja, berørt. Noe også «Dorthe» ble, kanskje enda mer. Stillheten, ettertanken og den synlige berørthet som på dette stedet i intervjuet kom til uttrykk, sa mer enn ordene de brukte. Å avkreve en rasjonell begrunnelse på hvorfor de ble berørt, ville blitt galt. Det vi prøver å fortolke er alltid noe større enn fortolkningen. Noen ganger kan ord åpne for virkeligheten, andre ganger tildekker de.

Når «Silje» likevel skal forsøke å si noe om hva som gjør at dette oppleves «*stort*», er det at «*du sier det liksom til hver enkelt*.» Kanskje er velsignelsen det ledd i liturgien som sterkest skaper opplevelsen av å bli sett og akseptert? «Silje»

«*veit ikke hva mer jeg skal si*» «om dette. Hun har bare en opplevelse av at hun blir «*liksom velsigna... det er derfor det er stort*». Kognitivt har hun bare en vag forståelse av hva velsignelse er. Likevel berøres hun veldig sterkt av selve hendelsen. De kjente ordene, de løftede armene, ansiktet som ser deg, korset som tegnes – alt til sammen griper henne, så hun får «*frysninger på ryggen*».

Også «Dorthe» hadde meget sterke opplevelser knytta til velsignelsen:

Til slutt lyser vi velsignelsen: Herren velsigne deg og bevare deg... (jeg sier velsignelsen)

– ... Fint å høre, jeg blir sånn god og varm følelse i kroppen... (tydelig berørt). Det var vel for at bestefar sa det hver kveld for han la seg. Så tok han det når jeg la meg. Siste gangen han gjorde det det var tre timer før han døde, så da husker jeg det skikkelig godt. Og da sa han at Jesus er alltid glad i deg og jeg er alltid glad i deg og neste morra fant jeg ut at bestefar var borte, og da ble han kjørt bort av sjukebil...

Dette sier mye om den helt enkle ritens kraft. At «bestefar» sa velsignelsen før hun la seg, er blitt et uutslettelig minne. Når hun hører velsignelsen i kirka vekkes minnene og hun berøres på ny av ordene. Dette var for øvrig den eneste trospraksis i hjemmene som kom fram under intervjuene.

5 Kristuskransen

Dette var første konfirmantkull med bruk av Kristuskransen i undervisninga. Det ble ikke så mye tid vi fikk brukt den aktivt, men alle hadde positive opplevelser knytta til kransen og husket godt hva de fleste perlene stod for. «Anders» var den som husket perlene aller best.

Kristuskransen hvordan opplevd du den?

– Artig å få den

Husker du perlene?

– Ja, den første det var jegperlen, så dåpsperlen, så.. nei, først Gud, så jeg, så dåp, så orkenperlen, så blomstereng perlen, så de to kjærlighetsperlene, kjærlighet til Gud og kjærlighet mellom mennesker, så var det tre slike hemmelighetsperler, så en ond perle, hvile perler, så oppstandelsesperlen..

Dette husker du. Synes du det var fint?

– Det var artig å vite hvert fall...

Har du brukt den noe?

– Hmm... ikke sånn veldig mye, men jeg kan liksom holde rundt den. Den henger på lampa. Mamma har hengt den der...

«Anders» er nok her typisk for mange gutter. Her er det noe helt konkret og håndfast som er

«artig» å lære. At Kristuskransen har berørt «Anders» på et djupere plan, kommer tydelig til uttrykk i en bisetning om at han fortsatt kan «*holde rundt den*». Den henger på lampa på rommet hans. Noen vil kanskje her se en form for fetisjisme, i så fall er det en kristen fetisjisme. Anders veit jo eksakt hva perlene i kransen står for.

«Silje» brukte Kristuskransen fortsatt aktivt: *Kristuskransen – fortell om den...*

– Den er fin den for vi kan be hvis vi har den... og tenke. Jeg veit jo hva kulene betyr så.. Gud, meg, dåp, hmm.. er det den blå? Så kjærlighetsperlene, orkenperla, så de tre hemmelighetene, så hvileperlene i mellom og død og oppstandelse... så du kan liksom be til de forskjellige perlene .. og tenke på ting.

Be til perlene?

– Ja, liksom ha perlen der og be til Gud da liksom... for de betyr jo noe for deg (...)

Holdt du den i hånda?

– Ja, og så hadde jeg den på meg, følte at den var med meg. Tenkte at hvis jeg hadde med meg den, så var Gud med meg hele tida... Hvis jeg skulle be til Gud så var det jo mye lettere, i stedet for bare å se ut i lause lufta, så var det mye lettere å be til perla liksom, for der var Gud liksom! Akkurat som at perla var en mikrofon og så tok Gud det inn..

Så da holdt du på den og så på den?

– Ja

Oså så flytta du..

– Ja, og så tenkte jeg på ting. Tenkte jeg at da kunne Gud få tankene mine... hvis jeg ville at Gud skulle vite det da...

For «Silje» ga Kristuskransen en trygghet og konkret hjelp til bønn og refleksjon. Hun skildrer sin hjelpeløse situasjon når hun er aleine og skal be og bare ser «*ut i lause lufta*», men perlene blir for henne en «*mikrofon*» hun kan gi Gud tankene sine gjennom. Perlene hjelper henne også til å være konsentrert og til å meditere over troens mysterier – de ting hun vet perlene står for. De fortalte også om hvordan *ikonet* fikk dem til å tenke på Jesus ved lystenning, bønn og lovsang. Kristuskransen, ikoner, lys, kors har som fortolkende gjenstander et stort potensiale til å synliggjøre og minne om troens verden i hverdagen og som hjelp til bønn og refleksjon.

6 Samtale/undervisning

Bare «Silje» ga klart uttrykk for at undervisning med samtale om de store spørsmål var noe som engasjerte henne. Behovet for svar på eksistensielle spørsmål eller en konsistent livstolk-

ning syntes nærmest fraværende hos Dorthe», «Anders» og «Øystein». Som «Anders» sa det: – Je synes itte en skal gå rundt å tenke på hva som er meninga med livet je...

For «Silje» er dette annerledes:

Meininga med livet – tenker du på det noen gang?

– Ja, ofte...

Hva tenker du?

– Jo at ... jeg fatter ikke hvorfor skal vi leve, hvis det ikke er noe mer? Alle tanka våres gå bort? Jeg håper det er noe mer liksom. Hvorfor vi lever og hvorfor akkurat jeg ble meg og sånne ting...

Så det er viktig for deg å finne et svar på det eller?

– Ja, men jeg orker egentlig ikke tenke på det. for det blir så... jeg begynner å tenke så fælt... Jeg er jo redd for å dø...

Men så langt gir ikke evangeliet deg noen tru om det som er etterpå – du tenker at det må vi finne ut sjøl eller?

– Ja...

Så evangeliet er ingen trost i den sammenheng?

– Jeg klarer ikke ta så mye ut fra ei bok...

For «Silje» er spørsmålet om meninga med livet nært knytta til om det finnes et liv etter døden. Dette er viktig for henne og hun tenker ofte på det. Hun ble sterkt berørt av lystenning, stillhet, nattverd, lovsang og særlig velsignelsen. Hun ber til Gud gjennom perlene i Kristuskransen, men evangeliet gir henne ingen trøst i møte med døden eller tro på hva som kommer etterpå. Hun praktiserer tro, men kognitivt er hun veldig usikker på om det i det hele tatt finnes noen Gud:

– ... jeg er jo veldig usikker på om det finnes en Gud eller ikke, men jeg trur det er noe der iallfall, for det er jo mer mellom himmel og jord enn det vi veit om...

Tenker du at dette er noe du bare kan finne ut av sjøl på egen hånd, eller tenker du at vi kan se mer, lære mer fordi Gud gjennom Jesus har vist oss noe mer om hvem Gud er?

– Jeg syncs at det er noe du må egentlig oppleve sjøl, for det er jo mange som sier at Gud har vært hos meg og sånn, men det er ikke så lett å tru hvis du ikke har opplevd det sjøl liksom.

Men trur du at Jesus kan vise oss eller lære oss noe mer om Gud enn vi kan si oss sjøl?

– Egentlig ikke, for jeg er litt usikker på om Bibelen, det er fire stykker som har skrevet den, så kan det bare være noe de har funnet på og. For det hadde jo egentlig vært ganske lett å få folk til å tru på det da hvis de gikk sammen og tenkte: nå lager vi en ny religion!>

«Silje» makter ikke å feste lit til «Bibelen». At Gud i historien skulle ha åpenbart seg, virker fjernt. Å akseptere eller underordne seg en lære eller kirkelig tradisjon er ikke i hennes horisont. «Silje» kjente et eksistensielt behov for svar på spørsmålet om livet etter døden, men hun forblir likevel henvist til seg sjøl:

... (jeg) håper det er et liv etter døden for det er utrolig rart

hvis vi skal være her for å eksistere litt og bare bli borte...

Men at Jesus forteller om det, om Guds rike... Bibelen forteller om ny himmel, ny jord. Jesus vekke opp Lasarus, Jesus stod opp fra graven, viste at han var sterkere enn døden... Er dette noe som gir deg en større grunn til å tru på det?

– Nei, egentlig ikke fordi jeg synes det er noe jeg må finne ut av sjøl, som liksom ikke ei bok får overbevist meg om... *Og det å finne det ut sjøl, det kan du bare gjøre ved å...?*

– Det er jo bare en måte å finne det ut sjøl på, eller tru det jeg har lyst til å tru... jeg blir egentlig ikke så veldig påvirket til... med det da, akkurat det...

Men er det noe Bibelen «påvirker» deg med a?

(... stille)

Eller du vil at den skal påvirke deg med?

– Det er jo fint å høre om juleevangeliet, når kommer inn i Jerusalem og sånn, det er jo sånne ting jeg trur har skjedd... liksom de naturlige tinga...

Bibelen er for «Silje» ingen åpenbaring som gir en merviten om Gud, men først av alt ei historiebok hvor det er de «naturlige tinga» som kan ha skjedd. Når det kommer til spørsmåla om hvem Gud er, og om det finnes et liv etter døden, synes hun det er noe «*jeg må finne ut av sjøl*». Hun blir «*ikke så veldig påvirket*» av Jesus eller Bibelen i slike spørsmål.¹¹ Her er som vi skal se, «Silje» konform med djupe trender i tida.

Drøfting av intervjuene

– fra trosopplæring til tros læring

1 Trospraksis som berører

Det er ikke her plass til å gjengi alle deres levende «vitnesbyrd», men intervjuene dokumenterer at det som berørte dem på en måte som åpnet mot troens verden var: bønn, lystenning, velsignelsen, lovsang, være stille sammen, nattverd, ikoner, gå i prosesjon, hjelpe til ved dåp, Kristuskransen, gjøre noe for andre (Fasteaksjon), pakke gaver på Frelsesarmeen og ikke minst fellesskapet. Den mest slående tendens i materialet må sies å være at det er møtet med *kristen trospraksis* som har berørt ungdommene.¹²

Vekten er tydelig på *praksis* og det *konkrete* og tilsvarende mindre på det kognitive og verbale. Bare «Silje» trakk fram undervisning og diskusjoner som noe som hadde engasjert henne. Å diskutere meninga med livet eller Guds eksistens berørte ikke de andre, men en trospraksis som *forutsatte* Guds eksistens berørte samtlige! Sjøl om de kunne være usikre i sin tro, praktiserte de likefullt noe som opplevdes meningsfullt å ta del i. Ungdommene

synes også å være uten foreldregenerasjonenes fordommer og sperrer i møte med trospraksis. Å ta del i liturgien, gå til nattverd, tenne lys, lese en bønn, gå i prosesjon – problematiseres ikke med spørsmål om en tror nok, er bra nok, stikker seg fram og lignende. Trospraksis representerer noe nytt og ukjent, nesten eksotisk for mange unge i dag. At gudstjenestene har berørt så sterkt skyldes ikke minst at det er et fellesskap som konstitueres av trospraksiser. Relasjoner betyr nesten alt for denne gruppa og i gudstjenesten finnes et sosialt fellesskap med venner og Gud *samtidig*.

Også sangens betydning for fellesskapsopplevelsen ble ofte nevnt. Det kunne være helt rolige eller mer rytmiske sanger/ salmer, men gudstjenestene de her refererte til hadde gjerne mange innslag av piano, keyboard m.m. Musikken utgjør i dag en avgjørende kulturell referanseramme for ungdom. I den musikkverdenen ungdom omgir seg med, er orgel uhyre «smalt». At ungdommer skal måtte gi uttrykk for sin tro og bønn, sin lidenskap og lengsel til akkompagnement av et orgel, oppleves av de fleste som fremmed og uvant. Her er det utvilsomt et viktig anliggende fra reformasjonen som har gått tapt, da det gjerne ble skrevet salmer til den populære samtidsmusikken og mange instrumenter ble tatt i bruk.

Videre så vi at velsignelsen kanskje var det ledd i gudstjenesten som berørte aller mest. Det ble nesten alltid helt stille når velsignelsen ble lyst, kanskje fordi velsignelsen gir en unik opplevelse av å være sett og godtatt. Den er som «Silje» vektla det «til hver enkelt» og «til deg». Ordet «deg» gjentas fem ganger og sies vendt til den enkelte. Velsignelsen treffer rett på mange menneskers, ikke minst ungdommers, sug etter å bli bekreftet, få høre og kjenne at de er elsket og bra nok. Ansiktet som ser meg og lyser mot meg er av de vakreste uttrykk for å bli sett og elsket. Psykologien har for lengst dokumentert hvordan mor eller fars ansikt som «lyser over oss» fra vi er spedbarn er fundamental for menneskets utvikling, og hvordan fraværet av dette ansikt kan gi alvorlige problemer.

Å komme sammen i kirkas rom gir altså en *anledning til en meningsfull praksis som ellers ikke*

praktiseres fordi den er unik! Det gir en hjelp til tro som man ellers ikke får. Kirka har et helt spesifikt bidrag å gi, og det er i all hovedsak dette spesifikke som har berørt dem. Ingen av ungdommene hadde vokst opp med noen form for kristen praksis hjemme (bortsett fra «Dorthe» som hadde opplevd velsignelsen med bestefar). De er alle typiske representanter for ungdom som vet at de «tilhører kristendommen», men som likefullt vet minimalt om hva det er å være kristen. Hvordan er vi det? Hva gjør vi da? Hva tror vi da? Konfirmasjonstida ga noen erfaringer med nettopp dette. De ble innforlivet med en praksis som berørte dem, og de var åpne for å lære denne praksis. De lærte å praktisere *som om de tror*, og de forteller også at tro ble skapt. Trospraksis er jo ikke annet enn nådemidler i bruk.

Vi ser altså at det kognitive synes å vike for det erfarte. Gud ikke som objekt, men som *relasjon* er det som berører, at Gud blir *subjekt* igjen, en levende, handlende realitet, som erfares gjennom en praksis. Sjøl om de i sin bruk av kristen trospraksis kunne ha manglende kunnskaper, praktiserte de i et trosfellesskap som var opplysende og fortolkende.

Materialet viser også at ulike trospraksiser krever ulike grader av kunnskap for å kunne berøre og erfares som meningsgivende. I det de fortalte om nattverden ble dette særlig tydelig. De som på undervisninga ikke hadde fått med seg hva nattverd var for noe «*forstod ikke meininga med det*» eller «*hva vi skulle oppnå med det*» som «Øystein» uttrykte det, mens «Silje» som hadde de elementære kunnskaper om nattverden inne, hadde en opplevelse at nattverd var «*veldig fint*» og at «*Gud er der*». Nattverd er et eksempel på en trospraksis hvor vi kan ane et mønster: *manglende kunnskaper, gir manglende mulighet for kristen fortolkning, gir manglende opplevelse av meining, gir manglende berøring.*

Lystenning derimot kunne gi mening som et helt åpent symbol uten fortolkning. Når lystenning ble kombinert med ord de sa eller en bønn eller et ikon – ble lysene gitt en fortolkning som kunne forsterke opplevelsen av mening og berørthet. Ved velsignelsen hadde de en umiddelbar opplevelse av at dette er «*noc*

stort noe». Når det «store» i det enkle oppleves umiddelbart, mister fortolkningen mye av sin begrunnelse. Det er når virkeligheten er blitt avfortryllet og har mistet sin storhet, den igjen bør fortolkes, så den kan gjenoppdages som stor og underfull – ja, som mysterium.

2 «Livstolkning» – mest for akademikere?

Et annet interessant trekk i intervjuene er at undervisning eller forkynnelse i så liten grad synes å ha berørt. De hørte flere som forkynnte og fikk god undervisning. Jeg er trygg på at dette kvalitetsmessig slett ikke var under gjennomsnittet. Vi skal ikke trekke for raske konklusjoner her. Tenker vi tilbake på vår egen skolegang, er det jo ikke de jevne undervisningstimer vi husker. Det er lite vi kan gjengi av hva vi lærte. Det vi husker er nettopp opplevelsene, fellesskapet, lærerne – ikke hva de sa. Men det betyr jo ikke at vi ikke lærte noe eller at undervisningen ikke var viktig eller fikk betydning. Ved nattverden var det tydelig at noe av den berørthet de fortalte om hadde undervisningen som sin forutsetning.

Innledningsvis så vi at under en tredel av elevene ved norske ungdomsskoler fant spørsmålet om Guds eksistens interessant. Gud som relasjon derimot berører langt mer enn Gud som objekt i en livstolkning. Ungdommers ofte manglende interesse for livstolkning trenger altså slett ikke være et uttrykk for manglende tro og dekadanse. Livet skal først av alt leves, ikke fortolkes og forstås. Deres opptatthet av det praktiske utfordrer kirka presist på kjernen i sitt oppdrag. Jesu ord om «å lære dem å holde alt det jeg har befalt dere», handler jo nettopp ikke om å fortolke det Jesus befaler, men å lære å praktisere det. Dette er en type læring ungdom kan finne engasjerende og meningsfull. Ei kirke som er tro mot sitt oppdrag lærer sine døpte det Jesus påbyr: å lære å elske, be, være ærlig, dele brød og vin, bygge fellesskap, prioritere annerledes, stå opp for de fattige osv – kort sagt den lærer sine å tro. Vi skal lære å tro, ikke lære om tro. Vi skal lære å be, ikke lære om bønn. Barna i menighetens trosopplæring stilte nylig spørsmålet: «Åssen ber vi a..?» De stilte nettopp ikke spørsmålet: «hva er bønn?» Disiplene sa heller ikke «lær oss om bønn»,

men: «Herre lær oss å be!» Og Jesus svarer: «Nå dere ber skal dere si..»¹³ så ber han Fadervår. Dette er ikke uvesentlige nyanser. Dette går til kjernen av trosopplæringen. Barna og konfirmandene vil akkurat som disiplene lære en praksis, ikke om praksis. Det er jo praksisen vi sliter med, ikke at vi må vite mer «om bønn». Likevel, hvor mange konfirmandtimer har vi ikke undervist om bønn uten å be?

Dette viser at «troslæring» kanskje er et bedre ord enn «trosopplæring», fordi troslæring legger tydeligere vekten på at det er en praksis som skal øves inn. Med «trosopplæring» tenker de fleste at barn og unge skal lære om kristen tro. Men det er i skolen vi lærer om tro. I kirka lærer vi å tro. Her har kirka faktisk noen strømninger i tida med seg, ved at den kan by på opplevelser og praksis, ikke bare teori og tolkning.

3 Det autentiske selvet

Intervjuene avdekker en berørthet som er kompleks, og de viser også nye mulige «kombinasjoner» i troens verden. Den tro og fromhet særlig «Silje» uttrykker, tar som vi så, en overraskende vending når hun kommer inn på Bibelen og Jesus som åpenbaring. Hennes tro er en slags kristendom uten åpenbaring, en «Religion Without Revelation».¹⁴ Selv i det for henne djupt eksistensielle spørsmålet om døden, forblir hun henvist til seg sjøl. Her er «Silje» typisk for postmoderne tilnærming til religion. Det handler ikke lenger om å adoptere en hel religion med dens sett av dogmer, moral og livstolkning, men hele tida å velge «det jeg har lyst til å tro» og «finne det ut sjøl». Her er en klar tendens mot en intern og privat religiøsitet som konstrueres fritt av den enkelte. Vi aner en overgang fra religion til religiøsitet. En tradisjonell tilnærming til religion som noe alvorlig, forpliktende og formende synes å vike for en mer uforpliktende, utprøvende og lekende tilnærming. Kirka kan sjølsagt ikke «laste» «Silje» for hennes manglende tillit til den kristne åpenbaring. Det er blitt et ideal i kulturen å ikke la seg påvirke av ytre autoriteter. Å tro på en «åpenbaring» og ha denne som autoritet, strider fundamentalt med en sekulær og postmoderne tenkemåte.

Idealet til hos «Silje» og i samtida så ofte møter om «å lytte til oss selv», «være tro mot oss selv» og lignende, uttrykker en senmoderne tenkemåte som filosofen Charles Taylor mener er blitt «idealet som besjeler hele vår kultur». ¹⁵ I bunnen for slike talemåter ligger ofte en spesiell forståelse av «selvet». ¹⁶ «Silje» er typisk postmoderne med sin rettetthet mot det indre hvor en må gå inn i seg sjøl for å finne sannheten. Sannhet er noe som gjelder for den enkelte, og sannheten kan søkes ved hele tida å teste den indre erfaring mot et bakenforliggende autentisk selv. Det er dette autentiske selvet som konstituerer høyeste autoritet. Autentisitetsidealet kaller meg til å oppdage *min originale måte å være på*. ¹⁷ Målet om «å realisere seg selv» skjer gjennom å teste den indre erfaring i møte med de sosiokulturelle/ religiøse impulser. ¹⁸ Kanskje er dette veldig moralske ideal om «å være seg selv» den moralske fordring flest mennesker i dag uavhengig av tro umiddelbart vil slutte seg til? Også de som ikke har noen gudstro og fornekter transcendens vil bejæ denne fordring. Det interessante her er at det finnes en fordring som synes å transcendere det autonome selvet. Her er en fordring som tiltaler mennesket nærmest som et «kall» utenfra: Du – skal – være – deg – selv! Her er noe bakenfor selvet. Men like interessant er sjølve forestillingen som sier at det finnes et autentisk selv der inne du skal være «tro mot».

Dette kan fort bli innfløkt filosofi, men her finnes en av samtidas kanskje beste tilknytninger for evangeliet som altfor lite utnyttes: Bibelens «essensialistiske» tale om mennesket som skapt i Guds bilde, og frelsen som realisering av denne guddomslike essens eller gudbilledlighet. Også frelsen handler jo om å bli «tro mot seg selv», om enn på en annen måte. At Kristuskransen berører ungdom kan nettopp bla handle om at perlene blir en hjelp til å finne seg sjøl, dvs finne sin djupeste identitet i Gud og til å være tro mot Guds bilde i seg. Autentisitetsidealet fortolket slik gir her en livsnær «positiv tilknytning for evangeliet»: Gud som subjektet eller «stemmen» bak kallet til autentisitet og frelsen som realisering av denne autentisitet.

Idealet om autentisitet slik det forstås i kulturen fordrer derimot *autonomi*. Og det er her autentisitetidealet kommer på kant med kristen tro. ²⁰ Klassisk kristendom handler jo om å bli «autentisk» ved å bli konform med Kristus og de hellige, *conformitas Christi*, fordi vi deler en felles menneskelighet – Guds bilde. Nå handler autentisitetidealet derimot om å bli konform med seg selv. Bevegelen blir motsatt. Troen skal gjøres konform med selvet, ikke selvet konform med troen. ²¹ Dette skjer ved at en hele tida bare er tro mot og maksimerer det som passer best for seg. Autoriteten er internalisert. Det finnes ingen høyere autoritet eller lojalitet utover det autentiske selvet. Med dette følger også retten til fritt å omfortolke tradisjonen eller

ignorere kirkas intensjoner med sine praksiser. «Tro det jeg har lyst til å tro...»

«Silje» er ikke klar over hvor problematiske noen av hennes utsagn kan være satt opp mot klassisk kristendom. Likevel; forestillingen om autonomi er ofte naiv. «Silje» har jo blitt «påvirket». Vi har sett hvordan hun faktisk har internalisert mye av kirkas tro og praksis. Likevel kommer vi ikke utenom at «Siljes» tidstypiske måte å tenke på representerer en stor utfordring for kirka. Å argumentere for «åpenbaring» kan virke fányttes i dag, men hos «Silje» har vi sett at en praksis som *forutsetter* åpenbaring og *fortolkes* av åpenbaring likevel når inn. Vi lever i ei tid hvor kristendommens kognitive sider nok vekker mer anstøt enn dens praksis.

4 Praksis virker

Intervjuene viser hvordan troen er blitt bygget gjennom utøvelsen av kristne kjernepraksiser som krevde ulik grad av fortolkning. Konfirmantene praktiserte *som om* de tror, og slik ble deres tro næret og styrket, sjøl om de kognitivt kunne «henge etter». «Silje» opplever mening i å be til Gud gjennom perlene i Kristuskransen, sjøl om hun i sin tenkning var «veldig usikker på om det finns en Gud». Jeg burde kanskje spurt om dette representerer et problem for henne, men det er slett ikke sikkert. Poenget er at hun erfarer at kristne kjernepraksiser virker! Sjøl om Gud eller det hellige ikke skulle eksistere ontologisk, tjener det likefullt som en meningsfull realitet.

Praksis virker, men til hva? Hvor bestandig er den berørt vi har etterspurt? Er dette en praksis som mest har bevirket krusninger på overflaten? Hvor er syndserkjennelsen eller behovet for frelse? Er det mulig å bli varig berørt av evangeliet uten erkjennelse av en form for alvorlig brist?

Det er mulig å fortolke ungdoms uforpliktende tilnærming til religion og mye av nyreligiositeten helt innafor rammen av forbrukerkulturen. ²² Det vi da ser er en konsumholdning som vil legge under seg også det hellige. Åndelighet blir noe som forbrukes, hvor det plukkes i et religiøst marked. Her finnes en egosentrisk ta-for-seg holdning av hva troende mennesker i århundrer har viet pietet. Her er ingen underordning under en lære som aksepteres også når den yter motstand. Hvor ser vi den overgivelse, lydighet, plikt, sjøldiplin, forsakelse, tjeneste, trofasthet, avhengighet og pietet

som i følge E. Durkheim kjennetegner «sann religion».²³ Gud blir ikke lenger «*det høyeste gode*» slik kirkefedrene kunne si det, for «livet sjøl» er blitt det.

Når det autonome selvet gjør sine flyktige erfaringer med religion finner det gjerne at tradisjonell religion er befestet med masse unødvendig bagasje med sine tradisjoner, dogmer, moral o.l., men den virkningsfulle essensen tas gjerne med: de gode opplevelser, følelser, bekræftelser osv. I forbrukerideologien blir det særlig tydelig hvordan den personlige erfaring aleine konstituerer høyeste autoritet.²⁴ Forbrukeren utøver suveren autonomi i alle sine valg. Han velger suverent varer og tilbud ut fra hvilken betydning og verdi han aleine tillegger dem. Den passive forbrukers intensjon er ofte en helt annen enn produsentens. I en kirkelig kontekst betyr dette at folk vil bestemme verdien av og gjøre bruk av kirkas sakramenter, seremonier og trospraksiser på sine egne premisser.

Dette er perspektiver vi må våge å legge også på en folkekirkelig kontekst. Den omsegripende mentalitet som *forbruker religion og omskaper* den i sitt bilde, utgjør en konstant utfordring for kirka. Det vil være naivt å lukke øynene for disse perspektiver i ei tid hvor Europa ifølge Paul Heelas har vært gjennom et like radikalt skifte i tro som da kristendommen kom til våre land!²⁵

Likevel, de som søker åndelig erfaring for å høyne *feel good* faktoren er heller den økonomisk velhavende foreldregenerasjon på spahottellene. Den type «velværeligion» som nå brer om seg, synes ikke å være en del av våre ungdommers livsverden sjøl om forbrukersamfunnets nytelsesideologi i høyeste grad omgir dem. Kanskje tilhører dagens ungdommer mer enn sine foreldre en «postmaterialistisk» generasjon? Å ha tid for sine venner er det viktigste og antakelig viktigere enn for foreldregenerasjonen.²⁶ De står oppsiktsvekkende tydelig fram for gode verdier: venner, familie, relasjoner, gjøre og skape noe sammen. Fellesskapsdimensjonen vektlegges på en helt annen måte enn innafor mye av nyreligiøsitet.

Våre ungdommer har også et langt mer teistisk *gudsbilde* enn hva Heelas forutsetter. Gud omtales for eksempel konsekvent som «han» og som et «du» de ber til. «Dorthe» sa eksplisitt at Gud for henne var «en mann som er hellig, som hjelper andre». Her er faktisk ikke spor av nyreligiøse talemåter om Gud. Her er «*God without*» ikke «*God within*»²⁷ for å bruke Heelas' termer. Gud finnes utenfor og uavhengig av meg og er ikke identisk med mitt innerste.

Men bildet er likevel ikke så entydig. Autentisitetsidealet gjør at de i praksis kan tendere mot «*God within*». Når høyeste autoritet blir «meg sjøl», spør det om ikke i all fall den guddommelige *autoritet* er internalisert på en måte som gjør at den flyter sammen med selvet. Slik særlig «Silje» ordlegger seg er hun på kanten av transcendent teistisk religion, men når hun ber og går til nattverd framstår hun som tradisjonell kristen. Slike nye kombinasjoner i troens verden vil nok være typiske for mye av kristen tro i «postmoderne taping».

Sjøl sagt finnes det eksempler hvor hele registeret av de kritiske innvendinger ovenfor har mye for seg. Det er jo ikke noe nytt at også kirkas åndelige skatter og trospraksis misbrukes til narsissistisk selvtilfredsstillelse, føleri og økt hybris. Kirkas egen totusenårige historie gir endeløs dokumentasjon. I dette deler kirka skjebne med all religion og religiøsitet. Kirkas åndelige skatter som forvaltes gjennom trospraksis vil alltid stå i fare for å bli misbrukt. Jesu lignelse om såmannen handler jo nettopp om Ordets brokige skjebne blant menneskene, hvor troen kveles av «riksom og nytelser og ikke bærer fullmoden frukt»²⁸. Jesu poeng er at det faktisk bare er hos *noen* kornet faller i god jord, men det skal ikke sås mindre av den grunn. Dette er og blir kirkas vilkår i verden, og kirka kan ikke annet enn være tro mot sitt oppdrag. Kirkas millioner av troshistorier er alle variasjoner over den samme fortelling – en fortelling om et frø som sås.

Utblick – å lære å tro

«*Når livet er viktigere enn dets mening...*» handler om det ungdom igjen og igjen minner oss om: at livet er større enn sin fortolkning. Det er i seg sjøl ladet med mening, og denne mening erfares umiddelbart sammen med venner og familie. Likevel, «*Er ikke livet mer...?*» spør Jesus og nevner noen av de bekymringer forbrukersamfunnet reduserer livet til: maten, kroppen, klærne.²⁹ Denne reduksjonen av livet til forbruk, forfengelighet og drift er i høyeste grad en del av de unges livsverden. Livet trues, reduseres, forsimples. Kanskje er det nettopp derfor kirkas *trospraksis* viser seg å berøre?

Fordi de her støter på noe, hvor de igjen ser og erfarer at livet vittrilig er mer. Forbrukersamfunnets reduksjon av mennesket og avfortrylling av livet brytes her opp så de aner en større virkelighet og en åpning mot troens verden, en nådig verden.

Hva gjør vi når vi tror? Fra KRL- eller RLE-timene og venner fra andre land, vet dagens ungdommer en god del om hva for eksempel muslimer, jøder og katolikker gjør når de tror. De spiser ikke svin, de faster, de har ikke sex før de gifter seg, de ber tidebønner, de går til messe, de skrifter, de korsor seg osv. Men hva gjør vi som tilhører statskirka?

Disse ungdommene utfordrer kirka på kjer-
nen i sitt oppdrag. Hva har vi kirke til? Hva gjør de der? Her utfordres særlig den folkekirke-
tenkning som kvier seg for å snakke høyt om hva kristne mennesker skal gjøre som skiller seg fra det alminnelige liv. En tenkning som har en tendens til å alminneliggjøre det hellige i stedet for å helliggjøre det alminnelige.

Det er skapt en slags folkekirkelig «minimalkristendom» i Norge, hvor det for mange ikke lenger er noe kristne er aleine om å gjøre. Hvor mange i folkekirken tar det ikke for gitt at kristen det er bare «noe man er» – ikke noe man praktiserer? «Praktiserer» er jo noe katolikker driver med! Også mange som regner seg som kristne tar det som en selvfølge at hvis en ikke føler noe for det, trenger en ikke gå til gudstjeneste, trenger en ikke gå til nattverd, lese bibel, bygge fellesskap, stå opp for de fattige, prioritere annerledes – en trenger en knapt å be eller å søke Jesus. At en slik form for «kristendom» er blitt mulig er ikke bare deres egen skyld. De tilhører ei kirke hvor dette er høyst normalt. Det finnes ingen «måte» å være kristen på lenger. De har til og med kanskje hørt prester som i sin velmenende engstelse for støte noen, sier at dette er ok? Kristne i andre kirker derimot veit at dette slettes ikke er ok.

Ungdom er de første til å skjønne at en sånn kirke er uinteressant. Hva skal vi med den? Hvis det å tilhøre Jesu kirke ikke gjør noen forskjell i praksis? Hvis ikke kirka kan tilby et fellesskap hvor vi får noe og kan bidra med noe, vel og merke kan få og bidra med noe annet, blir det svært vanskelig å forstå hvorfor vi skal

engasjere oss også der? De fleste har da nok å drive med.

Avgjørende for de kristne trospraksiser er at de kan praktiseres overalt i verden hvor det finnes kristne kirker. Den er en utpreget «mobil tro»³⁰, noe som blir mer og mer avgjørende ettersom mobiliteten i dag øker gjennom stadig flytting og skifte av miljøer. Dette gjør den såkalte «miljøkristendom» enda mer utsatt. En tro som lever av trospraksis er derimot ikke avhengig av et spesielt miljø eller aktivitet. Det er ikke en aktivitet en vokser ut av, men i stedet en praksis en vokser mer og mer inn i gjennom hele livet.

I mange debatter om folkekirken snakker vi ofte forbi hverandre, kanskje fordi vi ikke våger å stille det fundamentale spørsmålet som ligger i bunn: hva er det egentlig å være en kristen? Hva innebærer et liv med Gud? Finnes det et «normalt» kristenliv – i betydningen en normal kristen praksis vi bør oppmuntre hverandre til? Svarene på dette gir langt på vei de ulike kirkesyn. Vi får den kirke vi vil praktisere.

Kirka har ingen sjanse til å overby aktørene i fritidsmarkedet. Den skal heller ikke gjøre det. Å være kristen må ikke identifiseres med å delta på en fritidsaktivitet. Kirka skal bare gjøre det den er satt til å gjøre: døpe mennesker og lære dem å gjøre det Jesus påbød. Det er ingen andre som driver med dette, men det berører sterkt millioner av mennesker – også ungdom på Toten...

Litteratur

- Heelas Paul: *Spiritualities of life*. Blackwell Publishing 2008.
Holmqvist Morten (red): *Jeg tror jeg er lykkelig. Ung tro og hverdag*. Oslo 2007.
Kvale Steinar: *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo 2008.
Niemelä Kati: *Does confirmation training really matter?* Tampere 2008.
Norheim Bård Eirik Hallesby: *Kan tru praktiserast? Teologi for kristen ungdomsarbeid*. Trondheim 2008.
Nyhus Ole Jacob: *Ordets gjenklang – Positiv tilknytning for evangeliet med hjelp av Grundtvig*. Halvårsskrift for praktisk teologi nr 2, 2004.
Østrem Solveig: *Hvordan ivareta det svake subjektets perspektiv?* Artikkel i Barn nr. 3 2005. Norsk senter for barneforskning.

Noter

- 1 Artikkelen bygger på min oppgave med samme tittel. Studien er en oppgave i Presteforeningens videreutdanningsprogram (SPP modul III, selvvilgt prosjekt, høsten 2008). Veileder var professor Geir Afdal ved MF.
- 2 Undersøkelsen presenteres i boka: *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*. M Holmqvist red, Kloster forlag 2007.
- 3 Holmqvist (2007) s 84, 85. Mange av disse tallene kan problematiseres. Om spørsmålene ikke er ment slik, kan de likevel oppfattes som en form for rangering hvor venner og familie settes opp mot Gud og religiøs tro. Skulle det være ønskelig at Gud er viktigere enn mine medmennesker? Likevel, hovedtrekkene i undersøkelsen dokumenterer overbevisende den sekulære mentalitet, det autonome selvet og nyreligiositetens inntog blant unge.
- 4 Holmqvist (2007) s. 118.
- 5 For den som måtte ønske en mer grundig orientering om metode, avgrensning, framgangsmåte – se min studie i sin helhet ved å kontakte meg på min mailadresse øverst. Her finnes også brev til konfirmant og foresatte, intervjuguiden jeg brukte m.m.
- 6 Etter å ha snakket med de aktuelle på telefon fikk de brev hjem hvor jeg fortalte kort hva prosjektet gikk ut på og at jeg ønsket å ta opp samtalen og skrive den ned. I den grad de ville bli siert ville det være i en anonymisert form. Jeg minnet også om min taushetsplikt og at det ikke fantes rette og gale svar. Det eneste jeg var ute etter var at de var så ærlige som mulig om sine opplevelser i konfirmasjonstida. Brevet skulle underskrives av ungdommen og en foresatt. Det kan innvendes, at de kanskje var mer tilbakeholdende med sin kritikk overfor meg (som prest) enn de ville vært overfor en intervjuer «utenfra». Jeg opplevde likevel ikke at de var redde for å si hva de mente, noe jeg flere ganger også stresset at de måtte.
- 7 jfr S Kvale (2008) s. 142.
- 8 Det er høyst begrenset hva som finnes av undersøkelser som eksplisitt behandler vårt spørsmål om berøthet. I 2008 ble det publisert en større longitudinell studie fra Finland: «Does confirmation training really matter?» av professor Kati Niemelä. Undersøkelsen dokumenterer konfirmanters positive (for kirka) endringer i religiøse holdninger i løpet av og etter konfirmasjonstida. Undersøkelsen besvarer også en rekke interessante spørsmål om konfirmanters endringer i sin tro, men den svarer like fullt ikke presist på hva som berørte dem på en slik måte at troen ble endret – dvs ikke utover at de hadde fått et mer positivt syn på konfirmasjonsundervisning, gudstjenester, menighetsarbeid m.m. K Niemelä (2008) s 90. Det finnes også en norsk hovedoppgave for 10 år tilbake som kan ha relevans: *Stein Conradsen: Læring og livssyn. En kvalitativ studie om kristendomsfaget og konfirmantundervisningens erfarte verdi*. Pedagogisk forskningsinstitutt, UiO.
- 9 Paul Heelas er professor i Religion and Modernity i Lancaster og en av verdens ledende autoriteter innen forskning på scenemoderne spiritualitet og nyreligiositet.
- 10 ... tre prikker betegner tenkpeape, stillhet, ettertanke, (...) brukes ved noen utelatte ord i samme replikk, (–) betegner et hopp i intervjuet.
- 11 Dette samme kan sies om mange i foreldregenerasjonen som er positive til kirke og kristendom. Den vanligste trosbekjennelse på Toten er kanskje: «Noe må det vel være, men hva det er, er itte godt å si!» At trosbekjennelsen, eller julcevangeliets (som de kan og er glad i) skulle si dem noe mer om Gud, er ikke i horisonten. Den indre erfaring synes å være eneste kilde å se hen til.
- 12 jfr Bård Eirik Hallesby Norheims bok «*Kan tru praktiseras?*» (2008) hvor han legger stor vekt på Luthers 7 kirkelige kjennetegn, det Norheim kaller «kyrkjas kjernepraksisar». Se Norheim (2008) s. 23ff.
- 13 Luk 11, 1.
- 14 Heelas (2008) s 17. Heelas kommenterer Julian Huxleys bok med denne megetsigende tittel. I det følgende trekker jeg vekslers på noen analyser fra Heelas' siste bok: *Spiritualities of life* (2008).
- 15 Jfr Solveig Østrem's innsiktsfulle artikkel i *Barn* nr. 3 2005 s. 14. Norsk senter for barneforskning.
- 16 Jfr Charles Taylor 1989: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Paul Heelas som her har interessante perspektiver bygger på Taylor i sin analyse. Heelas (2008) s. 193f.
- 17 Heelas 2008 s 194. Taylors filosofi om «the ideal of authenticity» gir verdifull innsikt i det vi her snakker om.
- 18 Slike talemåter om å «være tro mot seg selv», «realisere seg selv» osv, bærer i seg en form for essensialisme: det autentiske selvet skal virkeliggjøre sitt iboende potensielle, det er ikke oppløst i ren konstruktivisme.
- 19 Nyhus (2004) s. 70. Min artikkel her påviser hvordan luthersk teologi lider av en mangel på «positiv tilknytning for evangeliet» ved at den ensidig har utfoldet en «negativ tilknytning» ved nesten utelukkende å bruke synden som tilnytningspunkt Nyhus (2004) s. 71.
- 20 Autentisitetidealet vris og utnyttes av mange aktører i forbrukersamfunnet. Idealet om å «realisere seg sjøl» vris over mot «å utnytte hele livets potensielle» i betydningen «forbruke» eller «ta ut alt hva det innebærer å leve».
- 21 Heelas (2008) s. 115. Heelas nevner her denne narsissistiske vending.
- 22 Dette behandles inngående hos Heelas i del II: *The Consuming Growth Debate*. Han tar bla. et oppgjør med Z. Baumans radikale New Age kritikk i «*Consuming life*» (2007). Bauman mener nyreligiositeten skaper den perfekte forbruker som optimerer forbruket ved å finne en ny nisje i åndeligheten. Heelas argumenterer overbevisende for at denne kritikken blir altfor ensidig. Heelas (2008) s. 79–164.
- 23 Heelas (2008) s. 115.
- 24 jfr. Heelas (2008) s. 103.
- 25 Heelas (2008) s. 73–77. Heelas skildrer her den massive subjektive vending som har funnet sted i hele den moderne kultur, en vending bort fra ytre autoriteter mot det autonome selvet. I en meget omfattende religionsundersøkelse i 11 europeiske land er det nå langt flere som sier de tror at «Gud er noe inne i hvert menneske» enn at «Gud er noe der ute» («Gud without»). Bare 18% i Sverige sier de tror på «en personlig Gud jeg kan ha et forhold til». Rommet for transcendens krymper.
- 26 Venner er det som scorer høyst på hva ungdom anser som «viktig i livet», jfr Holmqvist (2007) s. 84.
- 27 Heelas (2008) s. 74.
- 28 Luk. 8,14.
- 29 Mt. 6,25.
- 30 Bård Eirik Hallesby Norheim gjør nettopp «den mobile tru» eller «trua som flytter med» til et viktig poeng i sin bok «*Kan tru praktiseras?*» jf særlig Norheim (2008) s. 14 og 15.

Sammendrag:

Artikkelen presenterer en undersøkelse av hva som faktisk berørte fire ungdommer i konfirmasjonstida på en måte som åpnet mot kristen tro. Ingen av ungdommene var kjent med kristen trospraksis hjemmefra eller hadde deltatt i kristent ungdomsarbeid tidligere. Gjennom kvalitative intervjuer holdes fokus på *hva som berørte dem* på en slik måte at det skapte en undring, en ettertanke eller et engasjement som åpnet mot troens verden.

Intervjuene bringer leseren tett innpå ungdommenes livsverden, opplevelser og tanker i møte med kirka. Materialet viser hvordan det er møtet med *kristen trospraksis* som har berørt dem, slik som bønn, lystenning, velsignelsen, lovsang, nattverd, ikoner, prosesjon, dåp, fasteaksjonen og Kristuskransen. Vekten er tydelig på *praksis* og det *konkrete* og mindre på det kognitive og verbale. Undervisning og diskusjoner om meningen med livet eller Guds eksistens berørte bare en av konfirmanterne, men en *trospraksis* som forutsatte Guds eksistens berørte samtlige. Materialet viser også at ulike trospraksiser krever ulike grader av kunnskap for å kunne berøre og erfares som meningsgivende.

Intervjuene viser hvordan djupe trender i vestlig, senmoderne religiøsitet gjør seg gjeldende i denne nære kontekst på Toten. Under drøftingsdelen blir ungdommenes utsagn og erfaringer satt inn under en større horisont og belyst ut fra Paul Heelas innsiktsfulle analyser. Den teologiske refleksjonen til sist, stiller noen grunnleggende spørsmål om kirkas arbeid med konfirmanter, men også om kirkas selvforståelse og praksis. En sterkere profilering av kirka som rituelt, relasjonelt og praktisk fellesskap betones.

Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder

En modell for sokneprestens lederskap i folkekirken



AV FREDRIK SAXEGAARD

Fredrik.Saxegaard@mf.no

Innledning¹

Presten er en leder. Med «ledelse» mener jeg da ikke utøvelsen av arbeidsgivers styringsrett og omsorgsplikt, men ledelse i mer åpen betydning som en funksjon som gjelder i forhold til hele menigheten.

Mens spørsmålet om organiseringen av arbeidsgiveransvaret i kirken er kontroversielt, ser det ut til å være bred enighet om at presten har en lederrolle i lokalkirken. Derimot er denne ledelsesfunksjonen i liten grad beskrevet.

I forbindelse med innføringen av Kirkeloven i 1996 ble det fremholdt som et mål at presten skulle fritas fra administrasjon og personalledelse: «La presten være prest». Men hva betyr dette i forhold til presten som leder? Er lederrollen noe som kommer i tillegg til prestens kjerneoppgaver, eller er de en dimensjon ved prestedtjenesten?

Tjenesteordningen for menighetsprester antyder det sistnevnte alternativet: «I forvaltning av Ord og sakrament utøver alle menighetsprester et pastoralt lederansvar og bidrar til strategisk og åndelig ledelse i og av menigheten».² Men hva betyr det, nærmere bestemt?

Målet med artikkelen er å belyse dette spørsmålet praktisk-teologisk. På bakgrunn av en ekklesiologisk skisse foreslår jeg en modell for menighetsprestens ledelse med tre dimensjoner: *Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder.*

Artikkelen beveger seg på et overordnet og normativt plan. Jeg håper likevel at den kan gi fruktbare innspill til en mer konkret samtale om ledelse i soknet.

Hva hvis vi stilte spørsmålet om kristent lederskap på nytt?

Gordon Lathrop har i flere bøker tematisert presten som leder.³ I boken *Holy Things* tar han for seg ulike kirkers ledelsesstrukturer og ledelseskulturer. Denne gjennomgangen er deprimerende lesning. Alle forskjeller mellom trossamfunnene til tross, beskriver Lathrop unødvendig hierarki og sentralisme, falsk legitimering av maktmisbruk, reaksjonære holdninger osv. Da spør han:

But what if we asked the questions of Christian leadership again, starting from the liturgy?⁴

Med dette spørsmålet vil han forankre forståelsen av kirkelig ledelse i det som er kirkens «nerve» og grunnfunksjon: I liturgien og forkyntelsen.

På den ene side avgrenser Lathrop dermed mot en forståelse av ledelse som ikke tar utgangspunkt i det som er kirkens utgangspunkt. Presten er en viktig leder i kirken, gitt plasseringen ved alter og på prekestol. Ikke som eneveldig leder; liturgien feires av hele menigheten som fellesskap. Like fullt er presten gitt et ledelsesansvar som han/hun ikke kan unndra seg uten at menigheten blir skadelidende.

På den annen side avgrenser Lathrop mot at det ordinerte lederskapet skal monopolisere makt på alle plan i kirken. Dels er alle lederfunksjoner innen en luthersk kirke underordnet Skriftens autoritet. Dels er det et mangfold av nådegaver i kirken, deriblant også gaver til å lede. Disse må fremelskes!

Lathrop vil altså ha en besinnelse på hva ledelse i kirken er med utgangspunkt i gudstjenestefeiringen, der evangeliet forkynnes i Ord og sakramenter, og menigheten gir sitt svar på Guds tilsagn. Samtidig er kirkens liv mer enn bare å feire gudstjenester. Dette reiser to spørsmål: Hva er sammenhengen mellom det som skjer i gudstjenestene og det som foregår i menigheten for øvrig? På hvilken måte kan prestedtjenesten forstås som ledelse utover det selvsagte at presten leder de liturgiske handlingene?

Et mulig svar på det første spørsmålet kan skimtes om en ser nærmere på den kristne gudstjenestens grunnstruktur. Den er jo nettopp ikke en «lukket» begivenhet sluttet om seg selv, men integrerer hele menneskelivet og skaperverket. Den ortodokse teologen Alexander Schmemmann har påpekt at dette er overraskende, tatt i betraktning urkirkens nærforventning.⁵ Mens vi er vant til å tenke på nattverden som et minnemåltid, mener Schmemmann at den opprinnelig fungerte som et eskatologisk måltid der oppmerksomheten var rettet mot Jesu gjenkomst og den nye æon. Hva er da grunnen til at kirken ikke ble en rent apokalyptisk sekt på flukt bort fra denne verden?

I følge Schmemmann har dette å gjøre med at den kristne gudstjenesten tok opp i seg synagoge-gudstjenestens «orddel», altså skriftlesningen og skriftutleggelsen. Ved å være innfelt i ukens rytme hadde nemlig synagogegudstjenesten skapelsesteologisk forankring: I følge Gen 1–2,3 skapte Gud jorden på seks dager og hvilte på den syvende. Den som feirer sabbaten får del i Guds egen hvile, dagen er så å si Guds signatur under sitt skaperverk. Samtidig er dermed også resten av uken «til stede» i gudstjenestefeiringen; både som takk for det som er såre godt og som klage over det som er ødelagt gjennom menneskers svik.

Sammenkoblingen av eskatologi og skapel-

sesteologi forsterkes når de kristne begynner å feire gudstjenesten på oppstandelsesdagen: Den første dagen i uken blir noe mer enn starten på en ny «runde», den første dagen er gjennom Jesu oppstandelse også blitt den *åttende og fullendte*. Den nye æon har allerede brutt igjennom, ikke som «ny» i betydningen uten forløper, men ny som en forløst og nyskapt skaperuke. Jesus er ikke bare han som skal komme, men er allerede til stede i sakramenter og evangelieforkynnelse som den oppstandne og nærværende.

Kirken som pendelbevegelse

Gudstjenesten er altså ikke en flukt bort fra skaperverkets tid og sted. Kirken er ikke frelst fra verden, men er til stede i verden som en fornyende og forløsende kraft. Det er ikke noe tett skille mellom hellig og profant, mellom helligdag og hverdag, mellom messefeiringen og ukens øvrige gjøremål. Tvert imot er forholdet perforert og dynamisk.

I *gudstjenesten* er den treenige Gud til stede på en mystisk, men like fullt entydig og synlig, måte: Menigheten møtes av Gud, hører og mottar evangeliet om rettferdiggjørelsen i Kristus. Mennesker ser, berører, spiser og drikker Jesus, og utrustes av Guds kjærlighet og kraft.

På vei ut fra *gudstjenesten* er menigheten sendt for å gi Kristus videre slik den har mottatt ham, men også til å gjenkjenne og gjenberøre Kristus i alle medmennesker. Samtidig er det enorm avstand mellom den entydige Gud som møter oss i evangeliet, og den erfaringen av Gud som mangetydig eller skjult som vi gjør gjennom ukens dager.

Menigheten lever derfor også i retning tilbake mot messen. Den bærer et univers av hverdagserfaringer og unntakserfaringer frem for Gud. I syndsbejelse og rop om miskunn; fordi en har erfart fravær av Gud, fortvilelse over egne svik, over medmennesker som lider, over naturen som ynker seg. I forbønn og takkoffer; fordi disse i likhet med hele messen er en solidaritetshandling med verden. I lovsang og takkoffer for alle erfaringer av gode gaver; fellesskap med venner og naboer, mening i arbeidet, gleden over barn, en fest...

De som kommer har også mennesker med

seg; dåpsbarn, familie; forhåpentlig av og til også naboer, venner og andre som er invitert med. Folk har med seg penger og kanskje andre bidrag. Og en bærer med seg de som av ulike grunner ikke er til stede. Alt bringes frem!

Å være kirke lokalt og globalt kan dermed ikke være å lukke seg om seg selv, men må være å leve utadvendt, utsendt, ja; inkarnert. Dette tilsier også en forståelse av kirken som noe mer enn en forening, men som et mystisk, åpent og udefinert fellesskap.

Denne pendelbevegelsen ut fra og hen imot gudstjenesten, kan praktiseres helt konkret: En prest tar med seg gudstjenestebok og nattverdelementer fra gudstjenesten og drar til et hjem der en som er syk får motta nattverden og høre evangeliet. Samtidig er denne konkrete transporterings ut fra gudstjenesten et bilde på den bevegelsen som bør prege kirken overalt, og som ikke bare gjelder forkynnelse og organisert diakoni: Alt arbeid som mennesker utfører i soknet er kjærlighetsgjerninger mellom to messer; enten det er gjerninger den enkelte gjør «i sitt kall og i sin stand», eller aktiviteter i regi av menigheten.

Om å være på plass og å være i sving

I lys av en slik forståelse av relasjonen mellom gudstjenestefeiring og hverdagsliv blir det enklere å forstå prestens lederrolle. Presten må, på den ene side, være «på plass»; være trofast i ledelsen av liturgi. Presten kan samtidig ikke se sin tjeneste isolert fra menighetens dynamiske vekslings mellom å være utsendt og være på vei tilbake. Det avtegner seg ut fra dette en tredelt modell⁶ for prestens ledelse. Denne blir særlig tydelig hos soknepresten, men som også ses i andre prestestillinger – om enn med forskjellige tyngdepunkt:

- Presten utøver lederskap i messen og de kirkelige handlingene. Denne dimensjonen kaller jeg *symboliserende ledelse*.
- Presten tar del i ledelsen av menighetens liv ut fra, og inn mot, messen; i det følgende kalt *strategisk ledelse*.

De to dimensjonene er ikke klart atskilt; presten kan også ha forkynnende og liturgiske oppgaver utenfor kirkerommet og i situasjoner

som ikke er definerte som gudstjenester. Tilsvarende vil den strategiske ledelsen også gjelde gudstjenestene.

- I begge disse sammenhenger, både i messen og ut fra/inn mot messen, er det avgjørende at soknepresten utøver sitt lederskap i relasjon til andre mennesker. Denne dimensjonen kaller jeg *samhandlende ledelse*.

De tre sidene kan ikke forstås uavhengig av hverandre, men er nettopp tre dimensjoner som fortolker og utdyper hverandre gjensidig. Et vesentlig poeng med å utforme en slik modell er å gi en felles referanseramme for pastoral ledelse som er konkret nok til å fungere gjenkjennende og åpnende i daglig praksis, og samtidig vid nok til å romme prester med høyst ulik personlighet og teologi. Det er selvsagt ikke slik at alt presten gjør er ledelse (det gjelder for øvrig ledere flest). Det fruktbare med å se på presten i ledelseskategorier er imidlertid at en kan få frem aspekter som ikke alltid har blitt tydeliggjort i pastorallæren: Presten forholder seg til et fellesskap like mye som til en sum av enkeltpersoner; også preste-tjenesten måles i en viss forstand på kvalitet og resultater, prestens lederskap aktualiserer temaer som maktutøvelse, kontekst osv.⁷

Symboliserende ledelse

Prestens mest opplagte, men også utforskede, lederrolle er som liturg og predikant.⁸ Prestetjenesten som symboliserende ledelse kommer tydeligst til uttrykk når han/hun har på alba og stola i kirkerommet; leder liturgien, preker og forvalter sakramentene. Da er presten både *omgitt* av symboler i form av rom og gjenstander; *er selv* et symbol gjennom drakt, gester, språk; og *forvalter* symboler gjennom tale og handlinger.

«Symbol» er på mange måter synonymt med «tegn», og betyr opprinnelig «å være kastet sammen». «Symbol» viser hvordan kommunikasjon er mulig, samtidig som begrepet minner om at kommunikasjon ikke skjer uformidlet, men er en kompleks prosess mellom avsender og mottaker, og i mottakeren selv.⁹ At all formidling om og mellom Gud og menneske er symbolsk, minner oss også om det utsigelige ved Gud: Gud unndrar seg vår

kommunikasjon, vi må bruke metaforer og narrativer, og av og til bare peke på hva Gud ikke er.

Likevel er ikke hovedvekten på alt som kompliserer kommunikasjonen og hindrer et uforbeholdt møte. Underet er jo at Gud og menneske forenes i gudstjenesten. Selv om symboliserende ledelse er tolkende ledelse,¹⁰ bør ikke gudstjenesten forstås ensidig som konstruksjon av mening. Den kan også gripes konkret og kroppslig som handling, og dermed være tilgjengelig på flere plan enn det intellektuelle – og kanskje særlig åpne seg for f.eks. små barn, demente og mennesker med psykiske funksjonshemminger.

Symboliserende ledelse er kulturutviklende ledelse.¹¹ Liturgen har et ansvar for at folk kan «puste» i liturgien, at tid og rom «åpner seg opp». Liturgien må gi mennesker rom til å være seg selv, men like fullt stå ved grensen til noe annet; et rom til å be i, sørge og glede seg i. Liturgien skal la menigheten fremstå som menighet, og minne oss på hvem vi er skapt til – og døpt til – å være.

Avgrensninger

Ordet «symboliserende» er valgt med en viss front mot to andre mulige begreper. For det første mot å forstå f.eks. prekenen som *ideologisk* ledelse. En prest må riktignok vedstå seg å formidle ideologi, i den alminnelige betydningen av et «system av forestillinger, oppfatninger og vurderingsmåter som er herskende innen en bestemt gruppe». ¹² At prekenen har en ofte utnyttet ledelsesdimensjon er også utvilsomt.¹³ Problemet med begrepet er at det står i fare for å redusere gudstjenesten til et middel for å oppnå en ekstern målsetting, der liturgiens elementer blir et sett med ledelsesverktøy. Prestens ledelse av gudstjenesten er imidlertid doknologisk og representativ. Presten skal ikke bruke prekenen eller messen til å lede, men når han/hun er predikant og liturg fylles en nødvendig ledelsesfunksjon i menigheten.

Bruken av begrepet «ideologi» peker også for ensidig i intellektualistisk retning, der lederen har autoritet i kraft av å ha den mest inngående forståelsen av troskollektivets tanke-system. Men evangeliet er, uten å undervurdere

behovet for teologisk kompetanse, i bunn og grunn en levende relasjon til Kristus som rekket menigheten i gudstjenesten. Dermed er presten også alltid, parallelt med å være stilt overfor menigheten med evangeliet som et fremmed ord, *samtidig* mottaker av det samme ordet.

Et annet mye brukt begrep er «symbolsk ledelse». ¹⁴ Dette tolkes imidlertid ofte som en gallionsfigurrolle, uten reelt inngrep med situasjonen og med stor avstand mellom retorikk og virkelighet. Dette er paradoksalt all den stund mange har overdrevne forventninger til lederen, og gjerne tilskriver lederens atferd symbolsk mening utover hva det er dekning for.¹⁵

«Symbolsk» er også mer statisk enn «symboliserende». Med «symbolsk» kan en få inntrykk av at evangeliet ligger fast og bare skal appliseres på tilhøreren. Ved å bruke «symboliserende» vil jeg ha frem en mer hermeneutisk forståelse av evangeliet. Det betyr ikke at det er «blanke ark» hver søndag; kirken er forpliktet på, og lever av, en tradert, apostolisk tro. Det er imidlertid forskjell på det faste og det sementerte. I tillegg er liturgien noe mer enn formidling av trosinnhold, men er en handling og et møte som hele tiden beveger seg mellom gamle og nye ord, mellom det fastlagte og det spontane, mellom det som var planlagt på forhånd og det som blir til der og da.

Symbolene er ikke bare bevegelige men ofte også brutte.¹⁶ Både prest og menighet bærer på erfaringer av brudd, fravær, sorg. Symbolene i gudstjenesten kan heller ikke formidles uten en bevissthet om hvordan de har vært misbrukt i kirkens historie. I bunn og grunn ligger det i luthersk korsteologi en advarsel mot en form for «herlighetssymbolisering», der alt synes å gå opp og gis adekvate svar innen et avbalansert trossystem.

Kompetanse

Presten må kjenne liturgiens rytme, være oppmerksomt tilstede både i sin egen kropp og i de ordene han/hun leser opp. Det betyr konkret å ha fokus på lyd- og lysforhold i rommet, ja, på hvor godt det er ryddet og vasket. Presten må øve stemmebruk og kroppsheberskelse, vite

noe om forskjellen på å fremsi liturgiens ord, lese bibeltekster og tale egne ord. Han/hun må også evne å samhandle med andre ansatte og med frivillige på en måte som ivaretar deres bidrag som noe mer enn «innslag», men som integrerte i selve gudstjenestefeiringen. Mer overordnet handler dette om å være til stede i gudstjenestens rytme; finne balansen mellom det høystemte og det lavmælte, mellom å tre tilbake og stå frem, og ikke minst: Være trygg på skjelningen mellom det vi enkelt kan kalle «rolle» og «person».¹⁷

På den ene side innebærer dette å gå inn i en rolle der prestens «private subjekt» trer tilbake. En slik avstand kan gi befriende avlastning for presten; symbolrollen skaper et rom for å være seg selv fullt ut, samtidig som en er budbærer og symbolfortolker fullt ut.¹⁸ Det gir også menigheten mulighet til å forholde seg fritt og intenst til presten som *prest*, og det muliggjør gudstjenesten som offentlig – ikke privat og intim – hendelse.¹⁹

Det er mitt inntrykk at mange norske prester ikke er helt trygge på denne skjelningen mellom rolleutøvelsen som liturg og det å «være seg sjøl»; at den ikke sitter i ryggmargen slik en kan oppleve hos dyktige romersk-katolske og anglo-katolske kolleger. Det kan virke som mange norske prester blir for subjektive som liturger, de stoler ikke på at liturgien bærer uten at de hjelper til – eller de blir for tilbakeholdent objektive, klarer ikke å ta egne ressurser i bruk. En grunn til dette kan være et norsk ideal om oppriktighet og likhet. Det er derfor ubekvemt for mange å gå inn i roller som faktisk har preg av «performance».

På den annen side er den symboliserende rollen en dypt personlig utfordring for enhver prest. Vi er kalt til å «av hjertet legge vinn på å leve etter Guds ord, og i studium og bønn trenge dypere inn i de hellige skrifter og den kristne tros sannheter».²⁰ Presten er en «profesjonell kristen» som har blikket vendt mot hvordan han/hun skal kommunisere med, og tjene, mennesker. Derfor er det fristende å ta snarveien utenom eget forhold til Gud. Men presten er forpliktet på den grunnleggende ordinasjonssamtale som fant sted mellom Jesus og Peter, der Jesus gjennom nærgående

spørsmål gjorde det klart at det pastorale lederansvaret gjelder hele mennesket og er tett forbundet med lederens kjærlighet (Joh 21,15–19). Prestens syndsbekjennelse og kyrierop; egne erfaringer av Guds gjenopprettende nåde, den daglige bønn og lytting etter Åndens stemme, studium og refleksjon over erfaringer – alt er med å skape en indre klangbunn som gjør presten til menighetens forbeder og bønneleder, men også veileder for andre i deres bønnepraksis og relasjon til Gud.

Når Manfred Josuttis bestemmer prestens oppgave – og da særlig i en postmoderne kontekst – som å være en veileder inn i hellighetssonen, må det nettopp skje både ved å gå inn i en gitt rolle og ved å våge en personlig fordypning i lederskapets spiritualitet.²¹ Presterollen er nært forbundet med maktutøvelse, bl.a. fordi liturgier og riter ofte har symbolisert bestående maktforhold og sosiale strukturer. Selv om graden av innflytelse nok har blitt redusert i takt med marginaliseringen av kirkens posisjon i samfunnet, skal en fortsatt være oppmerksom på dette. I det minste har prestens holdning og atferd store konsekvenser for hvordan høymesse og kirkelige handlinger oppleves av mange mennesker, hvilke erfaringer det åpnes opp for og hvilke det lukkes igjen for osv.

Prestens makt som liturg og predikant kan være frigjørende og positiv: Gjennom trygt og tydelig lederskap kan presten legge til rette for at mennesker kan oppleve et fornyet møte med Gud, feire viktige korsveier i livet, bearbeide sorg osv. Dette gjelder både når presten er til stede som liturg og predikant i kirkerommet, i samtaler i et hjem eller på kontoret, men også ved å utnytte potensialet i det å være en offentlig leder i samfunnet.

Veien til å unngå maktmisbruk er derfor ikke å trekke seg tilbake, bli en utydelig leder av gudstjenesten, bli en vagere forkynner eller mumle velsignelsen. Derimot er det viktig at presten lar den symboliserende lederfunksjonen være en invitasjon til identifikasjon. Presten rekker evangeliet også til seg selv.²² Presten symboliserer alle menneskers eksistensvilkår. Presten som tegn kan ses som en tydeligere utgave av alle troendes rolle som

symboliserende mennesker. Når presten kne-ler, løfter hendene, velsigner og korsor seg, kler seg i ulike farger, vitner frimodig om Kristus og deler evangeliet i ord og måltid ligger det hele tiden under som en uutalt oppfordring til alle: – «Gjør det samme du, da vel!»

2. Strategisk ledelse

Presten som symboliserende leder må være tro mot sin plass ved alter og på prekestol, også gjennom perioder av kjedsomhet, liten deltakelse og når en fristes til å prioritere gjøremål som gir mer aksept og legitimitet i samfunnet.

Samtidig har jeg argumentert for at gudstjenesten ikke bare kan forstås som en isolert, punktuell handling, men utgangspunkt og mål for den bevegelse som går ut fra, og henimot, gudstjenesten. Denne bevegelsen får, som nevnt, betydning for hvordan vi feirer gudstjeneste, hva som kan og bør rommes i gudstjenesten og hva den gir dem som kommer. Den bestemmer også hvordan presten forstår sin lederrolle i menigheten *utover* tjenesten som liturg og predikant. Det er her den strategiske ledelsesdimensjonen aktualiseres.

Strategisk arbeid innebærer å lete seg frem til en farbar vei til målet, og å legge en plan for å nå dit. Strategi handler til syvende og sist om hvorvidt organisasjon skal overleve eller ikke. For kirkens del innebærer dette å spørre inn-trengende om menigheten lever *sant*: Henger vår gudstjenestefeiring på søndag sammen med hvordan vi lever i uken? Har vi en sann forståelse av oss selv, av tiden vi lever i og stedet vi lever på? Prioriterer vi rett?

Avgrensninger

At sokneprester og biskoper er strategisk ledere burde ikke være kontroversielt, gitt deres sete i rådene.²³ Også prester som ikke sitter i menighetsråd har, som sitert fra tjenesteordningene, del i en strategisk ledelse med utgangspunkt i forvaltningen av Ord og sakrament.

Likevel byr begrepet «strategisk ledelse» ofte på motstand. For det første kan det stilles spørsmålstegn ved muligheten for strategisk ledelse i det hele tatt. For det andre er mange skeptiske til å bruke begrepet i kristelig sammenheng. For det tredje forutsetter strategisk ledelse en

forståelse av virksomheten – i vår sammenheng f.eks. et teologisk perspektiv på kirken – som kan være diskutabel.

Til det første: Det har ikke manglet på oppskrifter for strategisk ledelse i ulike virksomheter. Disse har imidlertid kommet under press av tilnærminger som forstår organisasjoner som uoversiktlige, ja, kaotiske. En stiller bl.a. spørsmålstegn ved muligheten for å foreta rasjonelle beslutninger og i det hele tatt å planlegge strategisk, ikke minst i en stadig mer skiftende og globalisert kontekst.²⁴ En påpeker at begrunnelser og planer ofte kommer etter-skuddsvis, som en form for legitimering.

Ikke bare det: Det er også mulig å argumentere for at en god del (særlig sentralistisk) planarbeid enten ikke kommer i berøring med dynamikken på grunnplan, eller i verste fall hemmer initiativ og «gylne øyeblikk» som kommer «nedenfra».

Jeg mener at slike motforestillinger er verdt å lytte til, og bl.a. burde få konsekvenser for Den norske kirkes nokså «positivistiske» planarbeid sentralt og lokalt. Jeg vil imidlertid argumentere for en mer fundamental forståelse av strategisk arbeid. Chris Argyris skriver følgende om utviklingen i forståelsen av strategisk arbeid de siste tiårene:

As the field matured and the idea of strategy penetrated governmental and non-profit sectors, concepts of the strategic game have become dynamic. Effective strategy tends now to be seen as requiring continual development of new understandings, models, and practices. Attention has shifted from planning to implementation of plans and then to the interaction of planning and implementing in a process explicitly described as organizational learning.²⁵

Strategisk arbeid er altså ikke først og fremst planverk, og ikke planer som utklekkes på «toppen» og så skal sildre helt ned til «bunnen». Derimot bør strategisk arbeid forstås som kontinuerlig å reflektere over rammevilkår og «virkelighet», og sammenholde endringsimpulser med virksomhetens identitet og verdigrunnlag. Strategisk ledelse er å lytte seg frem til hvilke ideer som finnes omkring i virksomheten, gi rom for at nye ideer kan blomstre og fanges opp, og stadig ha oppmerksomhet mot utvikling av læring og kvalitet. Med andre ord kan strategisk arbeid langt på vei forstås som en

måte å kvalifisere selve ledelsesprosessen²⁶ og ledelsessystemet²⁷ i en virksomhet.

En kan like fullt i perioder arbeide med konkrete planer, visjonsdokumenter og taktikker i snevrere forstand. Disse bør imidlertid ses som avgrensede aktiviteter innenfor rammen av det mer kontinuerlige strategiske arbeidet i soknet.

En annen innvending er at «strategi» er et fremmedord kristelig sett.²⁸ Ordet blir i NT brukt om ledere innen forvaltning og det militære (Sjefen for tempelvakten i Acta 4,1+ og romersk embetsmann i Acta 16,20+), og det brukes i vår tid ofte i en kontekst som handler om å utkonkurrere andre, innta nye markeder osv.

En uetisk eller overflatisk forståelse av strategisk arbeid er imidlertid like problematisk i en sekulær organisasjon som i en kirkelig. Det avgjørende må være at en legger til grunn en etisk og bærekraftig forståelse av hva strategisk arbeid innebærer, jfr. sitatet av Argyris over.

En tredje innvending er av ekklesiologisk art, og dreier seg i vår sammenheng om hva strategisk ledelse betyr når en tar et folkekirkelig utgangspunkt i soknet, og ikke f.eks. i utviklingen av et mer foreningslignende menighetsfelleskap. Fordi strategisk ledelse som regel knytter seg til organisasjonsutvikling, har begrepet ofte vært brukt i forhold til oppskrifter for menighetsutvikling som har vært importert fra andre land – og derfor ofte kommet i en viss konflikt med lokal kirkevirkelighet i Norge.

En stor del av de oppskriftene på strategisk menighetsarbeid som verserer har vært importert fra kulturer der menighetene er mer foreningslike.²⁹ Men om en tar utgangspunkt i en folkekirkelig teologi vil det ofte være en tendens til å nedtone at menigheten skal utgjøre et eget sosialt nettverk. Gir det da likevel mening å snakke om strategisk ledelse?

Etter min mening er svaret ja: En utfordring for en folkekirkelig teologi er tendensene til privatisering og individualisering. Selv om menigheten fastholdes som åpen og uavgrenset, konstituerer likefullt dåpen et fellesskap som er konkret, forpliktende og som strekker seg ut i tid. I Det nye testamentet betegnes kirken med dype metaforer som «kropp», «tempel» og «familie». Da er det meningsløst om kirken som *communio* bare kommer til syne i

en gudstjeneste, for så å forsvinne som erfart fellesskap til neste gang kirkeklokkene ringer.

Dette synspunktet mener jeg får ytterligere styrke i en postmoderne kontekst. Behovet for å avklare partikulære fellesskapers identitet er blitt et brennbart spørsmål; det er tydelig at de kan fungere destruktivt, men at de også kan være en kilde til myndiggjøring og frigjøring for enkeltmennesker.³⁰

Endelig er det et faktum at det i alle sokn og bispedømmer finnes folkevalgte organ, med embetet representert, som er gitt et ledelsesansvar for å «vekke og nære det kristelige liv i soknet/menighetene»³¹. Da er det ikke unaturlig om disse rådene utøver et strategisk lederansvar som i prinsippet retter seg mot alle dømte medlemmer.

Kompetanse

Det er særlig tre «kompetanser» som er viktige i pastoral, strategisk ledelse:

For det første bruker presten som strategisk leder sin *teologiske kompetanse*. Det er forhåpentlig unødvendig å understreke at presten er utøvende teolog i den symboliserende dimensjonens forkynnelse og gudstjenesteledelse. En tolkende og kulturskapende ledelse er imidlertid like aktuell utenfor gudstjenesten, f.eks. når soknepresten sitter i menighetsrådet, og når prester ellers er med i andre utvalg og råd der de er oppnevnt eller deltar fra tid til annen. Ikke minst tematiseres prestens lederrolle som offentlig talsperson for kirken.

Poenget er ikke at presten skal sitte med «fasiten», men bruke sin teologiske dømmekraft slik at den kommer i dialog med de ulike fasene i et løpende strategisk arbeid. Aktuelle spørsmål som trenger teologisk tolkning er f.eks.: Hvem er vi som fellesskap, hvilke fortellinger og hvilket *ethos* er det som grunnleggende skal prege oss? Hvem i vårt sokn er meningsberettiget til å mene noe i et slikt strategisk arbeid? Hva innebærer endring; hvilke forståelse av kontinuitet og endring har vi, og hva er vesentlige retningslinjer i endringsprosesser? Hva er relasjonen mellom menighet og «omverden»? Hvordan kommuniserer vi oss selv i offentligheten?

For det andre er strategisk arbeid *fellesskaps-*

arbeid. Tradisjonelt har lederen vært portrettert langt foran flokken, ofte ensom med sin store visjon, men med karisma og overtalelsesevner som får de andre med seg. Den integrerte forståelsen av strategi jeg har argumentert for har imidlertid konsekvenser for hvordan vi *praktiserer* det strategiske utviklingsarbeidet: Heller enn at ledelsen *formulerer* en strategi som det så informeres om, bør en som fellesskap *utforme* strategier³². Lederoppgaven innebærer dermed å lytte seg frem til de kimene til visjoner og strategier som kan ligge spredt omkring i fellesskapet, bidra med bibelske perspektiver og momenter fra kirkehistorie og systematisk/praktisk teologi, og så se til at de ulike bitene gradvis kan legges sammen til et mer helhetlig puslespill.

Det siste poenget tilsier at strategisk arbeid ikke er en evigvarende gruppeprosess som aldri gir handling eller endring. God strategisk ledelse innebærer, for det tredje, innsikt i hvordan de ulike fasene av en dialogisk strategisk prosess kan tilrettelegges slik at de blir til *konkret handling*. Vekten på å inkludere må ikke bli så sterk at en ikke kan ta upopulære beslutninger.

Det ovenstående tilsier at strategiske prosesser har mye til felles med en læringsspiral: En innledende fase må handle om å beskrive så åpent og presist som mulig; forske på egen virksomhet, prøve å være fremmed i det kjente.³³ Dette må skje i en atmosfære av aksept, ja kjærlighet! Dernest en fase med idémyldring i utveksling med ekklesiologisk refleksjon, der det å inkludere flest mulig i prosessene er vesentlig. Så en fase med handling, der en også må ha en bevissthet omkring å ta avgjørelser som ikke alle liker eller kanskje kan akseptere. I denne må også inngå et integrert arbeid med kommunikasjon. Endelig en fase med evaluering, feiring og kanskje sorgbearbeiding, før en er tilbake til start.

Hver av de fire fasene kan konkretiseres i underpunkter, men det blir for detaljert i denne sammenheng. Jeg tror en slik strategisk spiral med fordel kan legges på bordet f.eks. i et menighetsråd, enten det handler om det løpende arbeid med verdier, kvalitet og endringer eller det gjelder et spesifikt prosjekt knyttet til et strategi- eller visjonsdokument. I

virkeligheten befinner en seg selvsagt på flere steder i sirkelen samtidig. Like fullt er det nyttig å ha den som et mønster.

Samhandlende ledelse

De to sidene ved prestetjenesten jeg har presentert så langt har ofte vært karikert som autoritære og ensomme: Forkynneren og sakramentsforvalteren er gjerne plassert som stående *overfor*, den strategiske lederen som gående *foran*, menigheten.

Likevel håper jeg å ha vist at slike tolkninger kan kompletteres med andre impulser: I selve begrepet *symboliserende* ligger at presten som liturg og predikant inviterer menigheten til identifikasjon og medvirkning. En bærekraftig forståelse av strategisk arbeid tilsier at lederen ikke kan formulere sin visjon i ensomhet, men er henvist til fellesskapet for å forme den. Dermed har jeg allerede beskrevet en side ved god pastoral ledelse som er så sentral at den bør løftes frem som en egen dimensjon: Presten som samhandlende leder.

I «samhandling» ligger noe mer enn å invitere andre til et samarbeid som i bunn og grunn skjer på prestens premisser. Mer enn å «utvide sirkelen ut fra eget sentrum» må presten våge å sette passerspissen utenfor seg selv, for å oppdage alle de sirkelene han/hun inngår i. Dette kan kreve vilje til ny praksis – både for den enkelte og for organisasjonskulturen som helhet.

Samhandlende ledelse innebærer dels å ha evne til samhandling, dels å bidra til samhandling på ulike plan i fellesskapet. I Den norske kirke er dette en spennende utfordring, da samhandling skjer med prestekolleger, med andre profesjoner og kirkelig ansatte på tvers av arbeidsgiverlinjene, i forhold til folk som ikke er ansatt (folkevalgte, frivillige, «alminnelige døpte», offentlighet), mellom ulike nivåer (sokn, prosti, bispedømme, nasjonalkirke) og økumenisk og internasjonalt (samarbeid med andre kirkesamfunn i soknet, vennskapsavtaler nord-sør).

Avgrensninger

I historiske gjennomganger av ledelsesbegrepet står året 1968 som symbolet på et vende-

punkt. Mens ledere til alle tider hadde kunnet lene seg til et nokså uproblematisk autoritetsbegrep, ble det nå rettet sterk kritikk mot hierarkiske og patriarkalske strukturer. Det nye idealet ble demokratisk ledelse, delt lederskap og flat struktur. Denne overgangen preger også teologi og ekklesiologi, bl.a. ved at *communio* blir et sentralt ekklesiologisk begrep.³⁴

Det er ingen vei tilbake til den gamle, autoritære lederen. Samtidig er det mange eksempler på at også den flate strukturen og den kamerateatlige lederen har skapt frustrasjon og skuffelse. Slik sett har arven fra 1968 skapt usikkerhet om lederrollen, og gjort det nødvendig å forstå hva som ligger i en genuint samhandlende ledelse.

Samhandlende ledelse kan ikke være det samme som fraværende ledelse. Når det gjennom mange år har vært reist kritikk mot den autoritære presterollen har mange prester forholdt seg konstruktivt ved å vektlegge samarbeid både på tvers av profesjonene, blant prestekolleger og i forhold til frivillige. Men en mer uheldig følge er prester som har mistet frimodigheten til å stå frem som ledere. Det er ikke rart om et stadig press om å «tre litt til side» av noen prester har blitt hørt som en oppfordring om å «tre av». Problemet er når dette skaper et ledelsesvakuum i menigheten.

Kompetanse

God samhandlende ledelse fordrer en bred kompetansevidte. Store deler av denne er av allmenn karakter og handler om selvinnsikt og relasjonskompetanse. En bør lytte aktivt fremfor å snakke selv, bry seg oppriktig om andre mennesker og se ting fra deres perspektiv, forsone seg med medmenneskers tilstedeværelse også når det ville vært enklere om vedkommende ikke var der, samtidig som en må øve seg i å kunne sette ord på forhold en ikke er fornøyd med. Dette er utfordringer som gjelder alle mennesker; i alle møter og relasjoner bærer vi et stykke av vårt medmenneskes liv i våre hender. Men når vi er i en lederrolle blir den samme utfordringen mer tilspisset; vi har et tilleggsansvar i å tilrettelegge rammevilkår for medarbeideres utfoldelse. Derfor er det også vesentlig å ha system- og konfliktforstå-

else, og evne til konfliktforebygging og konfliktløsning.

Ansvar for å utvikle en god tilbakemeldings- og samhandlingskultur krever bevissthet på egen fremferd, hvilke roller vi har lett for å fylle og hvilke som ikke faller så naturlig. Teameksperten Endre Sjøvold opererer med fire funksjoner eller roller som er nødvendige i en god gruppe, og mener at den modne gruppe er kjennetegnet ved at hvert medlem kan gå inn i flere enn bare en av funksjonene.³⁵ Derfor er evnen til ikke å låse seg – eller la seg låse – i ett rollemønster så viktig. En må kunne ta ansvar for planlegging og fremdrift, men også ta vare på relasjoner og være følelsesmessig nær. En må kunne bidra til en felles plattform og gruppesolidaritet, men også være i stand til å opponere, gi motstand og si ifra.

Samhandlende ledelse må finne sted i balansen mellom å ta plass og gi rom, inngå i forpliktende team og jobbe alene, ta avgjørelser selv og å legge dem ut til bred høring osv.

En *forutsetning* for samhandlende ledelse er tydelighet og ryddighet. Inntrykket etter å ha ledet sokneprestkurs over en del år er f.eks. at overraskende få sokneprester og kirkeverger har satt seg ned og hatt grunnleggende samtaler om hvordan de forstår samspillet seg imellom og hvilke regler og retningslinjer som skal gjelde. Dermed får en ikke lagt en god basis for tilbakemeldingskultur, kriterier for kvalitet og rutiner ved konflikt.

Tilsvarende virker det som om mange sokn i Den norske kirke ikke har fulgt med på den profesjonaliseringen av frivillighet som f.eks. Kirkens SOS, Kirkens Bymisjon og Røde Kors har stått for. Her er det selvsagt store forskjeller mellom store og små menigheter, men antakelig har de fleste noe å lære når det gjelder tydelighet på gjensidige forventninger, formalisering av avtaler og oppfølging.

Det faller utenfor denne artikkelen å gå konkret inn på utfordringene knyttet til samhandling på tvers av arbeidsgiverlinjene. Overordnet gjelder at ulike profesjoner og ansattegrupper må respektere, og gi rom for, andre ansattes faglighet og ansvarsområder. For menighetsprestene – og særlig sokneprestene – innebærer dette å fokusere både på områder som tradi-

sjonelt har vært prestens «enemerker», som gudstjenester og undervisning; og på fellesarenaer, som stabsmøter og prosjekter. I begge kontekster kreves det at en tar seg tid til å snakke grundig om gjensidige forventninger, bli enige om retningslinjer for samarbeidet og evaluere dette jevnlig. Videre er det prestens særskilte utfordring å respektere, oppmuntre og integrere andre ansattes faglige ansvar og ledelse, samtidig som en har et pastoralt ledersblikk for helheten.

Som jeg har drøftet under avsnittet om symboliserende ledelse, gir mange sider ved prestetjenesten mulighet for spennende samhandling med ikke-ansatte medarbeidere, enten en gruppe mennesker sammen forbereder en gudstjeneste eller preken³⁶, eller det mer er tale om endringer i holdninger til hvem som deltar og er med og bestemmer i gudstjenesten. Samtidig kan det være grunn til å veie slik aktivitet opp mot hensynet til effektivitet, og til hvor mye tid lekfolk skal bruke på gudstjenestearbeid og «indre» menighetsarbeid i forhold til hva de kan bruke på f.eks. diakonalt arbeid – all den stund (fri)tiden for mange er en knapp ressurs.

Det er et allmennmenneskelig faktum at vi blir kjent med oss selv på godt og vondt i møte med andre, og at vi i disse møtene både utsetter andre for oss selv og gjør erfaringer som setter seg i oss. Derfor bør arbeidet med å utvikle en god tilbakemeldingskultur stå sentralt. Det tilsier også at en prest som regel bør delta i veiledning. Viktigheten av veiledning gjelder for øvrig i forhold til alle de tre dimensjonene.

Nils Arne Eggen har blitt berømt for sitt motto om å «gjøre hverandre gode». Den som vil gjøre alvor av dette forsettet merker raskt at det er noe langt mer enn en klisjé, men at det kan kreve en kopernikansk vending fra «jeg» til «vi». Den presten som knytter opplevelse suksess og kvalitetsheving til noe vi har fått til mer enn hva jeg har fått til er antakelig allerede en samhandlende leder.

Avslutning

Jeg håper at denne artikkelen har gitt inspirasjon til å tolke prestetjenesten som ledelse, og impulser til å se sammenhengen mellom (ofte spredte) gjøremål som fyller arbeidsdagen til de aller fleste prester. Til sammen utgjør de en helhet som er viktig for soknet.

Behovet for helhet gjelder ikke bare prestens tolkning av eget ledelsesarbeid. Også den lokale menigheten trenger et lederskap som kan ivareta et helhetlig perspektiv. Mange steder gjør dyktige ansatte en god jobb innenfor viktige sider av kirkens liv som diakoni, trosopplæring og musikk. Disse aktivitetene bør selvsagt ikke være spredte og tilfeldige, og ingen ansatte eller frivillige skal være ekskludert fra det strategiske arbeidet i soknet. Jeg tror likevel det er vesentlig at presten som leder – og da ikke minst i rådet av folkevalgte – har et særskilt ansvar for å sette ord på den helhetlige sammenhengen mellom de mange gjøremålene, forankret i gudstjenesten som gjennomgående pulsslå. På sikt vil dette ha implikasjoner for hvordan prestene integreres i en evt. ny kirkeordning, hvilke signaler prestene får om å ta lederansvar og hvordan lederutvikling integreres i den teologiske utdanningen.

Da jeg presenterte deler av artikkelen i et prostilag var det en prest som responderte med å si at hun tenkte om seg selv som en fokusbærer i menigheten. Jeg synes det er et godt ord. «Focus» betyr jo ild, og refererte opprinnelig til den ilden som brant på alteret.

Presten som fokusbærer treffer dermed alle de tre dimensjonene ved den pastorale ledelsen:

Vi har vårt utgangspunkt i gudstjenesterommet, ved alter og på prekestol: Der ilden tenes, lyser og varmer.

Vi har et medansvar for at ilden får brenne tydelig og rent også når menigheten beveger seg ut fra og henimot gudstjenesten – til tro, håp og kjærlighet for så mange som mulig.

Vi samler oss omkring, og deler, varmen fra ilden med alle slags mennesker; bevisste på at vi både er kristenmennesker på lik linje med alle andre, og samtidig ledere med et særskilt ansvar.

Noter

- 1 Artikkelen er en omarbeidet utgave av et undervisningsopplegg som ble brukt under sokneprestkursene frem til 2007, da de ble avvirket. Foredraget inngikk som det midtre av tre sesjoner: Den første drøftet relasjonen mellom arbeidsgivers ledelse og lederskap mer generelt; den siste sesjonen ga en «oppskrift» på strategisk ledelse i menighetsrådet. Jeg vil takke deltakerne på sokneprestkursen for tålmodighet med et materiale som ble formet over flere år, og for mange nyttige tilbakemeldinger underveis. Artikkelen tilegnes domprost David Gjerp, som var sokneprestkursenes grunnlegger tidlig på 90-tallet, og som betydde svært mye for mange deltakere – også for undertegnede.
- 2 *Tjenesteordning for menighetsprester* § 10, annet ledd.
- 3 Senest i Lathrop, Gordon: *The Pastor: A Spirituality*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- 4 Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- 5 Schmemmann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1986.
- 6 Modellbegrepet er inspirert av Mintzberg, Henry. «Å jobbe som leder: Myter og fakta» i Øyvind L. Martinsen (red). *Perspektiver på ledelse*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2004. Steven Croft har lansert en modell med kirkelig fortegn i Croft, Steven. *Ministry in Three Dimensions: Ordination and Leadership in The Local Church*. London: Darton, Longman and Todd, 1999.
- 7 Feminist- og frigjøringssteologer har lagt vekt på å utvikle andre metaforer for kirken enn de tradisjonelle og ofte hierarkiske. Likevel fremhever Letty Russell at kristelige termer som f.eks. «ministry» ofte fungerer tilslørende i forhold til den makten som faktisk utøves. Hun har derfor sympati for bruken av «leadership». Russell, Letty. *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, pp. 55f.
- 8 Brodtkorb, Anne-Lise. «Om å lede en gudstjeneste» i *Luthersk kirketidende* 2007/17; Gronborg, Jan. «Tegnhandlinger i gudstjenesten» i *Præsteforeningens blad* 2008/3; Veiteberg, Kari. «Gudstenestas teologi: Handling og kropp» i *Nytt norsk kirkeblad* 2007/5. Se for øvrig de mange bemerkninger om prestens rolle som liturg i materialet til gudstjenestereformen.
- 9 Glomnes, Eli. *Alt jeg kan si: Språk, virkelighet og subjektets stemme*. Oslo: Cappelen Akademisk, 2001/2005, p. 36ff.
- 10 Gerkin, Charles. *An Introduction to Pastoral Care*. Nashville: Abingdon Press, 1997, pp. 117ff.
- 11 Carroll, Jackson W. *God's Pottery: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids: William B. Eerdmans's Publishing Company, 2006, pp. 127ff.
- 12 Noe bearbejdet definisjon fra Kunnskapsforlagets fremmedordbok, 1978.
- 13 Hull, *Strategic Preaching: The Role of the Pulpit in Pastoral Leadership*. St. Louis: Chalice Press, 2006.
- 14 Se f.eks. Bolman, Lee G. og Deal, Terrence E. *Reframing Organizations: Artistry, Choice and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003 (3rd ed.), pp. 239ff.
- 15 Sorhaug, Tian. *Om ledelse: Makt og tillit i moderne organisering*. Oslo: Universitetsforlaget, 1996, p. 30.
- 16 Lahtrop, *The Pastor*, særlig introduksjonskapitlet. Se også Nouwen, Henri. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. London: Darton, Longman and Todd, 1994.
- 17 Childers, Jana. *Performing the Word: Preaching as Theatre*. Nashville: Abingdon Press, 1998, særlig kapitlet «What Actors Know». Det er selvsagt ikke så enkelt at vi er helt frie fra roller i det daglige, jfr. grunnleggende innsikt hos Goffman, Erving. *Vårt rollespill til daglig: En studie i hverdagslivets dramatik*. Oslo: Pax, 1992 [1952].
- 18 Stifoss-Hansen, Hans. «Et hellig og ganske alminnelig menneske: Om presten som religiøst symbol». *Nytt norsk kirkeblad*, 2005/7.
- 19 Keifert, Patrick. *Welcoming the Stranger: A Public Theology of Worship and Evangelism*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- 20 Den fjerde formaningen i ordinasjonsliturgien, *Gudstjenestebok for Den norske kirke del II*, p. 169.
- 21 Akerø, Hans Arne. «Prest – en veileder inn i helligheten? En presentasjon av, og kommentar til, Manfred Josuttis' nye pastoralteologi» i Hougsnæs, Marit Halvorsen (red.). *Kirken, lekfolket og prestskapet: Kirkeliv og kirkereformer i Den norske kirke ved tusenårsskiftet*. FS Frank Grimstad. Oslo: Kirkens Arbeidsgiverforening, 1999.
- 22 Dokka, Trond Skard. «Hva vil det si å være prest: Hovedforedrag på PFs generalforsamling» i *Inter Collegas* 2003/3, pp. 39ff.
- 23 Tidligere ekspedisjonssjef Ole Herman Fisknes: «Så har en prøvd å samordne de to linjene [embets- og råds-linjen]: Man har plassert prest i menighetsrådet og prost i fellesrådet. Det fungerer bare når de folkevalgte og embetet er sammen. Hvis den ene av disse svikter går det galt. Prestene har ikke vært flinke nok til å ta del i den strategiske ledelsen.» Uttalelse på Prostekonferansen i Bergen, 2003.
- 24 Hernes, Helge. *Folket og hyrdene: Et program for levende menigheter*. Oslo: Genesis, 2002.
- 25 Argyris, Chris. *On Organizational Learning* (2nd ed.). Oxford et al.: Blackwell Publishing, 1999, p. 2.
- 26 Johnsen, Erik et al. *Ledelse av ledelsesprosessen*. Oslo: Tano forlag, 1995.
- 27 Busch, Tor og Vanebo, Jan Ole. *Organisasjon og ledelse: Et integrert perspektiv*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003 (5. utg.).
- 28 Browning, Don S. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 8f.
- 29 Jeg tenker her bl.a. på Naturlig menighetsutvikling, inspirasjonen fra Willow Creek samt den litteraturen om menighetsvekst generelt som har påvirket norsk kristenliv. For begrepene «oppskrift» og «import/reise», se Rovik, Kjell Arne. *Moderne organisasjon: Trender i organisasjonstekningen ved tusenårsskiftet*. Bergen: Fagbokforlaget, 1998.
- 30 Sigurdson, Ola. «Kyrkans synlighet och sårbarhet» i d.s. *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*. Lund: Arcus, 2000.
- 31 *Kirkeloven* § 9 første ledd og § 23 tredje ledd.
- 32 Mintzberg, Henry. «Crafting Strategy» i d.s. *Mintzberg on Management: Inside Our Strange World of Organizations*. New York: The Free Press, 1989.
- 33 Tisdale, Leonora Tubbs. *Preaching as Local Theology and Folk Art*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, pp. 56ff.
- 34 Greenwood, Robin. *Transforming Priesthood: A New Theology of Mission and Ministry*. London: SPCK, 1994.

- 35 Sjøvold, Endre. *Teamet: Utvikling, effektivitet og endring i grupper*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007 (2. utg.), pp. 59–65.
- 36 McClure, John S. *The Roundtable Pulpit: Where Preaching and Leadership Meet*. Nashville: Abingdon Press.

Sammen drag:

Artikkelen argumenterer for at pastoralt lederskap kan forstås gjennom en tredimensjonal modell som symboliserende, strategisk og samhandlende ledelse. Utgangspunktet er gudstjenesten, både fordi den rommer det avgjørende møte mellom Gud og menneske, og fordi gudstjenesten tar opp i seg og kaster lys over hele tilværelsen.

Presten er leder både ved å være «på plass» ved alter og på prekestol, men også ved å være medansvarlig for den «bevegelse» ut fra, og henimot, gudstjenesten som skulle prege menigheten. *Symboliserende ledelse* er i utgangspunktet prestens ledelse som liturg og predikant i kirkerommet, men også presten som «veileder i hellighetssonen» i andre kontekster. *Strategisk ledelse* uttrykker prestens medansvar for ledelsen i menigheten utover den liturgiske ledelse, og forutsetter et strategibegrep som retter seg mot arbeid med identitet og grunnleggende verdier. *Samhandlende ledelse* tematiserer prestetjenesten som både personal og kollegial.

I modellbegrepet ligger at den pastorale lederrollen må inkludere alle de tre dimensjonene, og at disse belyser og fortolker hverandre gjensidig. De tre dimensjonene stiller konkrete krav til presters kompetanse, og har dermed også konsekvenser for hvordan en utformer utdanningen av prester og den læring som finner sted i prestetjenesten.

«Én kropp – mange lemmer»

Skisse til tjenesteteologi for Den norske kirke



AV HARALD HEGSTAD

harald.hegstad@mf.no

Den norske kirke har de senere år strevd med den teologiske forståelsen av sine tjenester. En serie med utredninger og betenkninger har ikke gitt den nødvendige klarhet. Spørsmålet er om det er mulig å komme ut av den embetsteologiske blindgate man befinner seg i. Jeg vil i denne artikkelen peke på en alternativ tilnærming til dette problemfeltet. I stedet for en embetsteologi som primært fokuserer på ett bestemt embete og dets plass i kirken, trenger vi en helhetlig *tjenesteteologi* som makter å fortolke bredden og mangfoldet av tjenester i kirken. Tradisjonell embetsteologi preges gjerne av et polart tankemønster: Den forsøker å forstå forholdet mellom det som hører med til embetet og det som ikke gjør det. En bredere anlagt tjenesteteologi tenker i stedet i et pluralt tankemønster, preget av forholdet mellom et mangfold av tjenester, forankret i en helhetlig forståelse av kirkens vesen og oppdrag.

Artikkelen er oppbygd på følgende måte: Jeg vil først vise hvordan et polart tankemønster har preget debatten siden begrepet «tjenestedifferensiering» ble introdusert på 1960-tallet. Jeg vil deretter vise hvordan dette mønster utfordres, men også bekreftes, ved forsøket på å introdusere det tredelte embete i norsk debatt. I artikkelens siste del vil jeg med utgangspunkt i en nytestamentlig forståelse av de ulike tjenester som Åndens gaver til kirken skissere en alternativ tjenesteteologi.

Det differensierte embete

Da embetsdebatten startet på 1960-tallet var det ikke primært som resultat av intern teologisk diskusjon, men som et resultat av utviklingen i det kirkelige tjenestemønsteret. I Den norske kirke var presten inntil for noen tiår siden den dominerende kirkelige tjenesteinnehaver. Andre tjenester framstod entydig som medhjelpere til prestedtjenesten. Dette mønsteret ble brutt gjennom framveksten av nye, selvstendige kirkelige tjenestegrupper, slik som diakonen, kateketen, kantoren, og nylig kirkevergen. De embetsteologiske utredninger og diskusjoner kan forstås som forsøk dels på å komme teologisk til rette med den utvikling som har skjedd, dels som et svar på behovet for å basere den videre utvikling på feltet i et teologisk fundament.

Et sentralt spørsmål har i denne sammenheng vært hvordan et mer sammensatt tjenestemønster skal kunne forstås i forhold til tradisjonell luthersk embetsteologi. Spørsmålet har gjerne vært konsentrert omkring forståelsen av Confessio Augustana artikkel V: «For at vi skal komme til denne tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene.» Vel så betydningsfull som selve teksten i artikkelen har overskriften for artikkelen vært: «De ministerio ecclesiastico» – gjerne gjengitt som «Om det kirkelige embete». At overskriften ikke inngår i den opprinnelige teksten i bekjennelsen, men ble til-

føyd mer enn 100 år senere i ortodoksiens tid, synes de færreste å være klar over.¹ Det embets-teologiske kjernespmål har gjerne vært formulert som spørsmålet om de nye tjenester har del i «ministerium ecclesiasticum» – «det kirkelige embete» – eller ikke.

At framveksten av nye tjenester ved siden av presten var noe nytt i etterkrigstiden, er imidlertid en sannhet med modifikasjoner. Det nye var først og fremst at det skjedde innenfor den offisielle kirkelige struktur. I rammen av de kristelige organisasjonene hadde det tidligere vokst fram et bredt spekter av tjenester, som misjonærer, emissærer og sekretærer. Bortsett fra der det var snakk om ordinerte prester, ble disse entydig forstått som leke tjenester, forankret i det allmenne prestedømme. På organisasjonshold framstod ikke dette som noen mangel, tvert om oppfattet de det å være «lekmannsbevegelser» som en hedersbetegnelse. Når det gjaldt «det kirkelige embete» hadde man ikke noe ønske om å gå presten i næringsen.

Det nye ved den debatten som begynte på 1960-tallet var at man ikke slo seg til ro med å oppfatte de nye kirkelige tjenestekategoriene som «leke» tjenester. Under stikkordet «tjenestedifferensiering» ble det i stedet tatt til orde for at «det kirkelige embete» kan omfatte andre tjenester enn prestedtjenesten i snever forstand. I innstillingen fra Reformkommisjonen av 1965 tas dette temaet opp. Under henvisning til CA V slås det her fast at det finnes «ett embete, som er innstiftet av Kristus for at mennesker skal komme til tro ved forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene». De ulike funksjoner knyttet til denne «Ordets tjeneste» ivaretas i Den norske kirke på menighetsplan av presten.² Ut fra dette teologiske utgangspunkt påpekes den problematiske konsekvens av den store veksten i befolkningen: «Presten alene makter ikke å bringe alle de tjenester som tilligger Ordets embete, til utfoldelse og aktivitet i menigheten.»³ Man slår videre fast at det i Det nye testamentet foreligger et helt spektrum av tjenester, og at det er vanskelig å systematisere dette spekteret. I oldkirken hadde derimot den diakonale og den kateketiske tjeneste sin egen form, tjenester som det ved siden av hyrdeembetet ble ordinert til, påpekes det.⁴

Ut fra en slik konstatering av et mangfold av tjenester både i Det nye testamentet og oldkirken kunne man kanskje ha forventet at utvalget ville ha åpnet opp for å tale om et mangfold av tjenester ved siden av prestedtjenesten som «Ordets tjeneste». Det skjer imidlertid ikke. I stedet fastholdes tanken om at «embetet er ett», og at tjenester som kateket- og diakontjenesten er «funksjoner av Ordets embete». Innstillingen nevner for øvrig at dette også gjelder den evangelisttjeneste som er blitt ivaretatt av de frivillige kristelige organisasjoner, men forfølger ikke dette tema videre.⁵

En slik «forgrening» av det ene embete innebærer imidlertid ingen oppdeling i fullstendig atskilte embeter. Presten som innehaver av hyrdeembetet vil fortsatt ha et hovedansvar for tjenesten med Ord og sakrament, og han vil derfor øve tilsyn overfor kateketer og diakoner som har fått overlatt visse funksjoner innenfor embetet. Ved en tjenestedifferensiering innskrenkes altså ikke prestens ansvarsområde, selv om utøvelsen av visse funksjoner overlates til andre.⁶ At diakoner og kateketer innehar «særskilte funksjoner av det kirkelige embete», betyr også at de blir vigslert til tjeneste. Teologisk er en slik vigsling å forstå på linje med prestens ordinasjon, og utvalget slår fast at det er bare historiske og terminologiske grunner til at man ikke omtaler en slik vigsling som ordinasjon.⁷

På dette punkt inneholder utredningen en dissens fra ett av medlemmene i utvalget. Terje Ellingsen finner for sin del å ville skjelne prinsipielt mellom det å bli ordinert til embetet og det å bli vigslert til en tjeneste. Selv om diakoner og kateketer ivaretar funksjoner som også ligger i det kirkelige embetet, har de ikke dermed del i embetet. I stedet er deres tjeneste å forstå som begrunnet i den kristenstand og kristenplikt som gjelder ethvert troende menneske.⁸

Dermed er de to alternativer som kommer til å prege den videre debatt lansert: Hører tjenestene som diakon og kateket til innenfor det kirkelige embete, eller er de «leke» tjenester, forankret i det allmenne prestedømme? Når nye vigslingsliturgier ble innført, var det med en tilsiktet uklarhet om hvorvidt vigsling til kateket og diakon var å forstå som ordinasjon til det kirkelige embete eller som innvielse til

en lek tjeneste. Denne uklarhet ble også utgangspunkt for en fortsatt utredningsvirksomhet. Det eneste man maktet å samle seg om, var at tjenesten som kantor *ikke* er å forstå som ordinasjon til det kirkelige embete.⁹

De to forståelsene av kateket- og diakontjenestenes teologiske status hadde likevel en felles forutsetning, nemlig *tanken om det ene embete*. Spørsmålet ble derfor hva som befant seg utenfor og hva som var innenfor. At presten var innenfor, var alle enige om. Om han hadde selskap med andre, var man uenige om.

Det er påfallende både i reformkommisjonens innstilling og i de senere utredninger hvor liten betydning det nytestamentlige materialet spiller i drøftingen av embetsteologien. I stedet blir tolkningen av CA V det sentrale utgangspunkt for diskusjonen. Tanken om en «differensiering» av embetet forutsetter like fullt en forskyvning i forståelsen av embetet. Fra å være forstått som en tjeneste med konkrete funksjoner («lære evangeliet og meddele sakramentene») forstås embetet i større grad som en *abstrakt* størrelse, noe man kan ha del i uten å utføre embetets konkrete funksjoner. Et uttrykk for det siste er det når reformkommisjonen sier at prestens embete «*manifesterer seg* i Ordets forkynnelse, sakramentforvaltning, lærevirksomhet, sjelesorg og hyrdetjeneste» (min uth.).¹⁰ En slik forståelse av embetet som en abstrakt størrelse bakenfor den konkrete tjeneste blir etter mitt skjønn et problematisk premiss for den videre embetsdebatt.

En annen problematisk side ved den tenkning som kommer til uttrykk ved reformkommisjonens innstilling er den manglende teologiske motivering for *andre* tjenester i kirken. Teologisk motivering er først og fremst knyttet til embetet. Det forklarer også hvordan spørsmålet om kateket- og diakontjenestens teologiske status primært blir et spørsmål om deres eventuelle delaktighet i embetet. Når andre tjenester i den videre debatt forstås som «leke», karakteriseres de ut fra det de *mangler*, altså deres manglende delaktighet i embetet.

Det tredelte embete

Som et resultat av økumeniske impulser og kontakter kom på 1990-tallet tanken om det

tredelte embete inn som et supplerende perspektiv til tanken om det differensierte embete. Bakgrunnen for dette var bl.a. den rolle det tredelte embete spiller i det såkalte Limadokumentet «Dåp, nattverd og embete» fra 1982, der en slik embetsmodell lanseres som en mulig felles økumenisk modell.¹¹

Limadokumentets behandling av embetsteologien er interessant også fordi den introduserer en noe bredere tilnærming enn det som hadde vært vanlig i norsk debatt. Her settes nemlig embetsspørsmålet i mer spesifikk forstand først inn i en bredere ekklesiologisk kontekst. Under overskriften «Hele Guds folks kall» pekes det på at Ånden deler ut en rekke ulike gaver og tjenestegjæringer til fellesskapet. Dette er noe som ikke bare gjelder noen, men alle i menigheten: «Alle menighetslemmer er kalt til, med fellesskapets hjelp, å oppdage hvilke gaver de har mottatt og å bruke dem til kirkens oppbygging og til tjeneste for den verden kirken er sendt til.»¹² I dokumentet settes dette i forbindelse med det bibelske begrepet nådegave eller charisme: «Ordet *nådegave* betegner de gaver som ved Den Hellige Ånd gis til ethvert lem på Kristi legeme til fellesskapets oppbygging og utførelsen av det oppdraget som er gitt.»¹³

Embetet er i denne sammenheng å forstå som en spesiell form for nådegave, som ikke skal erstatte de andre, men snarere motivere alle kristne til tjeneste: «Begrepet *embete* viser til personer som har mottatt en nådegave og som kirken utpeker til tjeneste gjennom ordinasjon ved påkallelse av Ånden og håndspåleggelse.»¹⁴ Det som i den norske oversettelsen gjengis med «embetet» tilsvarer i den engelske teksten begrepet «ordained ministry». Mens det norske begrepet entydig er et entallsord, er det engelske begrepet noe åpnere, og kan tolkes slik at det inkluderer flere ulike tjenester.

Tanken om enhet og mangfold i den ordinerte tjeneste er i Limadokumentet holdt sammen i behandlingen av det såkalte tredelte embetet (eng. *threefold ministry*). I sin behandling av dette temaet slår dokumentet innledningsvis fast at man i Det nye testamentet ikke finner «en enhetlig embetsstruktur som kunne tjene som mønster eller endegyldig norm for

all framtidig embetsordning innen kirken». I løpet av det andre og tredje hundreåret av kirken historie utviklet det seg «et mer universelt mønster for embetet» i form av «et trefoldig mønster med biskop, prest og diakon som embetsstruktur for hele kirken.»¹⁵ Samtidig pekes det på at formene for det tredelte embete har kunnet variere, samt at kirker også har ordnet embetet på annet vis.¹⁶ Det hevdes likevel at en allmenn aksept av et slikt tredelt mønster kan «tjene som et uttrykk for den enhet vi søker og også som et middel til å oppnå denne enheten.»¹⁷ De kirker som allerede har et slikt mønster utfordres derfor til å reformere og videreutvikle det, mens de kirker som ikke har det utfordres til å spørre om det har «et viktig anliggende som de bør godta for sin del.»¹⁸

Ut fra en kritisk vurdering kan en reise spørsmål ved om en slik anbefaling er tilstrekkelig saklig begrunnet, eller om det er håpet om et økumenisk gjennombrudd i embetsspørsmålet som har vært det styrende i tenkingen. Dokumentet nevner selv viktige saklige innvendinger mot å gjøre et slikt mønster til en allmenn norm, både at et slikt mønster ikke er belagt i Det nye testamentet og at utformingen av det har endret seg gjennom historien. Det blir derfor ikke klart hva det egentlig er man godtar, dersom man går inn på et slikt mønster. En grunnleggende uklarhet er f.eks. om det er snakk om ett embete med tre ulike «grener», eller om det er snakk om tre embeter som inngår i et felles mønster eller struktur. Det er også uklart om embetene står i et hierarkisk forhold til hverandre, eller om de er likestilte.

Går en til kirker som har et slikt mønster, er det hierarkiske elementet i den tredelte embetsstrukturen helt åpenbart. I Det andre vatikankonstitusjon om kirken heter det at det kirkelige embetet blir «utøvet på forskjellige trinn av dem som fra gammelt av blir kalt biskoper, prester og diakoner.»¹⁹ En slik forståelse finner vi også i den anglikanske kirke, som er den kirke med et tredelt mønster. Den norske kirke i første rekke har måttet forholde seg til, ikke minst gjennom Porvoo-avtalen. En slik hierarkisk forståelse kommer til uttrykk i praksisen med gjennomgående

ordinasjon, dvs. at man først ordineres til diakon, deretter til prest, og til sist til biskop. Embetet i sin fylde finnes derfor hos biskopen, mens presten og diakonen bare har deler av det biskopen har. Også som prest fortsetter presten å være diakon, mens biskopen fortsetter å være både prest og diakon.²⁰

Når man i norsk debatt har tatt opp tanken om det tredelte embete, har det vært ut fra et ønske om å unngå den hierarkiske tenkning som finnes på katolsk og anglikansk hold. Stephanie Dietrich, som er en av dem som mest konsekvent har argumentert for en slik orientering, snakker f.eks. om «en tredimensjonal, ordinert ikke-hierarkisk tjenestestruktur som tjener evangeliets formidling.»²¹

Tanken om det tredelte embete som en mulig modell for Den norske kirkes embetsforståelse ble for alvor lansert i en mindretallsuttalelse i innstillingen *Embetet i Den norske kirke* (2001). Her ber mindretallet om at Den norske kirke vurderer «hvorvidt et permanent og karitativt diakonat kan innplasseres i et tredelt embetsmønster slik at det ene *ministerium ecclesiasticum* favner ulike oppdrag og en mer variert kompetanse.»²²

På denne måten forbindes altså tanken om det tredelte embete med debatten om tjenstedifferensiering innenfor det embete som CA V taler om. Det handler med andre ord om ulike dimensjoner innenfor dette ene embetet. Det grunnleggende spørsmål blir altså om diakontjenesten er «utenfor» eller «innenfor» dette embetet.

Et særlig problem var imidlertid at det tredelte mønster diakon–prest–biskop kom i konkurranseforhold til den tre-het som inntil da hadde preget den norske embetsdebatten, nemlig kateket–diakon–prest. I det nye mønsteret holdt derfor kateketen på å bli hjemløs. For å skape embeteologisk orden foreslo embetsutvalget for sin del å avvike katekettjenesten som en særskilt vigslet tjeneste.²³

Den nyorientering som mindretallet representerte ble senere tatt opp av Kirkemøtet og Bispemøtet. For å unngå de problemer som begrensingen i tallet tre setter, åpnet man i stedet opp for å snakke om «den ordinerte tjeneste som en *flerdimensjonal* tjeneste.»²⁴

Hva en slik flerdimensjonalitet innebærer, forble imidlertid uklart. Gjennom å legge tallet tre til side er forbindelsen til det økumeniske konseptet som dannet utgangspunkt for nyorienteringen (det tredelte embete) brutt. Hva slags embetsforståelse man da står igjen med, blir uklart. Den videre utredningsprosess har så langt ikke brakt klarhet i dette spørsmålet. I 2008 leverte et utvalg nedsatt av Kirkerådet en innstilling der flerdimensjonaliteten innen det kirkelige embete utvides til også å gjelde kateket- og kantortjenesten.²⁵ I et vedtak samme år sier imidlertid Bispemøtets arbeidsutvalg at man ikke kan akseptere den tolkning av Kirkemøtets vedtak som er lagt til grunn.²⁶ Dermed framstår saken som like uavklart. Den norske kirke befinner seg åpenbart i en embets-teologisk blindgate.

Et mangfold av tjenester

Tanken om tjenstedifferensiering og om det tre- eller flerdimensjonale embete har alle den fordel at de innfører tanken om et mangfold i en tradisjon og en praksis dominert av én bestemt tjeneste, nemlig prestedtjenesten. Ved å forsøke å få plass til nye tjenester innen det ene embete, videreføres imidlertid en polar grunnstruktur i tenkningen omkring de kirkelige tjenester. Mens det tidligere handlet om en polaritet mellom prester (geistlige) og leke, handler det nå om de som er «innenfor» eller «utenfor» det kirkelige embete. Tanken om en pluralitet eller et mangfold mellom tjenester er i første rekke begrenset til et indre mangfold i det ene embete.

Jeg vil for min del hevde at en slik forståelse av et mangfold mellom tjenester ikke er radikal nok. I stedet for et mangfold innenfor det ene embete må man tenke ut fra et større mangfold mellom ulike embeter og tjenester i kirken. Utgangspunktet for en slik tenkning ligger vel til rette i Det nye testamentet, og i særlig grad i *Paulus lære om de mange tjenester og nådegaver i kirken*, slik den finnes i tekster som 1 Kor 12, Ef 4 og Rom 12. Paulus tenker i denne sammenheng ikke innenfor et polart tankemønster der det dreier seg om en bestemt kirkelig tjeneste og dens forhold til resten av kirken, men innenfor et *pluralt* tankemønster, der det dreier

seg om de mange *ulike* tjenester og nådegaver innen den *ene* kirke.

Utgangspunktet for Paulus er forestillingen om den grunnleggende *enhet* mellom de troende, en enhet som også forutsetter et grunnleggende *likeverd*. I Paulus' perspektiv er det imidlertid ikke slik at enhet og likeverd utelukker mangfold. Tvert om er enhet og mangfold en forutsetning for hverandre. *Enheten* i kirken er for Paulus basert på de grunnleggende frelsesgaver som alle kristne er felles om: «Sett alt inn på å bevare Åndens enhet, i den fred som binder sammen: én kropp, én Ånd, slik dere fikk ett håp da dere ble kalt, én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far, han som er over alle og gjennom alle og i alle» (Ef. 4,3–6).

Mangfoldet er på den annen side forankret i det faktum at Gud gir ulike gaver og ulike tjenester til ulike kristne. Etter at han i Ef. 4 har konstatert den grunnleggende enhet mellom de kristne, går Paulus over til å skildre hvordan Gud utruker mennesker på ulike måter: «Og det var han som ga noen til å være apostler, noen til profeter, noen til evangelister og noen til hyrder og lærere, for å utruste de hellige til tjeneste så Kristi kropp bygges opp» (v. 11f). Den ene Gud gir altså ulike personer ulike tjenester for å bygge opp menigheten som Kristi kropp.

Sin mest omfattende behandling av forholdet mellom enhet og mangfold i kirken gir Paulus i 1 Kor 12. Også her peker han på at Gud virker gjennom et mangfold av nådegaver og tjenester: «Det er forskjellige nådegaver (*charisma*), men Ånden er den samme. Det er forskjellige tjenester (*diakonia*), men Herren er den samme. Det er forskjellige kraftige virkninger, men Gud er den samme, han som er virksom og gjør alt i alle. Hos hver enkelt gir Ånden seg til kjenne slik at det tjener til det gode» (v. 4–7).

Paulus benytter seg her av bildet av menigheten som en kropp: Kroppen er én, men består likevel av mange ulike lemmer. For at kroppen skal kunne fungere er det nødvendig at lemmene tjener ulike oppgaver og funksjoner. Til og med de svakeste delene og de vi skammer oss over, er nødvendige for at kroppen skal fungere (v. 12–26).

Anvendt på menigheten betyr det at de enkelte kristne er som lemmene, mens menigheten er kroppen: «Dere er Kristi kropp, og hver enkelt er dere hans lemmer» (v. 27). De ulike lemmene blir dermed et bilde på de ulike tjenestene i menigheten: «I kirken har Gud for det første satt noen til apostler, for det andre profeter, for det tredje lærere. Noen har fått gaven å gjøre mektige gjerninger, andre har fått nådegaver til å helbrede, til å hjelpe, til å lede og til ulike slag tungetale» (v. 28).

Det sentrale greske begrep som Paulus bruker for å beskrive de ulike gaver og tjenester som Ånden gir, er *charisma*. Begrepet er vanskelig å finne noen god oversettelse for, av og til brukes derfor rett og slett fremmedordet *charismar*. I norske bibeloversettelser er begrepet gjerne oversatt med *nådegave*. I den populære tolkning er begrepet gjerne blitt oppfattet som en slags personlige «evner», gjerne av mer overnaturlig karakter. I sammenhengen i teksten kombineres imidlertid både et utrustningsaspekt og et tjenesteaspekt: Når Gud gir noen en tjeneste, gir han også den nødvendige utrustning. Omvendt gjelder også: Når Gud gir noen en utrustning, er det ikke til personlig bruk, men for at den skal brukes i tjeneste i menighetens fellesskap. «En nådegave er en tjeneste med basis i Guds nåde, gjort virksom i Åndens kraft, med sikte på menighetens oppbyggelse» (Olav Skjevesland).²⁷

Den innholdsmessige bredde i nådegavebegrepet kommer ikke minst til uttrykk i de konkretiseringer Paulus foretar av de nådegaver Ånden gir menigheten. Her finner vi både faste tjenester som apostler, profeter og lærere, og mer apersonalt angitte gaver som mektige gjerninger, helbredelse og tungetale (v. 28, jf. v. 9f; Rom 12,6–9).

Det er god grunn til å hevde at den forståelse av nådegavene som Paulus gir i tekster som 1 Kor 12 bør være et sentralt utgangspunkt for enhver teologi om kirken og dens tjenester. Dette hevdes bl.a. av Edmund Schlink, som i sin behandling av embedsteologien nettopp tar sitt utgangspunkt her. Han påpeker her at Paulus utsagn i denne sammenheng er «så allmenne og grunnleggende at de ikke kan relativiseres historisk, men at de må opptas i læren

om kirken og om embetet – selv om det ikke blir reflektert over dette mangfoldet i de fleste andre nytestamentlige skrifter.»²⁸

Det samme perspektivet finner vi hos Hans Küng i hans store ekklesiologi, *Die Kirche*. I fremstillingen av kirkens «blivende karismatiske struktur»²⁹ starter han med Paulus' lære om nådegavene og hevder at denne lære har viktige ekklesiologiske og økumeniske konsekvenser: «Gjenoppgagelsen av charismene er en gjenoppgagelse av den spesifikt paulinske ekklesiologi. Betydningen av denne kjensgjerning kan ikke overvurderes, verken for den indrekatolske eller den økumeniske problematik.»³⁰

Også en annen sentral ekklesiolog, Miroslav Volf, refererer til tekster som 1 Kor 12 i sin diskusjon av tjenester og embeter i kirken. Hans utgangspunkt er at kirken er «a communion of interdependent subjects», og at den derfor ikke må forstås som «a monocentric-bipolar community but fundamentally a *polycentric-participative community*».³¹ Kirken kan derfor ikke oppfatte bestemte embetsbærere som sitt senter, men må oppfatte seg som et fellesskap der Den hellige ånd arbeider gjennom den enkelte troendes nådegaver. Siden alle kristne har nådegaver, handler Kristus gjennom alle kirkens medlemmer og ikke bare gjennom dens embetsbærere.

Ordnete tjenester – men ingen statisk struktur

At det finnes mange tjenester og mange nådegaver, og at enhver kristen i prinsippet har en tjeneste, betyr ikke at alle tjenester er av samme karakter. Også i nytestamentlig tid ser vi at det finnes noen tjenester som har en mer ordnet og permanent karakter. Med utgangspunkt i sin før nevnte behandling av begrepet *charisma/nådegave* går Küng videre til en diskusjon om de mer *permanente tjenester*, som han forstår som «offentlige menighetsfunksjoner, innsatt av Gud, som må utøves konstant og regelmessig.»³² Disse tjenester/embeter må imidlertid ikke forstås som noe *annet* enn nådegavene/charismene, men som en spesiell *form* av disse. Nådegave er altså det videre begrep, embete det trangere.³³ På liknende

måte anerkjenner også Volf betydningen av visse embeter og embetsbærere i kirken. Men også han argumenterer for at slike embeter må forstås på basis av nådegavebegrepet: «Ecclesiastical 'offices' are a particular type of charismata.»³⁴

Eksistensen av slike spesielle tjenester betyr ikke at det skulle være et konstant antall slike tjenester, eller at de blir definert på samme måte i alle sammenhenger. Det er grunn til å se på dette feltet som et felt der kirker, under Åndens ledelse, kan finne ulike løsninger. I Det nye testamentet ser antall og utforming ut til å ha variert, også når det gjelder mer ordnede tjenester. Bibelforskerne har for lengst oppgitt å konstruere et entydig og normativt tjenestemønster på basis av Det nye testamentet. Det underlige er at det like fullt er det man forsøker i dagens embetsteologiske debatt, der ett felles tjenestemønster oppfattes som et ideal.

Det som er viktig når et mønster for ordnede tjenester skal utformes, er at kirkens grunnleggende funksjoner er sikret. I luthersk sammenheng har man med henvisningen til nødvendigheten av at Ordet blir forkynt og sakramentene forvaltet pekt på nødvendigheten av en ordnet tjeneste med Ord og sakrament (CA V). Det er imidlertid ingenting som skulle tilsi at det ikke kan finnes *andre* ordnede tjenester i kirken ved siden av prestedtjenesten. Hvorvidt disse skal kalles «embeter» eller «tjenester» er i første rekke et terminologisk spørsmål. Trolig gjør man lurt i å unngå hele embetsbegrepet både for prester og andre, så preget av en statlig embetsmannstradisjon som begrepet er i norsk kontekst.

Når vi skal besvare spørsmålet om hvilket tjenestemønster som skal prege Den norske kirke i dag, er det nødvendig at vi tar utgangspunkt i vår faktiske og konkrete tradisjon og situasjon og spør hvordan vi best kan løse det oppdrag vi som kirke har i dag. Kirkens tjenester er primært et redskap i kirkens misjon, ikke noe vi innretter for å tilfredsstillende abstrakte teologiske prinsipper. Derfor må vi ta utgangspunkt i de konkrete oppgaver og funksjoner som skal dekkes. Her har embetsdebatten vært for abstrakt. Tanken om en statisk tjenestestruktur strider mot tanken om kirken som et

folk på vandring i en omskiftelig verden. Det konkrete tjenestemønster må utformes i samspillet mellom kirkens teologiske selvforståelse og den situasjon den befinner seg i.

Det er beklagelig dersom man ut fra ønsket om en enhetlig embetsstruktur bygger på historiske argumenter som i virkeligheten er temmelig ahistoriske, eller argumenterer ut fra forestillinger om hva kirkelige embetsbærere gjør som har lite med den empiriske virkelighet å gjøre. Verre er det når konsekvensen av slike forestillinger blir at menigheter og kirker ikke innretter sine tjenester mønster primært ut fra behovene i den aktuelle situasjon, men ut fra generelle embetsteologiske prinsipper – enten disse stammer fra ens egen konfesjonelle tradisjon eller fra den økumeniske diskurs.

En annen negativ effekt av embetsteologisk stilisering at den ikke i tilstrekkelig grad verdsetter *mangfold* som en ekklesiologisk kvalitet. Når apostelen skildrer de ulike tjenester og nådegaver som Ånden gir menigheten, preges nettopp bildet av mangfold og variasjon. Det er ingenting i Det nye testamentet som tyder på at enheten i kirken avhenger av at man har de samme tjenester og tjenestemønstre over alt og til alle tider. Enheten ligger snarere i det oppdrag de ulike tjenester skal bidra til å realisere.

At kirkelige tjenestestrukturer kan utformes på mange måter, betyr ikke at man kan la alt flyte: Kirken trenger orden til enhver tid. Man skal derfor vise forsiktighet når man innfører nye ting, og man skal vise respekt overfor den historiske erfaring som ligger i tradisjonen. Samtidig skal man vokte seg for å absoluttere en bestemt tjenestestruktur og gjøre den til uttrykk for en eksplisitt guddommelig innstiftelse, eller å operere med et alt for bastant skille mellom «guddommelig rett» og «menneskelig rett». Når CA V i den tyske teksten sier at «Gud har innstiftet prekenembetet», må ikke dette bety at han ikke også er virksom i andre tjenester i kirken. Ifølge Ef 4,11f er det Kristus som gir de ulike tjenester til kirken. Ifølge 1 Kor 12 er alle tjenestene i menigheten å forstå som «Åndens gaver». Samtidig er det her som ellers i kirkens liv slik at Gud ikke handler direkte og uformidlet, men i og gjennom mennesker.

I vår situasjon må dette bety at Den norske kirke verken kan greie seg uten faste tjenester som en karitativt orientert diakontjeneste, eller en katekettjeneste med ansvar for kirkens undervisning, eller kantorer med et selvstendig oppdrag i kirkens gudstjenesteliv – like lite som den kan greie seg uten prestedtjenesten. Også bispetjenesten er noe vår kirke har vedkjent seg som noe den trenger for å løse sitt oppdrag. Det viktigste må være hvordan vi kan løse vår oppgave – ikke å etablere en «teologisk orden» som fører til behov for å «rydde opp» i feltet, f.eks. for å ende opp med tallet tre.

Ordinasjon og vigsling

Helt fra nytestamentlig tid har kirken innviet mennesker til ulike tjenester gjennom bønn og håndspåleggelse – det vi kaller ordinasjon eller vigsling. I de nytestamentlige tekstene framstår ordinasjonen som en *karismatisk* handling, der man ber om Åndens utrustning over mennesker som er kalt til en bestemt tjeneste.³⁵ Ordinasjonen er stedet der den enkeltes nådegave eller charisme bekreftes. Sett i lys av det jeg har påpekt ovenfor når det gjelder nådegavebegrepets sentrale rolle for å forstå de ulike tjenestene i menigheten (1 Kor 12), er det interessant at to kjernebelegg for en nytestamentlig ordinasjonshandling (1 Tim 4,14 og 2 Tim 1,6) nettopp knytter det til begrepet nådegave (*charisma*). Ordinasjonen er altså ikke bare en formell fullmaktsoverdragelse el.l., og nådegaven er ikke bare en personlig utrustning som kommer i tillegg til selve tjenesten. Nei, tjenesten blir forstått som selve nådegaven, og det å gå inn i tjenesten er å få del i nådegaven. Den som egentlig handler i det som skjer, er derfor ikke den som ordinerer, men Ånden.

Fordi nådegavene er mange, gir det liten mening å si at denne form for innvielse med bønn og håndspåleggelse bare skulle gjelde en bestemt tjeneste. Mens Timoteus var innviet som menighetsleder, forteller Apg 6 om innvielse av sju menn som skulle ta seg av utdelingen av mat. Et viktig aspekt ved ordinasjonen er at man innvies til en *bestemt* tjeneste. At man kan ordineres eller vigsles til *ulike* tjenester, betyr ikke at man vigsles til *enhver* tjeneste. Det er mye som taler for at denne form for

vigslingshandling skal reserveres for ordnede, forpliktende tjenester, med ansvar for kirkens kjerneoppgaver.

Et kjernepunkt i den embetsteologiske debatt har vært hvorvidt man skal skille mellom «vigsling» og «ordinasjon». Ut fra et slikt skille er f.eks. diakonene «vigslet», men ikke «ordinert». Slik liturgiene er utformet, er det ingen avgjørende forskjell mellom det som skjer når en prest vigsles og når en diakon vigsles, bortsett fra ett avgjørende forhold: Presten vigsles til prest, diakonen til diakon. Hvorvidt man vil kalle dette ordinasjon eller vigsling, er i først rekke et terminologisk spørsmål: Hvis «ordinasjon» betyr «innvielse til en ordnet og forpliktende tjeneste gjennom bønn og håndspåleggelse» er det noe som i vår kirke skjer med både prester, diakoner, kateketer og kantorer.³⁶ Hvis ordinasjon betyr «vigsling til tjeneste som prest», er det naturligvis meningsløst å benytte begrepet om andre enn presten.

Utgangspunkt i den faktiske tjenestestruktur

En mulig vei ut av den embetsteologiske blindgaten er etter mitt skjønn altså at man i stedet for å fortsette diskusjonen om hvem som er utenfor eller innenfor et abstrakt «kirkelig embete», bør ta utgangspunkt i det faktiske mønster av vigslede tjenester som vi har i Den norske kirke. Både praktisk og teologisk bør disse tjenestene først og fremst forstås i lys av sin egenart innenfor rammen av en helhetlig tjenestetologi. En slik strategi vil være langt mer fruktbar for de ulike tjenestegrupper – og for kirken – enn den ufruktbare diskusjonen om utenfor og innenfor det ene kirkelige embete. En slik tilrettelegging er også i samsvar med det som har vært Den norske kirkes faktiske liturgiske praksis i og med de ulike, parallelle vigslingsliturgier.

Hvordan kan en slik innfallsvinkel forholde seg til det økumeniske spørsmål? For det første er en slik løsning som den jeg foreslår, med flere sidestilte tjenester, ikke ukjent i andre kirker, heller ikke slike som vi har kirkefelleskap med, f.eks. gjennom Leuenberg. For det andre kan man hevde at forholdet mellom konkrete tjenester er vel så interessant som forholdet

mellom selve tjenestestrukturane. Det gir f.eks. full mening å sammenlikne luthersk og anglikansk bispetjeneste (slik det skjer i Porvoo-avtalen), selv om den ene inngår i et treleddet embete og den andre ikke. Likeså kan man fortsette diskusjonen med anglikanerne om diakontjenesten, uten nødvendigvis å koble spørsmålet om innholdet i en slik tjeneste opp mot innordningen i en bestemt embetsstruktur. Gjør man det, får man også den hierarkiske forståelse som preger anglikansk embetsforståelse, med på kjøpet. Det er mange grunner til at det ikke er ønskelig i Den norske kirke.

Forståelsen av prestatjenesten innenfor rammen av et pluralt tjenestemønster

Hva slags konsekvenser får den form for tjenesteteologi som jeg har skissert i denne artikkelen for forståelsen av prestatjenesten? Mister den sin egenart ved ikke lenger å bli forstått som det ene «kirkelige embete»? Etter min mening vil resultatet være det motsatte. Ved å anerkjenne den selvstendige verdien av andre tjenester i kirken vil også være mulig å fokusere på egenarten ved prestatjenesten. Når man ikke lenger forstår den som et uttrykk for «det kirkelige embete» som en abstrakt kategori der andre også har sin del, blir det lettere å forstå den ut fra sitt særlige kall og sin særlige oppgave i menigheten.

I en luthersk sammenheng har man tradisjonelt forstått prestatjenesten ut fra CA V, som «en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene». Både historisk og saklig er det mest nærliggende å forstå artikkelen som en henvisning til prestatjenesten i konkret forstand, ikke til et abstrakt «kirkelig embete» der den konkrete prestatjeneste bare er én dimensjon. I dette som i andre spørsmål sier CA bare noe om det mest nødvendige. At ikke andre tjenester enn prestatjenesten nevnes (og biskopene senere i skriftet), betyr ikke at det ikke også kan være andre tjenester i kirken.

En tjenesteteologi preget av et pluralt tanke-mønster vil også lettere komme til rette med den store variasjon som finnes i prestatjenesten. Prester gjør ikke det samme overalt og i alle sammenhenger. At prestatstillinger kan være så forskjellige at de nærmest fremstår som

ulike tjenester, er i dette perspektiv ikke noen trussel. I alle fall er det ingen grunn til å forsøke å støpe all prestatjeneste i samme form. En slik modell har heller ikke problem med at prestatjenesten i et historisk perspektiv har vist en stor bredde og variasjon. Det er simpelthen ikke nødvendig å operere med uhistoriske konstruksjoner som går ut fra at en prest har vært det samme til alle tider. Men dermed blir oppgaven heller ikke bare å videreføre en overlevert presterolle, men å forme den i møte med tidens utfordringer, og i lydhørhet for hvor Ånden leder, «den ene og samme Ånd, som deler ut sine gaver til hver enkelt slik han vil» (1 Kor 12,11).

Artikkelen bygger på et paper presentert ved Nordic Research Conference in Practical Theology, Løgumkloster, Danmark, 12.–14. nov. 2008 og på et innlegg ved Bispemøtets konsultasjon om diakonatet 1. april 2009. Den mer omfattende ekklesiologiske kontekst for argumentasjonen er det gjort rede for i min bok *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*, Trondheim: Tapir akademisk forlag 2009.

NOTER

- 1 Ifølge Kjell Olav Sannes kom de nåværende overskriftene inn i tekstutgavene så sent som 1669. Kjell Olav Sannes: «Leadership and Ministry. An Evangelical Lutheran View», i: Engelsen, T. et al. (red.): *Mission to the World. Communicating the Gospel in the 21st Century*, Oxford: Regnum, 2008, s. 314–328, her s. 321.
- 2 *Reform av Den norske kirke. Innstilling fra det frivillige kirkeråds reformkommisjon av 1965*, Stavanger: Nomi 1969, s. 59.
- 3 *Ibid.*, s. 60.
- 4 *Ibid.*, s. 62.
- 5 *Ibid.*, s. 62.
- 6 *Ibid.*, s. 62f.
- 7 *Ibid.*, s. 70f.
- 8 *Ibid.*, s. 71.
- 9 *Vigsling av kantorer*, Oslo: Kirkerådet 1997.
- 10 *Reform av Den norske kirke*, s. 63.
- 11 *Dåp, nattverd og embete*, Oslo: Verbum 1983. I det følgende refereres det til delen om Embetet. Den engelske teksten finnes i *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order paper no. 111, Geneva: WCC 1982.
- 12 *Dåp, nattverd og embete*, pkt. 5.
- 13 *Ibid.*, pkt. 7a.
- 14 *Ibid.*, pkt. 7b.
- 15 *Ibid.*, pkt. 19.
- 16 *Ibid.*, pkt. 20.
- 17 *Ibid.*, pkt. 22.
- 18 *Ibid.*, pkt. 24f.
- 19 *Kirken. Den dogmatiske konstitusjon «De ecclesia»*, Oslo: St. Olavs forlag 1968, pkt. 28.
- 20 Et representativt bilde av anglikansk teologi på dette punkt gis av Paul Avis: *A Ministry shaped by Mission*, London & New York: T&T Clark 2005, spes. s. 98–103.

- Se også *The Mission and Ministry of the Whole Church*, London: The Faith and Order Advisory Group of the Church of England 2007, spes. s. 67–73.
- 21 Stephanie Dietrich: «Diakonitjenesten i Den norske kirke i et økumenisk perspektiv», i: K.I.Johannessen m.f.: *Diakoni. En kritisk lesebok*, Trondheim: Tapir akademisk forlag 2009, s. 45–68 (sitatet s. 64).
- 22 *Embetet i Den norske kirke*, Oslo: Kirkerådet 2001, s. 107.
- 23 *Ibid.*, s. 108.
- 24 KM 08/04, min uth.
- 25 *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon-, kateket og kantortjenesten som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenelighet*, Oslo: Kirkerådet. 2007/2008
- 26 BM/AU 34/08.
- 27 Olav Skjevesland: *Levende kirke. Om nådegaver, tjenester og menighetsbygging*, Oslo: Luther 1984, s. 61.
- 28 Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, s. 597f, min overs.
- 29 Hans Küng: *Die Kirche*, München: Piper 1977, s. 215–230.
- 30 *Ibid.*, s. 217, min overs.
- 31 Miroslav Volf: «Community Formation as an Image of the Triune God. A Congregational Model of Church Order and Life», i: Longenecker, R. N. (ed.): *Community Formation in the Early Church and in the Church Today*, Peabody MA: Hendrickson 2002, s. 213–237, her s. 231.
- 32 Küng 1977, s. 465.
- 33 *Ibid.*, s. 225.
- 34 Volf 2002, s. 235.
- 35 Jf. Olav Skjevesland: «Ordinasjonen i Det nye testamente», i: P.O. Gullaksen m.fl. (red.): *Reform og embete. Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993*, Oslo: Universitetsforlaget 1993, s. 199–212.
- 36 Dette påvises for katekettjenestens del etter mitt skjønn overbevisende i Jan Ove Ulsteins artikkel i dette heftet av HPT.

SAMMENDRAG

Den embetsteologiske debatt i Den norske kirke har siden 1960-tallet vært preget av spørsmålet om hvilke tjenester som er «utenfor» eller «innenfor» det kirkelige embete. Mens dette først skjedde ut fra begrepet tjenstedifferensiering, har spørsmålet i de senere år blitt et spørsmål om man skal tenke innenfor rammen av et «tredelt embete». Artikkelen argumenter for at man bør legge til side spørsmålet om utenfor eller innenfor det kirkelige embete og i stedet orientere seg i retning av en mer helhetlig tjenestetologi som makter å fortolke bredden og mangfoldet av tjenester i kirken. Et godt utgangspunkt for en slik tjenestetologi ligger i den nytestamentlige lære om de ulike nådegaver (charismer) som Ånden gir til menigheten (bl.a. 1 Kor 12). Også de ordnede og viglede tjenester må forstås som uttrykk for slike charismer, samtidig som den konkrete utformingen av tjenestene må ta utgangspunkt i kirkens situasjon til enhver tid. En slik tenkning er også egnet til å forstå prestatetjenestens egenart innenfor et bredere kirkelig tjenestemønster.

Den differensierte tenesta og den vigsla kateketen

Ei kontekstuell utfordring til den lutherske embetsteologien



AV JAN OVE ULSTEIN

janove.ulstein@hivolda.no

Problemorientering

Denne artikkelen vil gå gjennom den norske historia omkring tenestedifferensieringa slik den arta seg frå 1960-talet, innleia med ei kort forhistorie om kateketen. Interesse ligg i framstilling av historia med vekt på kva ein eigentleg diskuterte teologisk sett, og med fokus på kva vigslinga betyr i forståing av tenesta. I vår norske kontekst dreia det seg om tre stillingar, og forholdet dei imellom: prest, kateket, diakon. Skal dei vigslast til teneste i kyrkja, og i tilfelle: til kva? Presten var allereie ordinert. Skal dei alle ordinerast? Det var kateketen som var det nye på 60-talet, men diakontenesta fekk også ei fornya drøfting. I spørsmål om teneste i embetsteologisk forstand var det same sak som for kateketen. Men det var kateketen som var i fokus i desse prosessane.

Denne historia vart på sett og vis avslutta med vigslingsliturgiane i 1986/91. Det ein trudde var klart, eller eit stabilt kompromiss, viste seg å ikkje vere det for sentrale instansar. I staden tok ein til på nytt etter den luthersk-anglikanske Porvoo-avtalen av 1992. Der fokuserte ein på det tredelte embetet, slik den anglikanske kyrkja har det. Det var ei klar oppfylgning av Faith and Order-konferansen i 1982, med sitt Lima-dokument – no i drøftingar mellom konkrete kyrkjesamfunn. Der var ikkje prestetenesta noko problem. Bispembetet får ei sterkaste utforming, og ikkje minst diakontenesta blir drøfta. På luthersk

mark dreia diskusjonen seg om diakontenesta hørde med til eit trefaldig tenestemønster, som «ordained ministry». I denne nye settinga fall kateketen ut av fokus. Etter Porvoo har vi fått offisielle utgreiingar både om kantoren,¹ om embetsteologien generelt² og om diakonen spesielt.³ Forvirringa er større enn nokosinne om hovudspørsmålet i embetsteologien, men det har kome fleire utdjupande innsikter.

I denne artikkelen tek eg ikkje med drøftinga om diakonen, men brukar historia om kateketen som nøkkel til å teste sider ved den lutherske embetsteologien, i ein bestemt historisk kontekst. Det bakanforliggende spørsmålet er om det i sjølve vigslingsteologien, som langt på veg er økumenisk, ikkje er ein struktur som overstyrer skilnadene i embetssynet.

Og embete betyr teneste, brukt om fast teneste. Embetsteologi er rett og slett ein teologi for tenestene i kyrkja, i luthersk samanheng alltid drøfta i forhold til det såkalla kyrkjelege embetet, eller preikeembetet, med Confessio Augustanar (CA) artikkel V som orienteringspunkt: ei teneste med Ord og Sakrament, m.a.o. prestetenesta. Det er då ein treng ei forståing av og ein struktur for dei ulike tenestene. Ei viktig føresetning er at ein slik teologi må kunne yte noko innan kyrkjeinstitusjonen, gi sjølvforståing til dei tilsette og konstruktive føringar for rollemønster og tenestestrukturar. For her berre å postulere, så må tenesteteologien vise seg nyttig i mellomrommet mellom

«rein» teologisk ekklesiologi og tenesteinstruksane, og legitimere seg overfor institusjonssosiologien, elles røper dei seg fort som doketiske. Teologisk uttrykt er kyrkja Kristi kropp, og denne kroppen er inkarnert i verda som sosialitet, og kan ikkje dragast unna empirisk erkjening til ei kvar tid. Hermeneutisk uttrykt vil nye kontekstar stille nye spørsmål til aktuell tradisjon, som kan gi fornya svar. Aktualiteten av differensieringa innan presteembetet på 60-talet vil vere eit døme på det, med bakgrunn i differensieringa i samfunnet elles, med ny situasjon og nye spørsmål.⁴

Katekese og kateket – eit forspel

Diakonitenesta i kyrkja kan nemnast som *diakoniat*, og vere noko som er uskiljande del av det å vere kyrkje. Diakonen som stilling kan støtte seg på dette. Har kateketen noko liknande å støtte seg på?

Ei fersk bok, «Lær meg din vei», tek føre seg katekesens historie.⁵ Det er gitt eit oppdrag frå adressaten til denne bøna om å gjere alle til «læresvein» av denne meisteren (Matt 28). Ein «pedagog» er då den som leier sveinen (av begge kjønn) på vegen. Denne Vegen i (ur)kristendommen er til å gå på og lære av i ei total og livslang læring.⁶ Katekese er namnet på denne aktiviteten frå pedagogen si side, og er også namnet på ein refleksjon i kyrkja over denne pedagogikken. I tillegg omfattar kateketikken undervisningshistoria. Det er denne som er gitt i den boka, knytt opp til konkrete historiske forhold og korleis læringa gjekk føre seg i organisering og innhald. Noko ein kan kalle katekestilling har vore ein variabel storleik i kyrkjehistoria. Den som driv katekese er kateket.

Det er heva over tvil at til kyrkja sitt oppdrag høyrer livsformande undervisning. Dåpsbefalinga i Matt 28 seier det. Det er heller ikkje grunnlag for tvil at den lutherske kyrkja tenkjer kateketisk om sitt oppdrag. Katekese kan ikkje tenkjast bort frå ei kyrkja med eit kateketisk vedkjenningsskrift. Og den omtala boka dokumenterer at katekese har det vore drive i heile kyrkjehistoria, men på svært ulikt vis. Vi kan fylgje det historisk frå urkristendommen via oldkyrkja til mellomalderen og vidare fram til vår tid.

Historia om *katekesen* startar med at der var

lærarar i urkyrkja. Jesus var den første rabbi, og disiplane var læresveinar. Det betydde at å undervise i læra var langt vidare enn teori, men å lære om «vegen», ein måte å leve på. Det var ein pedagogikk – som også kunne vere familiebasert (jf 5 Mos 6). Paulus lærde i synagogene, men også andre stader. Det totale ved denne formidlinga viser at det å vere føredøme var viktig. Liv og lære hang i hop. Det dreier seg om total tradisjonsformidling.

Det vaks etterkvart fram ein kateketisk tradisjon. Allereie i det andre århundret kan vi tale om eit *katekumenat* som eigen institusjon, knytt til dåpsundervisninga (t.d. Tertullian i Kartago).⁷ Ein knytte til jødiske læringstradisjonar, men også til hellenistiske. Opplæring måtte bli litt annleis for grekaren enn for jøden, som hadde opplæring i skriftene frå før. Undervisninga hadde tilknytning til dåpen anten det var dåpsførebuaude eller vidare oppfylging.⁸

Katekese er oldkyrkja sitt namn på den undervisning som fann stad når ein heidning vil bli oppteken i kyrkja. Det var fassen mellom misjonsforkynning og regulær deltaking i gudstenesta. Første delen av gudstenesta fungerte også kateketisk, ikkje minst preika. Presten er kateket.

Dette første katekumenatet braut saman når praksisen meir og meir vart dåp av spedbarn, frå ca 400-talet. Foreldra får så ansvaret for dåpsopplæringa. Prestane skulle støtte foreldra, og det utvikla seg slik eit slags vaksenkatekumenat for foreldre og fadrar, gjerne i samband med skriftemålet. Ein kan seie at ved å bruke dei sju hovudsyndene som skriftespegel, så vart «lova» vidareført etter modell frå skriftemålspraksisen i klostera. Vi får altså ei «foreldre-katekese» i høgmiddelalderen. Presten lærer foreldra. Foreldra lærer borna.

Når vi kjem til den lutherske reformasjonen, så ser vi at kyrkja har ei katekisme som del av sitt vedkjenningsskrift, og der kjem ei stor katekisme til og mykje kateketisk stoff elles. Det dreier seg om dagleg øving med Guds ord og den vesle katekismen, der ordet blir sett på som verkekräftig. Katekesen er for alle. Den vesle katekismen er for foreldre, lærarar og prestar, som kan lære vidare. Den store er for vidarekomne.

Det skjer ei utbygging av tradisjonen. Tilknyinga til skriftemålet fell etter kvart bort. Husfaren får større ansvar.⁹ Skulen blir utbygd. I kyrkjelyden lærer prestar, lærarar og klokkarar.

I Danmark/Norge har vi liknande bilete. Presten og preika spelar ei viktig rolle i opplæringa. Klokkaren (og degnen)¹⁰ gjer mykje grov arbeid. Minst ein gong for veka underviser dei ungdommen i barnelærdommen. Skulen får meir plass. Konfirmasjonen blir innført etter pietistisk mønster i 1736. Pontoppidans forklaring kom året etter. I 1739 var folkeskulen innført, ikkje minst for at borna kunne lære katekismen og Pontoppidan.

Det nye tidleg på 1700-talet er faktisk kateketane, den første i 1705. Men det er eit fenomen særleg i byane. Dei er i starten ikkje ordinerte, men somme har teologisk utdanning, og på 1800-talet blir den første prestevigd. Dei fungerte som ein slags personalkapellan. Wergeland søkte ei slik kateketstilling. Det er framleis prest, klokkar og lærar som er kateketar, og har ei stor undervisningsteneste. På 1800-talet blir den gamle klokkaren avløyst av ein lærar, som også er kyrkjesongar. Det betyr at dåpsundervisninga flyttar meir inn i skulestova. Det betyr også at den kristelege kunnskapen får meir vekt, i ei avgrensa tid og med avgrensa sikte, meir enn den livslange læringa. Religion (katekismelæring), bibelhistorie og salmesong er dei viktige kateketiske elementa i skulen. I konfirmantundervisninga kjem nye lærebøker til i tillegg til Pontoppidan. Huspostillen held stand i heimane. Kateketstilling er der også, men kateketen forsvinn etter århundreskiftet, og glir heilt inn i presteskapet.

Kyrkja i Norge har halde skulens undervisning for å vere del av si dåpsundervisning. Sjølv om det var klart allereie i 1889 at det ikkje var tilfelle, så var det først ved den nye skulereforma i 1969 at konklusjonen vart dregen.¹¹ Men i etterkrigstida vart det arbeidd planmessig med undervisning for fleire aldersgrupper. Opprettinga av Institutt for Kristen Oppseding (IKO) med sitt faseprogram betydde mykje. Nye lærebøker kjem for konfirmasjonsundervisninga, og den kjem under debatt.

Ser vi på framstillingane i boka til Seland om

dei siste par hundre åra, så ser vi at dominerande er drøfting av korleis skulen kan fungere som dåpsopplæring – endå han ikkje skulle vere det etter 1889. Kunnskap er ikkje nok, og det blir etterkvart heller ikkje nok av den i skulen om vi ser på dagens situasjon. Derfor er det med all grunn at religionspedagogar i IKO og t.d. Ivar Asheim ville ha konfirmantarbeidet meir inn i trua sitt rom og nær gudstenesta. Skulen betydde eigentleg ei avgrensing i forhold til heil katekese.

Då er vi på slutten av 60-talet der behovet for ei eiga kateketstilling dukka opp. Når kristendomsundervisninga i skulen ikkje lenger kan kallast dåpsundervisning, så skjerpar det behovet for kateketisk innsats i kyrkja. No må kyrkja sjølv ta ansvaret for sine døypte og deira oppseding. Samtidig er det klart at presten har fått for mange oppgåver. Trengst det fleire og nye stillingar?

Spør vi så etter dette vesle historiske risset om kva ein kateket er, så må første svar bli: nokon som driv planmessig katekese. Spør vi vidare kven som har vore kateket, så får vi eit breitt svar: Jesus, apostlane, prestar og biskopar, spesielle kateketar i oldkyrkja, foreldre, klokkar, degn, lærar, kateketar, og vi må i dag legge til: truslærar. Vi har med andre ord ikkje ei fast stilling gjennom alle kyrkjetider som heiter kateket, slik vi har det med biskop, prest og diakon – om enn med vekslende innhald. Derimot har kyrkja eit kateketisk oppdrag, frå Jesu gjerning, frå dåpsbefalinga, frå dåpsopplæringa i oldkyrkja, frå eit luthersk kateketisk vedkjenningskrift. Dette oppdraget har vorte utført på ulikt vis. På same måte som diakonien må oppfattast som ein dimensjon i kyrkja sitt liv til alle tider,¹² slik er også katekesen det. Då er der grunnlag i oppdraget for ei fast teneste.

Oppdraget til ei eiga stilling eller teneste blir først aktualisert i Norge i samband med debatten om tenestedifferensieringa og Reformkommisjonen av 1965. Ei slik stilling er ikkje berre grunnlagt i å avlaste presten, men ho kan vere ein måte å ta vare på det faste oppdraget på. Men det ligg også i den fylgjande historia at tenesta ligg tett opp til prestetenesta, og at presten var kateket med ansvar for både lære og opplæring – mest synleg overfor konfirmantar.

Kateketen «frå funksjon til eige yrke»

I reformarbeidet frå 1965 (innstilling 1969)¹³ kom kateketen raskt inn i bildet. Bispemøtet (BM) har hatt kateketen på si saksliste undervegs. Dei vil «bygge ut en mer selvstendig undervisningstjeneste og diakonttjeneste ved siden av prestetjenesten».¹⁴ Reformkommisjonen viser til mange trekk som viser at presten ikkje maktar alle oppgåvene. Dei vil bygge ut ei meir sjølvstendig teneste med «ansvaret for menighetens undervisningsarbeid», «en selvstendig stilling med avgrenset arbeidsområde».¹⁵

Departementet arbeidde raskare enn nokon hadde trudd. Dei fylgde opp Bispemøtevedtaket frå 1967, fekk det presisert i 1968: kateketen skal ha ansvar for kyrkjelyden sitt undervisningsarbeid. 19. juni 1969 vart katekettenesta lovfesta.

Historia viser at alle spørsmål på ingen måte var avklara med det – verken forholdet til «embetet»/presten eller kva oppgåver kateketen skal ha, kven som har hovudansvaret for dei, kven som er kateketens overordna og korleis normalinstruksjonen skal vere. Alt dette er sjølvstendig avgjerande for korleis ein skal forstå tenesta sin karakter. Både Hjertenæs¹⁶ og Alveng¹⁷ dokumenterer den forholdsvis intense og mangfaldige kampen for avklaring på fleire område. Skal eg kort oppsummere hovudpunkt og resultat av dei første åra med kateketteneste, fram til 90-talet og dei nye vigslingsliturgiane, så kan det sjå slik ut:

1. Kateketen skal vere «menighetens undervisningsleder». Det blir det kyrkjelege signalet i starten. Departementet dempar det. Det blir motarbeidd lokalt somme stader, men vinn fram.
2. Kateketen har ei (fagleg) sjølvstendig stilling. Dette heng saman med det første. Og det gjeld forholdet til presten. Han har hatt ansvaret for konfirmantundervisninga. Det blir fort semje om at dette skal vere kateketens hovudområde, saman med kateketisk ansvar for undervisningsdimensjonen i kyrkja, *heilskapskatekumenatet*. Biskopen har tilsynet, ikkje soknepresten.
3. Kateketen får krav til ei eiga yrkesutdanning. Utdanningskrava blir mellomlag i

kristendomskunnskap, eit års pedagogisk utdanning og eitt års praktisk-kateketisk utdanning. Siste halvåret kunne vere valfritt.

4. Kateketen skal vere synleg i gudstenesta. Dei liturgiske funksjonane i samband med konfirmantopplegg blir framheva og problematisert, men finn sitt leie. Historia viser at svært mykje tid vart brukt på dette spørsmålet.
5. Spørsmålet om vigsling og korleis ein dermed forstår tenesta, blir ført heile vegen. Det endar opp i ein liturgi på 86/91. Denne er problematisert, og viser behovet for ei tolking i ettertid.

Eg skal kommentere nokre utviklingstrekk.

Vi ser for det første framveksten av ei ny yrkesgruppe i kyrkja, der vegen har gått frå «å avlaste presten» til eit yrke med eigen yrkesidentitet. Det tok tid, og vart kanskje aldri heilt gjennomført. Tenesta hadde i starten ikkje hadde klare utdanningskrav. Ho fekk det, og det vart lagt inn etterutdanning i praktisk-kateketiske emne. Men liberal tilsetjingspraksis undergrov delvis denne oppjusteringa.¹⁸

For det andre kan det visast til at denne gruppa har fått ein *kateketidentitet* og ein slags *profesjonsidentitet*.¹⁹ Magnar Hjertenæs har på bakgrunn av kateketens nære historie reflektert over kva som gir yrkesidentitet, og korleis det ser ut for kateketens vedkomande. Kva faktorar verkar inn styrande inn på utviklinga av yrkesidentitet? Hjertenæs skisserer modellar for dei formande relasjonane i identitetsdanninga (stikkorda hans i kursiv):

Utdanning til yrket gir eit utgangspunkt av fagleg art med kvalifikasjonskrav.

Utøving av yrket fører kateketen inn eit forhold til m.a. sentralkyrkjelege organ. Dei stiller kvalifikasjonskrav, gir tenesteordning og vedtek planar kateketen skal sette ut i livet.

Dei personlege erfaringane verkar også inn på den enkelte sin yrkesidentitet. Det gjeld val av utdanning, kva ein duger til av ulike aktivitetar i utøvinga av yrket, kva rollemodellar ein har. Dette gir identiteten den personlege signatur.

Men utøving av yrket går føre seg i ein konkret kyrkjelyd. Der blir det kommunisert forven-

tingar til kva kateketen skal vere. Det gjeld fellesråd/sokneråd, det gjeld ulike kollegaer, det gjeld kjernekyrkjelyden, lokalsamfunnet, kristeleg organisasjonar og samarbeidsrelasjonane med skular og barnehagar.

Hjertenæs drøftar m.a. profesjonsomgrepet og finn fleire trekk som stemmer med kateketyrket. Det er eit betalt heiltidsyrke; har (på papi-ret) fastsette utdanningskrav; som gjer kateketane til ei homogen gruppe; med utdanning frå universitet eller høgskule; med fagforeining (frå 1972); med offentleg godkjenning, ved utdanning og ved tilsetjing; med (nesten, på papi-ret) stillingsmonopol; får tilsetjingsbrev og blir vigsla; har ei (generell) tenesteordning og (individuell) tenesteinstruks. Men formelle etiske retningslinjer for yrket finst ikkje. Samla sett er då kateketyrket ein halv-profesjon. Vil ein ha sterkare profesjonalisering, må sentrale organ forsterke relasjonen mellom utdanning og yrke.²⁰ Utdanning er med på å forme ein yrkesidentitet, og er ein nødvendig del av ein felles identitet innan eit yrke.²¹

Den siste kommentaren gjeld korleis kyrkja i teologisk forstand ser på kateketen. Der kjem synet på vigsling inn for fullt. Kyrkja er ikkje berre ein arbeidsmarknad, men eit kallsområde. Kyrkja kallar og sender sine tenarar ut med eit oppdrag, vil teologien hevde.

Kristine Aksnes Alveng har studert kateketen sitt forhold til vigsling, og kva det betyr for identiteten som kateket.²² Ho etterlyser vigslinga si betydning hos Hjertenæs, men går utifrå hans forståing av yrkesidentiteten elles. Ho har gjennomført ei spørjeundersøking om det (frå hausten 2002). Så langt eg kan sjå, kan dei viktigaste tendensane oppsummerast slik:

- vigslinga knytter til ei livslang teneste
- gir anerkjenning frå kyrkja si side
- ein er kalla og innsett til ei viktig teneste med klart mandat og under tilsyn frå bis-kopen
- men forhold til andre tenester er opplevd som uklart – er kateketane «andrerangs»?

Alveng ser frustrasjon frå kateketane si side når det gjeld betydninga av vigsling. Kva vigslar ein til? Den såkalla «intenderte ukklarhet» i vigslingsliturgiane skaper problem. Ho demonstre-

rer at vigslinga er ein viktig del av identitetsskapinga. Då er vi ved ei viktig problemstilling. For vigsling til stilling gir signal om korleis kyrkja, som vigslar, ser på stillinga. Kor uklare vigslingsliturgiane eigentleg er, er eit ope spørsmål. Det skal vi sjå nærare på ved å ta fram dei viktigaste trekka ved prosessen omkring tenestedifferensiering. Men først vil vi plassere spørsmålet der det høyrer heime reint generelt og reint teologisk, nemleg som del av ein institusjon, av ei kyrkje. Til problematikken omkring embete og tenester er vi midt i eit samsyn av teologiske og institusjonelle faktorar.

Vigsla rolle i ein institusjon

For å ta stilling til om katekettenesta er vigsla eller bør vigslast til «embetet» så må vi sjå det på bakgrunn av ei fersk historie i norsk kyrkjeliv. Der er teologiske perspektiv, behov for nye tenester, behov for organisasjonskart med stillingsinstruks, utdanningskrav, identitetsspørsmål, rolleforståing i lokalkyrkjelyden m.m. Det er etterkrigstida med eit meir differensiert samfunn med behov for nye og «differensierte» tenester, noko som vil seie arbeidsdeling, med meir spesialiserte arbeidsoppgåver. Dette slo også inn når det gjaldt kyrkjelege tenester: å fordele arbeidet på ny måte. Det er historia om tenestedifferensiering, nærare knytt til eit spørsmål om *prestetenesta* skal kunne *differensierast* for å møte nye behov i ei ny tid og tiltaka for å bygge dei ut, legge dei til rette, lage tenesteinstruksar og vigslingsliturgiar.

Denne historia roper at eit kyrkjesyn, ein *ekkleziologi*, er både teologi, ordning og organisasjonskart, som heile tida verkar inn på kvarandre. Problemstillinga omkring vigsling kan derfor vere eit nokkelspørsmål som løser eller opnar for den praktiske utøving av tenestene i kyrkjelivet.²³ For når ein tilset, vier, vigslar eller ordinerer, så er det den offisielle kyrkja som tilset til visse faste oppgåver, og vigsel kan lesast både som ein teologisk og institusjonell plassering. Så kjem dei organisasjonsmessige og arbeidsrettslege spørsmål inn for å definere nærare stillinga sin karakter og arbeidsoppgåver i forhold til andre stillingar.²⁴

Ser vi det frå eit institusjonssynspunkt generelt, så vil kvar institusjon ha sitt særpreg.

Kyrkja sitt formål og oppdrag er slik teologisk definert, men dreg inn heilt allminnelege prosessar. Ho er sendt til verda med eit oppdrag. Dette oppdraget skal prege det liv som blir levd ut i kyrkja. Ordningane, tenestene skal utfalde det livet som er gitt ved biletet av Kristi kropp i 1 Kor 12 der mangfaldet av lemmer i ein kropp blir bilete på korleis dei ulike tenestene, arbeida, kjærismene – etter modell av treeinga – utfyller kvarandre og gjer kroppen heil og funksjonsdyktig. Ser vi det frå institusjonssosiologien, og eg forenkler det til kunnskapssosiologien,²⁵ så kan vi seie at formålet med denne kyrkjeinstitusjonen slik er teologisk. Symboluniverset med kunnskapslageret, som NB! tolkar og legitimerer praksis, kviler i teologi og praktisk teologi, slik ein tradisjon har utforma han. Tolking av symboluniverset er med på å legitimere eller forme den kyrkjelege orden på konkret nivå. Det kan også tenkjast påverknad på det teologiske symboluniverset kjem frå praksis, gjerne etter formande trykk «utanfrå». Nye spørsmål, nye ordningar krev å bli reflektert inn i symboluniverset for å få legitimitet, sjølv om det skulle kome frå «ytre» skiftingar i samfunnet.

Vi har å gjere med ein permanent praktisk-teologisk tolkingsprosess med tanke på ein orden. Synet på teneste og ordningar viser det til fulle. Det er denne prosessen som heile tida går føre seg. Kva som er «rein» teologi, kva som er tradisjonar og kva som er aktuelle behov lar seg ikkje like lett skilje frå kvarandre. Denne prosessen kan minne om aktivitet i «overbygninga» i marxistisk forstand,²⁶ men er heller ein normal aktivitet i kunnskapssosiologisk forstand – der den nære samanhengen mellom teologi og konkret praksis ikkje alltid er like synleg, og der den nyformande aktiviteten står i konstant fare for å hekte seg på samfunnsendringar ukritisk. Faren for det konservative atterhaldet er å halde på tradisjonens løysingar, den overleverte teologiske grunnvinga og forminga etter ei anna tids vilkår – like ukritisk. Slik bryting må oppfattast som normaltilstand der kultur og kontekst endrar seg.

Spørsmålet omkring embedsteologien har som sitt særpreg at det er teologi, men det er ein praktisk teologi som er med på å grunn

endringar eller forsvare aktuelle ordningar og tenester. Desse må i neste omgang bli utfalda organisatorisk med mandat, oppgåver, avgrensing overfor andre m.m. Her har vi ei lang og innfløkt historie i Norge.

Spørsmålet om vigsling er veileigna til å gi føring på både teologi og praksis. Vigsling, eller ordinasjon (terminologien er overlappende), er det stort sett semje om hovudtrekka i: det dreier seg om *kall, velsigning og utsending*.²⁷ Det er teologisk utlagt at den vigsla er retteleg kalla av Gud og kyrkja (med det allmenne prestedømet som føresetnad i den lutherske kyrkja),²⁸ har utrustning til å gå inn i oppgåvene, og han/ho har ei definert teneste dei er vigsla til. Institusjonelt betyr det at vedkomande går inn i eit arbeidsforhold på offentleg legitimt vis (noko som sakleg svarar til «retteleg kalla», *rite vocatus* i CA XIV), har kvalifikasjonar eller utdanning til den tenesta han/ho er tilsett i, og har føringar eller instruks for arbeidet.

Spør vi om kva vigslinga betyr, så er det viktig for den teologiske forståinga av tenesta kva ein er vigsla til. Då er vi ved eit kjernepunkt i debatten om tenestedifferensiering og heilt framme ved dagens spørsmål om diakon (og kateket). Min tanke, som eg gir fleire grunnar for seinare, er at vi ved vigslingane er inne på eit institusjonelt språk som kan gjere dei vanlege frontlinjene i embetssynet noko mindre relevante, og faktisk kunne gi rom til ulike (embedsteologiske) tolkingar av vigslinga utan at det treng forstyrre.

Vi skal først gå nokre skritt tilbake.

Tenestedifferensieringa – det nye

Utgangspunktet var altså Reformkommisjonen av 1965, og Bispemøtets engasjement. Det var både eit praktisk behov, eit behov som kalla på differensiering i arbeidsoppgåvene, og vart ei utfordring både i praktisk-kyrkjeleg og embedsteologisk debatt, og for Liturgikommisjonen.²⁹ Fagforeiningane var aktivt inne for å få det heile ned på jorda, dvs inn i instruksar og relasjonar.

Sjølve tanken om tenestedifferensiering var tydeleg allereie under arbeidet med *Reform av Den norske kirke* (1969). Logisk og historisk svarar altså tenestedifferensiering til den institu-

sjonelle spesialiseringa som skaut fart på same tid. Det var mange stillingar som var nye eller vart fornya i møte med behova. Prest, kateket, diakon vart drøfta som tre funksjonar innan det eine lutherske embetet. Det er mykje fram og tilbake om dei to siste er innanfor eller utanfor «embetet», men på ein eller annan måte står dei der som tre sjølvstendige tenester i kyrkja som det er aktuelt å ordinere/vigsla til. I Reformkommisjonens innstilling er det klart at dei nye tenestene ikkje skal rokke ved prestens (sær)stilling.³⁰

Tanken om parallell til «hjelpere» blir også lansert. Sjølv om denne termen seinare vart avvist, ved understreking av det sjølvstendige i stillinga, så er poenget då at kateket og diakon tilhøyrrer «embetet» (for hjelpepresten var ordinert), men soknepresten er likevel leiande i eit prestegjeld. Ikkje alle vil plassere kateketen «innan embetet».³¹ På mange måtar går denne spenninga att heile vegen.³² Om vi stiller eit testspørsmål til materialet, så held eg det som ganske opplagt at om det skulle vere berre ei stilling i eit sokn, så måtte det vere prest. Alle aktørane ville truleg seie det. Den tenesta som er definert i CA artikkel V, er ei teneste for å framkalle den rettferdiggerande trua (art. IV), ei teneste med Ord og sakrament. Historisk sett, og nærast dei oppgåvene som er nemnt i *Confessio Augustana*, er prestestillinga det første. Og eg ser ingen stad at den særstillinga, eller rettare: spesialoppgåva, er tenkt rokka ved. Heller ikkje hyrdenesta. Eg konstaterer at presten står «nærast altaret». Det kan gi grunnar for ei særstilling slik at berre han innehar «embetet». Eller det kan grunngi ei teneste med akkurat desse oppgåvene som særtrekk – utan at dei andre blir utdefinerte. Dei har berre andre særtrekk eller «funksjonar» – som terminologien er i denne første perioden.

Spørsmålet om kateketen er det nye på Gotalet, men også diakonen er med i same draget. Dette trekløveret er gjenstand for drøfting av tenestedifferensiering innan 'embetet'. Det er mange aktstykk, også med motfrestillingar, men ei slags oppsummering av det nye har vi allereie ganske tidleg hos ein av dei viktigaste teologiske aktørane den første fasen. Torleiv Austad skriv:³³

Ved siden av disse mer pragmatiske hensyn bør det framheves at en differensiering av Ordets embete er et legitimt teologisk anliggende – for ikke å si en nødvendighet. Katekettjenesten vil være å betrakte som en funksjon av det ene embete med Ord og Sakrament som vi har i vår lutherske kirke. Med dette for øye ser vi klarere kateketens mandatområde. Han skal ikke være en pedagogisk utdannet visergutt for presten, altså en ny type hjelpeprest, men inneha et selvstendig embete med egen ordinasjon og offentlig status. Det viktigste oppdraget vil naturligvis være den kirkelige undervisning; men for øvrig bør kateketen ha visse liturgiske funksjoner (for eksempel lede egne kateketgudstjenester) og gis anledning til å utøve sjelesorg i menigheten. Selv om presten som innehaver av hyrdeembetet har totalansvaret for betjeningen av Ord og sakrament i menigheten, betyr ikke det at han også administrativt og pedagogisk er overordnet kateketen. Det vil være nødvendig at kateketembetet har en klart definert instruks.

Dette sitatet føregrip mange av dei problemfelta som seinare har vorte drøfta, heilt fram til kyrkjeverja.³⁴ Og det er denne forståinga av forholdet mellom tenestene som er kjernespoørsmålet. Er denne praktisk-teologisk rett? Og det spørsmålet skal rettast til vigslingsliturgiane og forståinga av dei. For det er i vigsling/ordinasjon at kyrkjeinstitusjonen kallar, velsignar og sender ut til ei teneste i kyrkja,³⁵ «med kall frå Gud og Kirken». Der møtest *teologi om og sending til* ei teneste med dei relevante tenesteoppdrag, med tilsvarande fullmakter.³⁶

Då ser vi på prosessen i etterkant av Reform 69 fram mot nye liturgiar til vigsling av prest, kateket og diakon (1986/1991). Det bør kunne svare på spørsmålet om stilling og stand for dei nye tenestene. Det er all grunn til å rette spørsmåla dit. *For det er i dei vedtekne liturgiane den aktuelle lære i kyrkja kjem til forpliktande uttrykk.*

Embetsteologi og vigslingsritual

I Reformkommisjonen opererte dei med eit forholdsvis ope embetssyn, og var meir opptekne av behova enn ei findrøfting av embetssynet. Dei snakka både om eit «kateketembete» og dei spurde etter forholdet til andre tenester som spring ut av det allmenne prestedømet. Men dei ville ha ei sjølvstendig og fast stilling som var spesialisert fagleg (gjeld også diakonen). Når dei drøftar ordinasjonsspørsmålet, så blir tendensen likevel tydeleg. At Terje Ellingsen dissenterer på dette punktet, er opplysende. Han meinte at det dreier seg om prinsipielt ulike stillingar i forhold til presten.

Kateket og diakon spring ut av det allmenne prestedømet, etter hans tenking. Denne *dissen-sen* understrekar nettopp at fleirtalet helst tenkte stillingane «innanfor embetet». Å ha funksjonar av embetet er for han fullt mogleg, «men det er ikke dermed embetet», då må ein ha det heile.³⁷ For det store fleirtalet høyrer altså desse tre saman i same gruppe, men med særskilde funksjonar. Men tilsynsansvaret blir ikkje delt, det ligg hos presten.

Bispemøtet fylgde opp.³⁸ Liturgikommisjonen ville ikkje lage ein ny vigslingsliturgi før dei kunne gjere det over heile breidda. Norsk Teologisk Nemnd for mellomkyrkjelege spørsmål (NTN) laga på deira oppmoding 15 tesar omkring ordinasjon som hang med vidare. Bispemøtet laga ein førebels liturgi, og la kateket og diakon under biskopens tilsyn (altså ikkje prestens). Vidare historie er historia om ein prosess med mange aktørar. Etterkvart er forholdet mellom Bispemøtet og Liturgikom-misjonen det mest interessante med tanke på embetsteologisk avklaring. Vi skal fylgje den vidare, men startar ved tesane frå NTN.³⁹

Teserekkja til NTN gir fylgjande poeng (kort-versjon):

- 1 termene om vigsling, ordinasjon, viing er bruksmåte-definisjonar
- 2 ordinasjon bør brukast om prest, kateket, diakon. Den er uttrykk for livslang «beslagleggelse».
- 3 viser til hovudkomponentane i ordina-sjonshandlinga
- 4 handlinga grunn-gir og definerer kva teneste det er
- 5 minner om dåpen til det felles prestedø-met (anamnese)
- 6 proklamasjon av at teneste er ei gåve ein får
- 7 ordnasjonen stadfester det ytre offent-lege kallet
- 8 ordinanden blir «ofra» til Gud ved for-bøn
- 9 velsigna med dei særlege lovnadene tenesta står under
- 10 blir utsend i Kristi stad til teneste for verda
- 11 handlinga er del av evangeliets suksessjon, knytt til apostoliske førebilete
- 12 ordnasjonen og kallet tilhøyrer kyrkjelyden, og lekfolk og ordinerte er saman med biskopen i handlinga
- 13 skal primært skje i domkyrkja: ordina-nden blir gitt til heile kyrkja
- 14 innsetting skjer ved ny stilling, ordina-sjon berre ein gong
- 15 bispeordinasjon er «etter menneskeleg rett», ingen eigentleg ordinasjon

I november 1975 la eit utval nedsett av Kyrkerådet fram *Embetsteologi og tjenestediffe-rensiering*. Dei⁴⁰ leverer eit ressursdokument som kanskje er den grundigaste handsaminga fagteologisk omkring tenestedifferensieringa. Det finst eigentleg ikkje noko «lære om embe-tet» i dei lutherske vedkjennings-skriftene, hevda dei. I CA er den teologiske interessa knytt til det tenesta siktart mot (forkynninga av den rettferdiggjerrande trua, sakramentforval-tinga) og ikkje «embetet» i seg sjølv. Det skal vere kalla, og skje med orden, for kjærleikens skuld. Ordningane skal tene evangeliets frie løp. Dei er ikkje likegyldige.

Utvalet skisser tre ulike idealtypar embets-syn. I staden for å bruke dei populære nem-ningane «høgkyrkjeleg», «lågkyrkjeleg» og midt i mellom (utan folkeleg nemning) brukar dei *det personale, det personalt-funksjonale* og *det funksjonale*. Eg forenkler framstillinga ved å lese ei strukturell spenning mellom desse som går på om «embetet»
a) er avleia av det allmenne prestedømet (dele-gasjonsteorien) eller
b) kjem frå ei sjølvstendig guddommelege inn-stifting, «før» kyrkjelyden (institusjonsteorien). Alle tre vil vere tilpassa eit ordningsperspektiv, utifrå ei offentleg kalling og sending.

Desse tre idealtypene har vore sterkt framme i luthersk embetsteologi i Norge, og blir teikna ut i denne innstillinga – utan at det blir teke stilling til dei der. Historia vidare er gangen kring den varme grauten. Den går vidare. No arbeider Liturgikom-misjonen med vigslingsrituala, og dei vil vite kva dei skal bygge på reint teologisk. Og læreinstansen er Bispemøtet.

Neste steg er Bispemøtet 1977.⁴¹ Dei uttalar seg om utkast til vigslingsritual, og sender utta-

len over til Liturgikommisjonen. Dei markerer sitt syn ved 8 punkt.⁴²

Desse punkta skil seg ikkje vesentleg frå tesane til NTN. Særleg har dei to siste punkta fått betydning vidare. Dei held det for å vere rett å gi fleire tenester del i «ordinasjonen/vigslings strukturskapende virkning for tjenesten», her: kateket og soknediakon. Dei held fram at prestestillinga framleis har ei særstilling: med hovudansvaret for forkynning av Ordet og sakramentforvaltninga, og for det gudstenestelege livet. Dessutan hyrdeansvaret: sjelesorg, rettleie sine medarbeidarar i tolking og forkynning av Guds ord.

Bispemøtet vil ha same grunnstruktur i liturgien for alle tre, tilpassa ulik teneste, og føreset langtidsteneste for alle. Når det nærmar seg utkastet frå Liturgikommisjonen av 1983, går det føre seg ein dialogprosess med Bispemøtet.⁴³

Liturgikommisjonen finn uttalen frå 1977 fruktbart (1980). Trass ulike embetssyn ser ein for seg ei felles forståing av strukturen i dei framtidige vigslingsrituala. Dei sende eit førebels utkast til høyring (1981). Der bad dei også om respons på to modellar, som impliserer embetssyn. Modell A sidestiller dei tre fokuserte tenestene. Modell B vil ordinere presten, og vigsla kateket og diakon – utan tilvising til embetet.⁴⁴ Dei fleste responsane gjekk inn for A.⁴⁵ Men mange ville likevel gjere prestenesta sin eigenart tydelegare. Liturgikommisjonen, som sjølv var delt i spørsmålet, innsåg at kven som har del i det kyrkjelege embetet i spesifikk forstand var eit dogmatisk spørsmål, altså meir ei sak for Bispemøtet. Bispemøtet tok fatt på nytt i 1982, men svarde ikkje på hovudspørsmålet. Dei la til ei tydelegare erklæring om at den vigsla er retteleg kalla, med eit finalt sikte spesifisert for den enkelte teneste: *for at...*⁴⁶ Ved dette høve ville bispane bruke «ordinasjon» i vigslinga av kateket og diakon. Det vart retta i det endelege utkastet 1986, der ein ikkje brukte uttrykket i det heile.

Det var ei viss spenning mellom Bispemøtet og Liturgikommisjonen. Bispemøtet fylgde kommentaren til Menighetsfakultetet i høyringa (1981) der dei åtvare mot å gjere vigslingsliturgiane til eit testspørsmål for embets-

forståinga. Det ville Liturgikommisjoen i 1983 ved sitt fullstendige utkast til vigslingsliturgien. Ved høyringa sende dei ut tesar om embetsforståing. Dei ville ikkje lage ein liturgi der kvar enkelt subjektivt kan legge det dei vil inn i han. Bispemøtet⁴⁷ (læreinstansen!) avviste behovet for å seie noko definitivt om embetssynet for å utarbeide rituala i detalj utifrå det. Dei ville m.a. gi rom for formuleringar der presteembetet kjem noko nærare CA V enn dei to andre. Sjølv var Liturgikommisjonen delt om lag på midten i synet på om kateket og diakon skulle ha del i «det kirkelige embetet», dvs dei voterer også dogmatisk. Kommentaren frå Aarflot⁴⁸ er at Liturgikommisjonen oppfatta «det kyrkjelege embetet» som eit statisk omgrep. Deira konklusjon: anten har ein del i embetet eller ikkje.

Arbeidet i slutfasen er innfløkt, og ikkje like lett tilgjengeleg. Her avsluttar eg framstillinga og viser til *resultatet* i liturgiane. Der er alle dei tre nemnde stillingane vigsla, med kvar sitt særpreg, og etter mønster av det klassiske ordinasjonsritualet.

Skullé ikkje dette vere ganske eintydig?

Embetsteologien i liturgiane – ei lita drøfting

Om vi ser på kva embetsteologi som kunne ligge i desse, så er det ingen tvil om at fokus har vore på kateket og diakon som supplement til prestenesta, og prøvd opp mot spørsmålet om det er del i det eine embetet (CA V), og tek vare på spesielle funksjonar av det. Resultatet vart noko som liknar eit eintydig ja, tolka seinare som «intendert ukklarhet».

Kva for eit av dei tre embetssyna som har signa, kan vere grunnlag for diskusjon. Men det var til gjengjeld noko som skulle vere noko ope, i respekt for at alle tre teoriar omkring det lutherske embetet er i omløp. Ein nekta å votere over dei. Det sterkaste resultatet er då at alle desse tenestene har felles grunntrekk i liturgi, samtidig som tiltale og sending er spesifikk og heilt i tråd med forhistoria.

Det siste poenget viser nok både prosessen skildra ovanfor og resultatet. Det kan ikkje seiast å vere medvite «intendert ukklarhet» så langt, slik eg forstår prosessen. *Den* går på

embetsteologien, ikkje på vigslingsliturgien. Det dreier seg heller om vel prøvde kompromiss, og ved at ulike omsyn skal kome til sin rett. Då kan uklar tolking oppstå. Eg finn ingen eintydig tilbakeføring til eitt av desse skisserte embetssyna. Derimot er det ganske klart at dei tre tenestene vi har fylgt i prosessen *alle er inkludert i ein liturgi som svarar til det gamle presteembetet*, ved å ta ansvar for vesentlege sider ved Oppdraget til kyrkja med å føre evangeliet og forsoninga ut i all verda – ikkje berre i utlegging av CA V, men også oppdraget som heilskap i lys av Kristi teneste. Eg held det for eintydig at kateket og diakon uttrykkjer ei teneste som er uskiljande frå Oppdraget. Det funksjonelle synet får lite att her, direkte. Det kan ganske enkelt kome av at når det kjem til vigsling til offentlege tenester, så vil heller ikkje det synet undergrave den offentlege stillinga sin karakter, altså CA XIV (heller ikkje CA IV). Om andre også skulle ta deler av oppdraget utan annan ordinasjon enn dåpen, t.d. å forkynde, opphevar ikkje det tenesta si offentlege sending.

Denne tolkinga er kanskje vel eintydig. Den heng på forhistoria og på synet på kall, vigsling, sending, fullmakt, tenesteordning. Aarflot (2001) viser ein del nyansar i forarbeida som kan dragast i anna retning. Og tolkinga i etterkant har ikkje vore så eintydig som denne, kanskje fordi ein i ettertid spør etter den embetsteologien som ikkje *skulle* avklarast. Akseng (2004) er i tvil om dette hovudspørsmålet, men lurer på om ikkje det personalt-funksjonale pregar liturgiane, og ser kateketvigslinga som uklar. Det betyr i det minste at tolkinga av vigslingane ikkje har vorte *forvalta* eintydig.

Ser vi litt på tolkingshistoria i etterkant, så skisserer rapporten om vigsling av kantoren (VAK) godt dei to moglege tolkingane, og medgir ulik tolking av (eller rettare: syn på embetet i) vigslingsliturgiane i sitt eige utval.⁴⁹ Kyrkjemøtet 1995 si handsaming av tenesteordningane er eit godt døme på at forvaltarane er uklare i si forvaltning av ordningane. Der formulerer dei seg i retning av at diakon og kateket er å sjå utifrå nådegåver og det allmenne prestedømet. I *Embetet* 2001 held fleirtalet kateket og diakon for å vere «utanfor embetet». Men

Bispemøtet 2004 viser til ei positiv tolking for kateket og diakon.⁵⁰ Går vi tilbake og spør om det er noko ved prosessen og formuleringane som peikar i denne retninga, så finst det nok. Vektleggina av *særtrekk* som påvist ovanfor kunne tolkast som eit sterkare (kvalitativt) skilje mellom tenestene. Det er ikkje markert, tvert om er parallelliteten framleis til stades og er langt sterkare til stades, det finst ikkje noko brot i prosessen. Andreas Aarflot viser til at Bispemøtet i sluttfasen profilerte skarpere særpreget i dei enkelte tenestene.⁵¹ BM Sak 8/86a markerer dette, og seier «og det har skjedd en viss fristilling i forhold til utkastet for vigsling til prestatjeneste». Aarflot kan faktisk tolkast til Bispemøtet i siste sekund har snudd og eigentleg skil kateket og diakon ut frå *embetet*, eller heller: gir rom for (også) den tolkinga. I så fall har det skjedd utan grunngivande dekning i forarbeida, og utan nødvendig signal i strukturen. Bispemøtet representerte fleire nyansar i embetsspørsmål, men samla seg likevel einstemmig om resultatet. Det kan gjere *intensjonen* bak formuleringane meir uklar, i nyansar i embetssynet. Men *strukturtenkinga* implisitt i vigslingsliturgiane og i forarbeida gir knapt rom for tvil. Om ei slik omstemming har skjedd i siste liten, så er det ikkje «intendert uklarhet», men smakar av skjuling av premisar, som NB! ikkje får noko utslag vi kan merke, og forblir dermed utan betydning. Dei har så sterke føringar tidlegare at ei nyorientering måtte ha vorte markert. Det er formuleringane som er kyrkjelære, ikkje skjulte intensjonar. Den vesle tilspissinga av prestatenesta bryt ikkje på nokon måte med tidlegare argument om sidestilling med særprofilar.

Eg held altså fast ved at den mest rimelege tolking av vigslingsliturgiane passerer kateket og diakon innanfor det eine lutherske embetet det skal ordinerast til, om ein vil bruke den terminologien, men ser at der kan vere ein viss tvil NB! om implisitt embetssyn. Den knyter seg til kva som kan ha skjedd i Bispemøtet då dei sende inn dei endelege formuleringane.⁵² Det er vidare grunn til å tru at dei ulike posisjonane mellom aktørane har ført til formuleringar som kan dragast i litt ulike retningar, og eg ser at aktørar i etterkant har gjort det. Ein

annan sentral aktør, formann i Liturgikommisjonen, Helge Fæhn, kommenterer det slik: «Og det endelige utkast er resultat av atskillige kompromisser, både i kommisjonen og i forhold til Bispemøtet.»⁵³

Min konklusjon så langt er todelt:

1. Det er klart at diakon, kateket og prest er vigsla stillingar til eit varig oppdrag. Dei er alle retteleg kalla og plassert med kvart sitt særpreg i kyrkjelyden. Strukturelt ligg alle innan 'ordained ministry'. Det er ikkje rom for særleg tvil om det.
2. Det er usemje i kyrkja i etterkant om alle desse tenestene likevel ligg innanfor den tenesta som er formulert i CA V.

Det inneber at ein kateket (og diakon) kan forstå si eiga sending som eit kall frå Gud og kyrkja til eit fast oppdrag med tilhøyrande fullmakter. Dette oppdraget høyrer med til kyrkjens vesen. Ein kateket er retteleg kalla og utsendt i fylgje gjeldande kyrkjelære. Det er også ein diakon. I så fall er det spørsmålet som no er oppe til drøfting, allereie avgjort.

Embeststeologisk uavklaring?

Det siste seier eigentleg at endeleg avklaring i embets spørsmålet (som modell) ikkje er heilt nødvendig for å forstå katekettenesta si vigsling. Kateket, diakon og prest innehar i kraft av si vigsling eit kyrkjeleg embete i sentral forstand. Vidare etterhistorie viser ein viss resistens i å få noko avklara på ein måte som svarar til både det teologiske og den praktiske orden med klar beskjed til dei vigsla om kva dei er vigsla til. Debatten referert ovanfor verkar statisk. Det nye etter Lima og Porvoo er om diakonen (og med det kateketen)⁵⁴ kan først inn i eit fleirdimensjonalt embete. Det er heller ikkje avklara, men resonnementa her kan gi liknande svar også utifrå den spørsmålsstillinga, og gjere den diskusjonen overflødig – faktisk er diakonen allereie ordinert i økumenisk forstand. Så svaret var gitt før spørsmålet, men terminologien er ein annan. Eg går ikkje inn på den vidare debatten, det er ei anna historie, men spør om det er noko ved den lutherske embetsproblematikken som har problem med å formidle mellom det teologiske nivået og det institusjonelle. Og det springande punktet er

nok opphenget på eitt og berre eitt embete i lutherdommen, finalt knytt til den rettferdiggjerrande trua, der evangeliet er definert som gudommeleg rett (CA XXVIII).

Noko av problemet ordingsteologisk sett er den tette (og nødvendige!) koplinga mellom CA IV og V. Den skapande forkyning til rettferdiggjering ved tru åleine er kopla tett til ei teneste med Ord og Sakrament – altså til det som gir frelse og skaper kyrkje, djupast sett til Andens gjerning slik formidla («kvar og når Gud vil...»). Det blir også den viktige ryggrada i ein kyrkjedefinisjon i CA VII, med ei «transcendental» forankring «bak forhenget» med tilsvarende «guddommeleg rett» i evangeliet, der den nærare utforminga av ordningane og (dei andre?) tenestene blir adiafora. Og då kan dei oppfattast som temmeleg likegyldige og tilfeldige, tilpassa kva kontekstuell stormakt det måtte vere.

Lærdommen av denne teologihistoria i nær norsk kontekst må vere ein annan.

Først må kyrkja innsjå at kontekst alltid utfordrar ordning. Og i ekklesiologisk samanheng: også teologi. Tenesteteologien kan bli presisert til det kontekstuelle presise. Svaret på utfordringa frå det faktisk differensierte norske samfunnet kan diskuteras, men ny situasjon stiller nye spørsmål til den kyrkjelege ordenen, som igjen drøftar utkasta til betre orden med symboluniverset. Det er legitimt og til ein viss grad ope. Det norske lutherske symboluniverset er ei blanding av bibel og vedkjenning, og tolkingshistoria til desse i samsyn med faktisk ordning og dels sprikande praksis. Her blir spørsmålet om korleis ein skal forstå prestetenesta utfordra av den historiske verkelegheita. Det er lett å sjå at den norske presten har gjennomgått mange metamorfosar sidan reformasjonen. Presterolla har med seg hovudsaka i CA V, men har hatt langt fleire funksjonar. I dag har den ei verneverdig folkekyrkjeleg rolle. Desse endringane i presterolla fangar ikkje CA V opp.

Poenget med dette resonnementet er at praktiske spørsmål med rette stiller spørsmål ved etablert orden og dermed til teologien. Det er ei legitim hermeneutisk utfordring av permanent art. Det er slik refleksjon og bryting vi

har vore vitne til. Teologien må kunne svare omfattande og gjere greie for seg i ein ekklesiologi relatert til kontekst, som praktisk teologi.

Det fører til det andre poenget, som er ein kritikk av mykje luthersk embetsdrøfting.

Det særmerka ved CA er den tette koplinga innan soteriologien til teneste med Ord og Sakrament. Det gir ein meta-definisjon på kyrkje, som noko Gud skaper ved hjelp av talehandling og konkrete middel til å formidle nåde, konkret uttrykt ved preikestol, døyfefont og altarring. Ein kan nok argumentere for at tru kan bli til utanfor dette kyrkjelege repertoaret, Guds handlemåte er ikkje avgrensa til hans lovnader til kyrkja. Men kyrkja er til for å skape tru og utfalde eit fellesskap mellom truande i denne verda. Så langt er alt greitt. Men denne kjernedefinisjonen er ikkje eigna til å utfalde ein heil ekklesiologi! Lakmustesten på ein embetsteologi er om han kan gi gode føringar fram til instruksnivået. Elles blir han doketisk eller overført til området for praktisk skjøn, utan kontakt med teologien.

Innvendinga retter seg mot ein enkel deduksjon frå den soteriologiske betydninga av Ord og Sakrament til 'embetsberaren'. Der har kritikarane av monopresbyteriatet rett. Forkynning kan dessutan skape tru og kyrkje når ho skjer ved uordinerte. Ho rettar seg også mot ein manglande samanheng mellom ekklesiologi og ordning. At forkynning kan frelse uordinert er ikkje eit argument mot ei ordna teneste. Heller ikkje kan praksis og ordningar kallast likegyldige eller tilfeldige. Det dreier seg tvert imot om ein kontekstuell presisjon ved kyrkjeleg praksis. Eg vil plassere adiaforon-omgrepet der. Luther har fleire kjenneteikn på kva kyrkja er i verda. Ekklesiologien er ein samansett vitskap med sikte på at teologi kan praktiserast. Soteriologien er heilt sentral i skaping av kyrkje, men ikkje i ordning av kyrkje. Tvert om kan den skape brot i gjeldande ordning (CA XXVIII).

Då er vi ved det tredje og siste poenget.

Ordinasjon eller vigsling har ein bastant tradisjon med dei element som er referert tidlegare. Då kallar kyrkja til teneste, nokon som er utrusta for tenesta, vigslar og gir eit ansvarsområde med tilhøyrande fullmakter med tenestebrev – på Guds vegne og til ein kyrkjeleg orden.

Mitt spørsmål tilbake til historia omkring tenestedifferensieringa er: Spelar det noko rolle kva embetsmodell ein tenkjer utifrå her? Dei fire tenestene⁵⁵ det skal vigslast til, har alle sitt særpreg og profil. Alle har støtte i tenester som er sentrale i kyrkja, som er ein dimensjon ved kyrkja sitt liv.⁵⁶

Då er vi framleis på generelt teologisk nivå, med utgangspunkt i kyrkja si sending til verda, både i luthersk og økumenisk perspektiv. Kva oppgåver er så vesentlege at kyrkja må etablere ei fast teneste for å ta vare på oppdraget, og forsegle sendinga med ei vigsling for eit livslangt og permanent oppdrag? Om det er ei, tre eller fem slike tenester, spelar i prinsippet lita rolle. Dei skal vere tenlege, som ein del av mangfaldet som kyrkjetanken i 1 Kor 12 viser, der det ikkje er rangstrid mellom Faderen, Sonen og Anden.

Overført til dagens diskusjon kan det seiast spist: kyrkja si gjeldande lære er at diakon, kateket og prest alle høyrer til ordinert forsamlingsteneste (før Porvoo!). Slik er dei vigsla. Slik deira særpreg der er ganske klart definert, skulle det ikkje vere noko større problem for desse enn for den treeine Gud: å kunne gi og ta imot utan å utslette kvarandre sin identitet.⁵⁷

Litteratur

Dokument

- Diakonal tjeneste i Den norske kirke, med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen.* Utredning. Kirkemøtet 8.2/04.
- Diakontjenesten.* Sak BM 32.04.
- Dåp, nattverd, embete.* Limadokumentet med forord av Ivar Asheim. Oslo: Verbum 1983.
- Embetsteologi og tjenstedifferensiering.* Betenkning utarbeidet av en gruppe nedsatt av Kirkerådet. Oslo: Kirkerådet 1975.
- Embetet i Den norske kirke.* Innstilling fra en arbeidsgruppe nedsatt av Kirkerådet. Oslo: Kirkerådet 2001.
- En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantor-tjenesten som ordinert tjeneste? Konsekvenser og tjenlighet.* Oslo: Kirkerådet 2008.
- Fellesuttalselsen fra Porvoo med Porvoo-erklæringen.* Oslo: Mellomkirkelig råd 1993.
- Reform av Den norske kirke.* Innstilling fra Det frivillige kirkeråds reformkommisjon av 1965. Stavanger: Nomi 1969.
- Teser om ordinasjonsspørsmål i lys av embetsforståelse og tjenstedifferensiering.* Utarbeidet av en arbeidsgruppe under Norsk Teologisk Nemnd. Luthersk Kirketidende 117(1972)22:530-533.
- «...til et åpent liv i tro og tillit». *Dåpsopplæring i Den norske kirke.* NOU 2000:6. Oslo.

Tjenester og stillingar i Den norske kirke. Oslo: Kirkerådet 1976.
Vigsling av kantor (VAK). Innstilling fra et utvalg oppnevnt av Kirkerådet for Den norske kirke. Oslo: Kirkerådet 1997.

Bøker, artiklar

- Kristine Aksøy Alveng (2004): *Rettskalt kateket. Vigslingsens betydning for kateketers tjenesteidentitet og forståelsen av katekettjenesten i Den norske kirke*. MF. Disiplinbasert mastergrad i kristendomskunnskap med vekt på kirkelig undervisning, våren 2004.
- Ivar Asheim (1976): Det allminnelige prestedømme og den kirkelige autoritet hos Luther. *TTK* 47(1976):1:1-19.
- Ivar Asheim (1980): *Embetsplikt og tjenesteloyalitet. Betenking gitt til Bispemøtet våren 1980 og bispemøtets vedtak*. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal.
- Torleiv Austad (1967): Nytt embete i kirken. I *Luthersk Kirketidende* 102(1967)22:514-515.
- Torleiv Austad (1972): Enhet og differensiering i kirkens embete. I Lars Thunberg (red.): *Prest og samfunn*. Oslo: Aschehoug, s.123-135.
- Peter Berger og Thomas Luckmann (1990): *Den samfunnskaite virkelighet. En videnssociologisk afhandling*. 6. opplag. På dansk ved Anne Diemer og Erik Lyng. Viborg: Lindhardt og Ringhof.
- Aasmund Dale (1992): *Undervisning i kirken gjennom tidene*. Oslo: MF-Bok
- Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.) (1984): «Så tilholder og formaner jeg deg». *En studiebok om ordinasjon/vigsling til kirkelig tjeneste*. Oslo: Den norske kirkes presteforening.
- Helge Fæhn (1994): *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonen til våre dager*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Magnar Hjertenæs (2001a): Frå funksjon til eige yrke – utviklinga av katekettenesta i Den norske kyrkja. I Jan Ove Ulstein (red.) *Kateketen i fokus*. Kyrkjefag Profil 1. Trondheim: Tapir, s.7-35.
- Magnar Hjertenæs (2001b): Eit spørsmål om identitet – perspektiv på kateketane i Den norske kyrkja. I *Kateketen i fokus*. Trondheim: Tapir, s.37-74.
- Magnar Hjertenæs (2007): *Arbeid med mening. Om strukturelle, kulturelle og individuelle tilhøve som påverkar det kyrkjelege arbeidsmiljøet*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Gunnar Johnstad (1973): Tjenestedifferensieringen som teologisk problem. Tjenestedifferensieringen og dets forhold til embetsteologien, spesielt med henblikk på den aktuelle situasjonen i den Norske kirke. *Ung Teologi* 6(1973)2:36-59.
- Regin Prenter (1968): *Kirkens tro. En kristenlære for lægfolk*. Lohse forlag: København.
- Torrey Seland (red.) (2009): «Lær meg din vei...». *Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt*. Kyrkjefag Profil 10. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Bjarne Skard (1947): *Kartesiske skoledager. Et stykke oldkirkeleg skjønshistorie fra omkring 200 e.Kr*. Oslo: Land og Kirke.
- Oskar Skarsaune (1999): Det tredelte embete og det éne: tjenesteordningene og ordinasjon/vigsling i Den norske Kirke teologihistorisk belyst. *TTK* 70(1999)1:21-29.
- Kr. Edvard Skaar (1971): Kirkens embete og tjenestedifferensieringen. I *Luthersk Kirketidende* 106(1971)18:426-428.

- Jan Ove Ulstein (2001): Frå embetsteologi til tenesteteologi. Om kyrkja sitt institusjonelle rollemønster under synsvinkelen «kontekstuell apostolisk presisjon». I *Kateketen i fokus*. Trondheim: Tapir, s.153-201.
- Jan Ove Ulstein (2008): Vigsling av kateket – til kva? Ei teologisk utgreiing om kateketen høyrer med til ministerium ecclesiasticum. Paper bestilt av Kyrkerådet.
- Andreas Aarflot (2001): Embetsteologi og vigsling. Bispemøtets rolle i utforminga av nye tjenester og vigslingsliturgier i Den norske kirke. I

Noter

- Kateketen i fokus*. Trondheim: Tapir, s.129-152.
- 1 Vigsling av kantorer, 1997.
 - 2 Embetet i Den norske kirke, 2001.
 - 3 Diakonal tjeneste i Den norske kirke, 2004: *En flerdimensjonal ordinert tjeneste. Diakon, kateket og kantortjenesten som ordinert tjeneste?* 2008.
 - 4 Sja Austad 1972, og samfunnsfaglege artiklar i boka artikkelen står i.
 - 5 Torrey Seland (red.): *Lær meg din vei*, 2009
 - 6 Dette perspektivet tek trusopplæringreforma opp på brei front, sjå *Til et åpent liv...*, 2000.
 - 7 Sja Bjarne Skard: *Kartesiske skoledager*.
 - 8 Seland 2009 går grundig inn på denne perioden. Elles er her trekt inn stoff i dette vesle risset frå andre forfattarar i denne boka: Oskar Skarsaune (oldkyrkja), Oddvar Jensen (middelalderen), Birger Løvlie (etter konfirmasjonsinnføringa, nyare tid), Ottar Berge (siste hundreåret). Men også frå Aasmund Dale: *Undervisning i kirken gjennom tidene*, 1992.
 - 9 Far og mor er biskop i heimen, sa Luther. Dette er tydeleg demonstrert hos Jensen (i Seland 2009) når han skisserer den liturgiske strukturen i dagsrytmen i ein familie på reformasjonstida.
 - 10 Sja t.d. *Vigsling av kantor*, s.31.
 - 11 Som det går fram av dokumentasjonen hos Berge (i Seland 2009), så er det ikkje rart at til og med Bjarne Hareide rekna med skulen som dåpsopplæring. Protokollane frå 1889 viser at det er ikkje utan grunn at denne misopfattinga breidde seg. For dissentarar fekk ikkje undervise i faget, og presten skulle ha oppsyn med det. I 1969 blir det vanskelegare å leve i den misforståinga.
 - 12 Det blir framheva i fleire kyrkjelege innstillingar dei siste åra.
 - 13 *Reform av Den norske kirke*. Innstilling fra Det frivillige kirkeråds reformkommisjon av 1965.
 - 14 Sja protokollen frå bispemøtet, BM Sak 32/67.
 - 15 Sja *Reform av Den norske kirke*, s.64f.
 - 16 Sja Magnar Hjertenæs (2001a), Frå funksjon til eige yrke – utviklinga av katekettenesta.
 - 17 Sja Kristine Aksøy Alveng 2004
 - 18 Kateketseminaret starta på Menighetsfakultetet i 1977 for å gi ei tilleggsutdanning for kateketyrket. Ei fullstendig fireårig utdanning vart gitt frå 1985 ved Distrikthøgskulen/Lærarhøgskulen i Volda. For å bote på ein praktisk-kateketisk mangel i utdanninga for folk i stilling, vart kurset «Kateketar i teneste» gjennomført i perioden 1987-89.
 - 19 Det er særleg Magnar Hjertenæs (2001b) som har arbeidd med det spørsmålet. I det fylgjande brukar eg poeng frå hans arbeid. *Eit spørsmål om identitet – perspektiv på kateketane i Den norske kyrkja*.

- 20 Eg går ikkje inn på den vidare status til kateketen etter at vigslingsliturgiane kom. Den blir seinare blanda inn både i den nye debatten om diakonen og den nye trusopplæringsreforma der tilsetjingsprosedyrane var lokale med lokale kriteria. Men kateketen er «med på lasset» vidare, ikkje minst ved at Bispemøtet 2004 drog stillinga inn saman med diakonen og brukte uttrykket 'fleirdimensjonalt' embete, ikkje tredimensjonalt.
- 21 Her vil ein nødvendig kritikk av tilsetjingspraksis innan trusopplæringsreforma måtte starte. Ved å tilsetje lokalt etter lokale behov får ein rett nok personar tilpassa prosjektperiodane, men taper identitetsforminga til ei yrkesgruppa ved felles utdanning for seinare teneste.
- 22 Sjå Alveng 2004.
- 23 Poenget kan illustrerast ved at kateket Ørnulf Engesbakk etter ein studiepermisjon forlet kateketyrket fordi embetsspørsmålet var umogleg å få svar på, *Det kirkelige embetet og katekettjenesten*..
- 24 Eit tidleg uttrykk for det er *Tjenester og stillinger i Den norske kirke*, 1976.
- 25 I ein artikkel frå 2001 har eg grunnlagt forholdsvis grundig bruken av institusjonssosiologiens konstruktive rolle når det gjeld samsyn med ekklesiologi og embets-spørsmål: «Frå embesteologi til tenesteteologi. Om kyrkja sitt institusjonelle rollemønster under synsvinkelen kontekstuell apostolisk presisjon» Standardverket til *kunnskapssosiologien* er omsett til dansk: Peter Berger og Thomas Luckmann, 6. opplag 1990: *Den samfunns-skapte virkelighet. En videnssociologisk afhandling*.
- 26 Sjå Oskar Skarsaune (1999): Det tredelte embete og det éne, s.27.
- 27 Det finst variasjonar av synet på vigsling/ordinasjon, men strukturen er grunnleggande den same. Der er vidare drøfta meir spesifikke konsekvensar av synet. Følgjande litteratur tek desse spørsmåla opp i brei kontekst: *Embeteologi og tjenestedifferensiering*, 1975; *Embetet i Den norske kirke*, 2001; *Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke*, 2004; *Teser om ordinasjonsspørsmål i lys av embetsforståelse og tjenestedifferensiering*, 1972. *Vigsling av kantorer*, 1997.
- 28 Sjå Ivar Asheim 1976 og 1980.
- 29 Helge Fæhn har levert eit omfattande materiale frå Liturgikommisjonens arbeid med desse spørsmål, i korrespondanse med Bispemøtet, i Riksarkivet.
- 30 Sjå *Reform av Den norske kirke*, s.62.
- 31 Sjå t.d. Kr. Edvard Skaar 1971: Gunnar Johnstad 1973.
- 32 Her må eg få ta nokre raske steg, og vise til materialet i Ulstein 2008. Vigsling av kateket – til kva? – Der er det meste grundig dokumentert.
- 33 Sjå Austad 1967, s.514f. Sjå også Austad 1972. Austad prega som sekretær mange av dei teologiske formuleringane i innstillinga frå 1969.
- 34 Ved den nye kyrkjelova av 1996, med innføring av dagleg leiar i kyrkjelyden med arbeidsgjevaransvar, forsvann noko av konflikten med presten. Han hadde ikkje lenger dobbeltrolle som åndeleg hyrde og administrativ leiar/arbeidsgivar. Sjå om overgangen hos Magnar Hjertenæs, 2007, s.63ff.
- 35 Slik *Reform av Den norske kirke*, 1969, s.70.
- 36 Vigsling får ordningsmessige konsekvensar. Ei klargjering av denne konsekvensen for kateketar skjedde ved saka Tilsettingsbrev/Kallsbrev, BM Sak 16/79. Andreas Aarflot, 2001, oppsummerer: «Alle tjenestebrev burde inneholde følgende momenter: *bekreftelse* av tilsettingen, *fullmakt* til å utføre den kirkelige teneste, og *anbefaling* og hilsen til menigheten» (s.145).
- 37 Sjå *Reform av Den norske kirke*, s.70.
- 38 Viktig er BM 1971, SAK 20: Katekettjenesten – med handsaming etter eit utvalsarbeid, og med forslag til førebels vigslingsritual. Katekettenesta er ein funksjon av embetet, med same kall og ulik eigenart, og med vigsling som svarer til den. Same tankegang i BM 22/1982.
- 39 Sjå *Teser om ordinasjonsspørsmål i lys av embetsforståelse og tjenestedifferensiering*. Eg refererer alle for å gi eit totalt bilete av temafelet.
- 40 Her er fleire sentrale aktørar: Tor Aukrust, Olav Fanuelsen (sentral diakon), Helge Fæhn (mangeårig formann i Liturgikommisjonen), Fredrik Grønningseter (aktiv i Bispemøtet), Gunnar Negaard (den første vigsla kateket), Bjørn Sandvik (viktige forarbeid), Karl Gervin (sekretær).
- 41 BM Sak 3a/77: Vigsling/ordinasjon for prester, kateketer og diakoner.
- 42 Alle punkta og litt til er sitert hos Aarflot 2001:140ff. Der refererer han også frå forslaget til liturgiar. Han viser han til ein nyansats: «Overdragelsen i vår Alterbok er vel mye embets- og suksessjonspreget. Etter vår mening bør en kunne ha en felles formular for alle tre tjenestekategorier (P, K og D), for eksempel: så innvier jeg deg for Guds ansikt og i denne menighets nærvær til din tjeneste i den kristne kirke som prest/kateket/diakon – med fullmakt og forpliktelse til å utføre alt som hører til ditt hellige kall, etter Guds ord og kirkens bekjennelse og ordninger.» (s. 143).
- 43 Eg brukar her framstillinga til Andreas Aarflot som hovudkjelde, Aarflot 2001, og samanliknar med andre kjelder, ikkje minst Riksarkivet om Liturgikommisjonen. Der er logg over utvekslinga mellom bispemøte og liturgikommisjon.
- 44 Ei slik skjelning mellom ordinasjon og vigsling avviste BM 3a/77: «A finne frem til en enhetlig teologisk begrunnelse for en slik skjelning synes å være umulig med de ulike embetssyn som er til stede i vår kirke.» Sikkert også hos Aarflot 2001, s.142. Prosjektet vidare er faktisk å ha ein felles struktur i vigslinga utan semje i embesteologien!
- 45 Oversikt over høyringsfråsegnene, saman med studie-materiell til tematikken, finn vi i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.) 1984.
- 46 Sjå Aarflot 2001, s.147.
- 47 BM Sak 11/83.
- 48 Sjå Aarflot 2001, s.148.
- 49 Sjå VAK 1977, s.80f.
- 50 Det gjer alleieie BM 18/2001. Der aviser dei det innstillinga seier om kateketen. Dei held også ordet embete, eller ministerium, for å vere ei avsporing.
- 51 Sjå Aarflot 2001, s.150f.
- 52 I protokollen heiter det: «Under behandlingen av ordningene har enkelte biskoper på forskjellige punkter både av prinsipiell og formell art, stemt for andre løsninger. Men i en siste behandling har det vedlagte forslag fått tilslutning som Bispemøtets felles vedtak.»
- 53 Sjå Helge Fæhn 1994, s.412. Helge Fæhn har elles levert ein stort materiale frå Liturgikommisjonen til Riksarkivet der framdrifta i desse sakene er dokumentert.
- 54 Sjå BM Sak 32/04 Diakontjenesten.
- 55 Biskop kom inn i same terminologi i siste liten, men har ei vigsla teneste frå før.

56 Slik sett er uttrykket fleirdimensjonal teneste presist, om vi knyter det til nødvendige trekk ved å vere kyrkje. For å føregripe noko som blir grundigare drøfta i eit seinare arbeid: noko ved *den* diskusjonen omkring diakonen blir fort kunstig. For å presse den stillinga inn i eit luthersk skjema omkring det eine embetet (CA V), blir diakonien «gjerningsord». Så får vi ei innvikla drøfting som konkluderer med at det ikkje er «gjerningsrettferd» likevel. Mitt poeng blir då at det blir kunstig utifrå CA V, og i tillegg unødvendig om ein ser at den paradoksale talen om evangeliet som guddommeleg rett, altså soteriologien si overpøving av alt - for alt kviler på kjærleiken, og då er ikkje nåden og Kristus «åleine» isolert frå den. Då er Oppdraget «innstiftinga» av alle tenester. Liknande innvending kan rettast mot terminologien i

tenestedifferensiering, vi ser historisk bestemt korrigeringsarbeid i høve til ein dysfunksjonell embetsteologi. Men er mine resonnement i høve kateket og vigsling rette, så er diakonen allereie «ordained ministry» i økumenisk forstand, og vi er vitne til ein diskusjon med ny terminologisk tilrettelegging av noko som allereie har fått eit vigsla svar i vedteken liturgi – utan at ein har oppdaga det.

57 Det er Regin Prenters definisjon på treeininga eg aktiviserer. Han set likskapsteikn mellom treeiningslære og kjærleikslære. Treeininga blir balansert av den kjærleik som gir og tek imot i djup respekt, utan å utslette kvarandre sin identitet. Han viser også til at Faderen, Sonen og Anden kvar for seg uttrykkjer noko særskilt i Guds inste vesen. Sjå t.d. *Kirkens tro*, s. 40–48.

Sammendrag

Denne artikkelen tek føre seg den såkalla tenestedifferensieringa som var under debatt frå 1960-talet av, der ein trengde nye stillingar ved sida av presten. Det vart ein debatt omkring embetssyn og vigsling, parallelt med at katekettenesta (og diakontenesta) tok form. Den teologiske brytinga i bispemøte og liturgikommisjon viste at ein tenkte sjølvstendige stillingar side om side, alle med kvar sitt særpreg, samtidig som dei fekk ei vigsling som svara til det klassiske økumeniske ordinationsritualet. Dei er ikkje samde i embetssynet, men kjem fram til samsyn i vigslingsliturgiane. Forfattaren hevdar at dermed høyrer kateket og diakon med til ordained ministry i økumenisk forstand. Den noverande debatten om diakonen har allereie fått sitt svar i den forpliktande lære som liturgiane er, sjølv om dei som drøfter spørsmålet no, ikkje har oppdaga det. Han utfordrar til slutt luthersk embetstenking på bakgrunn av denne ferske historia.

Er strategisk ledelse relevant for menighetsprester?



AV ELDRID EIDE RØYNEBERG

eldrid.royneberg@as.kirken.no

Det har pågått en debatt i de senere år, også i dette tidsskriftet, om hvordan prestens ledelse kan forstås og utfolde seg i forhold til andre ledere i menigheten (HPT 20 (2003) nr 1 og nr 2, 21 (2004) nr 2 og 22 (2005) nr 2). Det er ulike forståelser av hva ledelse er, og hvordan den skal bedrives. Det er også uenigheter omkring hva som er mulig innen rammen av dagens kirkeordning. Jeg mener det er rom for å øke bevisstheten og perspektivene på preste-tjenesten som også rommer de ledelsesmessige aspektene. Det er krevende å være leder. Det må derfor være relevant å lære av andre hvordan det kan gjøres. Allmenn litteratur og erfaring omkring ledelse vil derfor kunne gi viktige bidrag også til ledelse i kirken. Enhver leder må ha flere ledelsesverktøy i «bagasjen» for å kunne handtere den aktuelle situasjonen rett. Det er ikke én modell eller én teori som gir svaret på enhver ledelsesutfordring. Strategisk ledelse vil derfor ikke representere det eneste svaret på de ledelsesutfordringene som finnes innen kirken. Det vil heller ikke være slik at presten skal omtales som «strategisk leder». Presten er prest, men i det ligger det å utøve ledelse. Denne ledelsen skal presten utøve i samspill med de andre valgte og lønnede lederne i kirken lokalt. Jeg ønsker gjennom denne artikkelen å vise at elementer fra strategisk ledelse med fordel kan tas i bruk i kirken og for prestene. Begrepet «Strategisk ledelse»

er da allerede i bruk i tjenesteordningen for menighetsprester, uten at det der er nærmere definert hva som ligger i begrepet.

La det også være sagt at det er lettere å teoretisere om strategisk lederskap enn å faktisk utføre det. Det maner til ydmykhet. Den virkelige verden vil alltid oppleves mer kompleks enn i teorien. Man leser seg ikke til å bli en god leder, men mitt utgangspunkt er at det hjelper. Teoriene kan gi hjelp til å tenke handlingsalternativer. De kan hjelpe til bevissthet rundt eget handlingsmønster, og til å få syn for hvilke andre muligheter som foreligger.

Strategisk ledelse

Det er en del av vanlig språkbruk i dag å snakke om å arbeide strategisk og å legge strategier. Det forstås gjerne som å arbeide smart og effektivt. Strategisk ledelse benyttes også innen kirkelig sektor, men hva er det?

Strategisk ledelse er et begrep som ikke bare benyttes innen ledelsesfaget, men det er også nedfelt i tjenesteordning for menighetsprester (§ 10. 2.ledd). Der heter det at «...»menighetsprester utøver et pastoralt lederansvar og bidrar til strategisk og åndelig ledelse i og av menigheten». Det er imidlertid ikke innholdsbestemt noe sted. Jeg vil her se nærmere på hva som skjuler seg bak begrepet strategisk ledelse, og hvordan det kan anvendes som en del av det repertoar enhver leder bør ha til rådighet.

Strategisk ledelse, slik det er introdusert i allmenn ledelseslitteratur, handler om å se sammenhenger og finne gode løsninger for å løse utfordringene som fellesskapet/organisasjonen står overfor. Ser vi på selve begrepet, så er det satt sammen av to deler; strategi og ledelse:

Strategi er et begrep som benyttes i mange ulike sammenhenger, og som er gitt ulike definisjoner. Felles for de ulike definisjoner av strategi, er at det har med *forholdet mellom organisasjon og omgivelsene* å gjøre (Busch et al. 1999:26). I følge Mintzberg, har strategi i hovedsak fem ulike betydninger. Strategi kan være som en *plan* som sier noe om retningen som organisasjonen skal gå, det kan også være et *mønster* for atferd over tid, eller som en *posisjon* i form av valg som organisasjonen har gjort. Det kan videre være *perspektiv* som gjennomsyrer hele organisasjonens måte å gjøre ting på, og det kan bety *manøver* som er hentet fra militærpråket. Strategier medfører ofte behov for endringer, og kan påvirke hele eller deler av organisasjonen, og systemet i og rundt den.

Ledelse har også svært mange definisjoner i faglitteraturen. Dansken Erik Johnsen har definert ledelse som «*et målformulerende, problemløsende og språkskapende samspill mellom mennesker*» (Busch et al 2007:27). Denne definisjonen benyttes ofte i generell ledelseslitteratur omkring strategisk ledelse og endringsledelse. Det er en allmenn oppfatning i dag at det er viktigere å lede *sammen med* andre, enn gjennom andre. Lederrollen konsentreres i denne forståelsen om å støtte, oppmuntre og styre spillet mellom alle aktørene slik at organisasjonen gjennomfører gode prosesser og oppnår resultater sammen.

Legges disse begrepsdefinisjonene sammen, kan *strategisk ledelse* beskrives som en *helhetlig tilnærming til ledelsesoppgaven* som er kjenne-tegnet ved å fastlegge mål på basis av analyse over nå-situasjonen, og gjennomføre grep for å nå målet. *Strategisk ledelse blir dermed ikke en definert teknikk, men mer en dyp forståelse av indre og ytre krefter som påvirker den situasjonen organisasjonen er i, og å handle ut fra det.* Det strategiske lederskapet innebærer dermed å

anskaffe, utvikle og bruke sine ressurser på en optimal måte for å nå fastlagte mål. For å komme til den ønskede situasjon vil det ofte innebære å utvikle og gjennomføre alternative arbeidsmåter. Det kan medføre endringer på mange plan. Derfor vil ofte endringsledelse og strategisk ledelse henge sammen.

Strategisk ledelse – relevant for kirken?

Er strategisk ledelse noe kirken og prestene bør bedrive? I så fall hvordan?

Noen vil hevde at strategisk ledelse er en ledelsesform som ikke kan anvendes innen kirken fordi begrepet har sin bakgrunn fra hærfører-kunsten. Det er etter min oppfatning en for snever forståelse av strategisk ledelse, dersom det bare tenkes som krigsledelse. Strategisk ledelse er benyttet og videreutviklet i mange ulike sammenhenger, både innen privat sektor og offentlig forvaltning. Teologien har dessuten tradisjon for å hente inn verdifullt materiale fra andre fagområder enn den kirkenære, f.eks psykologi og sosiologi. Jeg tenker at bakgrunnen ikke bør hindre oss i å hente det beste ut av teorier som foreligger, dersom de bidrar til å løse eksisterende utfordringer på en god måte. Det er innholdet og fruktene av det som i så fall må avgjøre anvendelsen.

Det er menighetens oppgave å synliggjøre Kristus i verden. Kirken er som Kristi legeme. Denne kroppen må stadig være i bevegelse. Hvordan vi prioriterer å nå ut til folk med evangeliet i dag, og hvordan det skal leves ut i fellesskapet, fordrer at kirken er i bevegelse inntil Kristus kommer igjen. En slik bevegelse krever vilje og evne til endring. Ikke for endringens egen skyld, men for å fullføre oppdraget som kirken har fått av sin Herre.

Ut fra en slik forståelse av kirken, vil den ha nytte av å hente inn elementer fra strategisk ledelse. Det er tre sentrale spørsmål som enhver strateg må stille seg enten vedkommende er leder eller ikke:

- Hvor er vi?
- Hvor skal vi?
- Hvordan kan vi komme dit vi vil?

Ut fra definisjonen av ledelse som jeg har lagt til grunn, skjer ledelse i et målformulerende, problemløsende og språkskapende samspill

med alle som kan og vil delta. Det handler om å lede prosesser som bidrar til å finne gode løsninger for fellesskapet gitt det oppdrag og den funksjonen det har i verden.

Hvor er vi?

Den målsettende prosessen må ta utgangspunkt i virkeligheten slik den er. Virkeligheten kan se ganske forskjellig ut gitt hvilket ståsted man har. Både presten, kirkevergen, organisen, MR-leder og andre frivillige vil gjerne ha svært ulikt bilde av virkeligheten, slik den oppleves å være. Dette fordi man ser den fra helt ulike perspektiv og med ulike forutsetninger. Faktorer som kjønn, alder, profesjon, erfaringer og bakgrunn vil farge virkelighetsoppfattelsen. Det er derfor helt sentralt å jobbe fram et felles bilde av virkeligheten slik den faktisk er, og ikke slik mange tror eller håper at den skal være. Hvilke forventninger møter vi i vårt virke? Hvordan møter vi dem? Hvor er vi gode? Hvor svikter vi? Det kan kreve en gjennomgang av hva menigheten leverer, hva som forventes, hva som oppfattes å være begrensningene og hva som er mulighetene. Det vil være en styrke for prosessen videre dersom det dannes et så tydelig bilde av nå-tilstanden at det også gir insitamant til å ville gjøre noe med den. Dersom alle ser hva som eventuelt ikke kan fortsette som før, vil det gi energi til endring. Da vil det også stimulere til innsats, selv om det ikke vil medføre personlige gevinster i første omgang. Det vil gi energi til å bidra, fordi det betyr endring på det som oppleves som en energilekkende og uholdbar situasjon. *Hvis ikke en skaper et slikt felles bilde av hvor en er, vil en heller ikke se de samme behovene, og dermed heller ikke dra i samme retning videre.*

Det handler mye om å engasjere følelsene og bevisstheten om at vi er hele mennesker også i denne sammenhengen. Den amerikanske ledelsesteoretikeren J.P. Kotter mener den største utfordringen ikke er strategi, systemer eller kultur, men det er å endre folks holdninger. For å bidra til å endre folks holdninger, er det viktig å hjelpe dem til å se virkeligheten, og kommunisere mer til følelsene enn den analytiske evnen fordi «... *the heart of change is in the emotions*» (Kotter 2002:2). Oppmerksomheten rettes

derfor mot relasjonen til medarbeiderne der en tar høyde for at følelsene i stor grad styrer våre handlinger. Kotter hevder at holdningene og følelsene våre er viktigere drivkrefter for våre handlinger enn det som besluttes i møteromene. En bevissthet om det, vil derfor være sentralt innen strategisk ledelse.

Strategisk ledelse handler om planlegging og målsetting for å bli bedre, sterkere og mer kompetent til å møte nye utfordringer. Dette kan oppleves å være i motstrid til kirkens ideal der de lave skal settes høyest, de svake skal bli sterke osv. Motivasjonen for det strategiske arbeidet må ligge et annet sted enn i å lykkes som leder eller som menighet ut fra menneskelige kriterier. Det må isteden bygge på en frihet og motivasjon fordi Gud vil det, og at Han ikke krever at vi skal gå alle stegene på en gang. Vi må starte der vi er, slik også teorier om strategisk ledelse handler om.

Hvor skal vi?

I den målsettende prosessen er det nødvendig å ta utgangspunkt i hva kirken er, og hvilke målsettinger som ligger der allerede i det å være kirke. Det at kirken er Guds, og ikke et hvilket som helst A/S vil skille den målsettende prosess fra andre organisasjoner. Det innebærer en forståelse av samvirke mellom Guds velsigelser og våre anstrengelser som gjennomsyrrer alt kirkens virke. Denne forståelsen må ligge til grunn for det målformulerende arbeidet.

I kraft av sitt helhetlige ansvar for menighetens liv, vil presten ha en oppgave i en slik målformulerende prosess. Det vil særlig kunne skje gjennom undervisning og forkynnelse. Her kan presten skape rom for å ta folk med på tenkning om hva en kristen menighet er og skal være, hvilken funksjon den skal utøve, og hva NTs lære om nådegavene innebærer (Skjevesland 1998:79). I arbeidet med visjoner og målsettinger, vil det være nødvendig å både ta hensyn til folkekirkeaspektet og det misjonerende aspektet av kirkeforståelsen; både det utfordrende, utviklende og bevarende aspektet må komme fram. Det utfordrer både åndelig innsikt og dømmekraft om hva menigheten skal være, og hva den faktisk er. Det vil også kunne sette på dagsorden hva menigheten

eventuelt må gi avkall på, for å være en kirke som lever nært ved kilden (Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid 1999:53).

Selve betydningen av ledelse er å gjøre noe sammen mot felles mål. Det betyr at enhver ikke kan gjøre som en selv lyster, og at det er gevinster å hente i å gjøre noe sammen for å nå felles mål. Ved å tegne et klart bilde av hvor en skal, vil det stimulere til medarbeiderskap for å komme dit. «*Visjoner gir levende forestillinger om et ønskelig dagligliv*» (Dalín 1999:75). For at visjoner og mål skal ha en slik funksjon, er det helt nødvendig at de oppleves både levende og relevante. For å sikre det, må folk inviteres med på å lage målsettingene og visjonene. Det må imidlertid ikke bli endeløse prosesser. Det er mange som har feilet ved å slippe til omfattende prosesser som får løpe i det uendelige uten styring. Prosessene må ledes, slik at det munner ut i et tydelig bilde av hvor organisasjonen skal.

Hvordan kan vi komme dit vi vil?

Her handler det om å se hvilke mulige veier det er for å nå målet, og hvilke grep som må gjennomføres for å komme dit. Det tydeliggjør betydningen av at visjonen er klar, slik at strategiene bidrar i riktig retning. Dette er en fase der både gamle og nye konflikter kan dukke opp i forhold til prioriteringer og handlingsmønstre. Det kan være skillelinjer som går mellom frivillige og ansatte, og på tvers av disse igjen. En lederoppgave vil derfor være å aktivere alle de kreative ressurser som både kan og vil bidra. Når de ulike stemmene får komme til ordet i en demokratisk prosess, kan det hindre at det blir fastlåste konflikter. Det er vesentlig å fastlegge i starten av prosessen hvordan beslutningslinjene skal gå. Ulike handlingsalternativer og forslag til prosesser som fører til målet, kan så legges fram for beslutning. De ideene som ikke faller inn under målsettingene, legges «på vent». Jeg tenker at det er helt nødvendig at det ikke bare er presten som skal komme opp med løsningene for hvordan målene skal nås. Det må også gis rom for å ville og mene forskjellig underveis. Det er likevel helt vesentlig at det munner ut i konklusjoner om hva vi er blitt enige om, og en felles holdning til at dette går vi for nå!

Slike prosesser egner seg derfor godt for prosjektorganisering fordi det innebærer en bevisstgjøring både på hva som er oppgaven, arbeidsmetodikken og hvilke ressurs- og tidsrammer som settes for arbeidet. Dersom arbeidsmetodikk og mål ikke er klargjort godt nok, vil prosessene både kunne bli energislukende og konfliktskapende. De må også planlegges og «selges inn» i god tid, slik at det gis en reell mulighet til å bidra for de som ønsker det.

Ledelse av disse ledelsesprosessene innebærer å ivareta helheten, sikre at arbeidet går videre i riktig retning og at alle involveres på en god måte. Det handler også om å slippe noe av kontrollen over hvordan tingene gjøres, og som strategisk leder heller ikke delta i alle detaljene.

Mennesker opplever det lystbetont og motiverende å selv være deltaker og bli tiltrodd oppgaver som samsvarer med egne interesser og kompetanse. For mye fokus på profesjonalitet kan signalisere mistro og unødvendig perfektjonisme. Det er også en fare for at de profesjonelle kan virke umyndiggjørende på frivillige. Det er mekanismer som kan skje i kraft av titler og funksjon. Selv om dette er gamle mønstre som er i ferd med å brytes, kan det fortsatt ligge i forholdet mellom embete og lek. Ellers ressurssterke medarbeidere kan oppleve mindreverdighet i forhold til presten. De kan synes det er vanskelig å tilby seg og sine tjenester, og isteden kan de vente på at oppgaver blir tiltrodd dem. Det er mye snakk om at det er vanskelig å finne frivillige som er villige til å ta ulike oppgaver og utfordringer i kirken. Jeg er usikker på hvor mange som jobber aktivt lokalt med å se nærmere på hvorfor det er slik, og hvilke mekanismer som styrer dette mønsteret. Mitt utgangspunkt er at det er mange flere som ønsker å bidra i kirken, enn de som gjør det. Det handler om å finne gode måter å hente de fram, og ikke minst gi dem plass. Det kan handle om å både oppleve seg sett og det å få tillit.

Motivasjon til tjeneste er en viktig faktor både for frivillige og ansatte. Vi som er lønnede i kirka, har gjerne en eller flere rundt oss som vi kan ha fellesskap med. Vi får lønn og eventuelle kurs som en del av et belønningssystem. Vi

har mulighet til å få anerkjennelse på en helt annen måte enn frivillige. De er ofte ikke en del av et fast arbeidslag, de får sjelden lønn eller andre incentiver og det gjøres gjerne ved siden av full jobb og familie. Situasjonen for de ansatte og frivillige er forskjellig, og må derfor tas hensyn til i en realistisk framtid for det menighetsbyggende arbeidet. Det er få idealister som går ned i stillingsprosent for å gi mer tid til menighetsarbeid. Det skjer i alle fall ikke hvis det ikke kompenseres med andre mer motiverende faktorer som anerkjennelse, glede over å bruke egne evner og mulighet til å få påfyll i form av kurs, retreat og lignende. Dette handler om grunnforutsetningene i en ressursanalyse. Hvilke belønningssystemer er det? Finnes det belønninger for alle de oppgaver som menigheten ønsker skal utføres? Da tenker jeg belønninger som noe mye mer enn avlønning. Jeg skjønnte mer av betydningen og sårbarheten i dette da jeg etter dagens gudstjeneste takket kirkeverten for jobben. Jeg ble fortalt at jeg var den første presten som takket vedkommende for denne tjenesten på 30 år. Det å få anerkjennelse og bli sett som frivillig medarbeider, er et sårbart område innen vår kirke!

Det er en viktig forutsetning for strategisk ledelse å optimalisere ressursiden. Det er heller snakk om innstramminger, enn økte rammer for kirken. Det er derfor mest naturlig å rette oppmerksomheten på å hente mer ut av det tilgjengelige. Det kan handle om å i større grad delegere oppgaver. Det kan videre være ressurser å hente i å fastlegge og konkretisere oppgavene bedre, hindre dobbeltarbeid eller ta vekk oppgaver som ikke fører til målet. Det kan være frustrerende både for de frivillige og ansatte dersom de møter en kirkelig organisering av arbeidet som mangler den profesjonalitet i struktur, organisering og ledelse som man er vant med fra arbeidslivet ellers. I en situasjon med mange kompetente medarbeidere, vil det være riktig å la de ulike kompetanser få tre fram og nyttiggjøres. En god leder kjennetegnes bl.a ved at vedkommende både kjenner sine sterke og svake sider, og sørger for å dekke opp de svake sidene ved å hente inn kompetanse fra andre. Alternativet kan bli uprofesjonell eller manglende ledelse. Det kan

medføre at frivillige, som ellers kunne gjort en innsats, ikke ønsker å bruke sin tid på menighetsarbeid fordi det taper mer enn det gir. Dette henger igjen sammen med teorier for strategisk ledelse. Det handler om å nyttiggjøre seg alle de gaver og talenter som både kan og vil bidra til å bygge menigheten.

Presten som strategisk leder

I kirken er det flere ledere. Ut fra kirkelovgivningen, er det uklart om det er MR leder, FR-leder, kirkevergen eller soknepresten som skal være den fremste lederen. Det kan medføre et ledelsesmessig vakuum, eller at den sterkeste personligheten styrer. Det kan være en løsning å danne en fast ledergruppe som driver den samlede strategiske ledelse av menighetens virke. I denne samarbeidsmodellen vil alle de respektive ansvarsområdene kunne delta. De vil sammen ivareta det helhetsbildet som er grunnleggende for strategisk ledelse. En slik ordning vil også ta høyde for at alt som skjer i en menighet er så vevd i hverandre at det uansett krever tett samarbeid for at ting skal fungere optimalt. Videre kan det bidra til at det kunstige skillet mellom det menighetsbyggende arbeidet (som noe MR skal ta seg av), og kasualia (som prestens oppgave), opphører. Prestens ledelse vil i en slik sammenheng bli en del av dette samvirke i den strategiske ledelse av menigheten. Prestens rolle i dette kan være som følger:

Menighetens visjon og målsettinger må kommuniseres ut, bli forstått og tatt imot av alle medarbeiderne. En av prestens hovedoppgaver som strategisk leder vil i stor grad handle om å kommunisere målsettingene og visjonen ut. Det reiser spørsmålet om homiletikkens plass i strategisk ledelse. Både Skjevesland, Hougsnæs, Kvarme og Nordhaug har tatt til ordet for å gjøre prekenen til et sted hvor ledelse utøves. Ordvalg bevirker handling, og prekenen har dermed både en mulighet og en utfordring i dette. Det er muligheter knyttet til prekenen ved at menighetens felles kultur og erfaringer trekkes inn i større grad. Prekenen kan bli en arena der visjonen for menighetens virke artikuleres, og der den settes inn i den daglige kontekst. Prekenen kan på den måten

bli institusjonaliserende (Hougsnæs 2003:52). Slik vil presten også tydeliggjøre sin rolle i den samlede strategiske ledelse i menigheten, samtidig som visjonen artikuleres med et språk som fremmer menighetens liv og virke. Det handler videre om å skape forståelse for hva en menighet er. Det unike i at menighetens liv er et samvirke mellom Guds velsignelser og våre anstrengelser, gjør at dette strategiske lederskapet også blir åndelig lederskap når det utføres i kirken. Gjennom forkynnelsen og de mange kontaktpunkter som presten har med frivillige og ansatte gjennom sitt arbeid, har presten en særlig arena til å framlede ressurser, motivere til deltakelse og felles anstrengelser for å nå det samme mål, slik også strategisk ledelse fordrer.

Prestens oppgave kan i følge Nordhaug (2003) i stor grad konsentreres om å se, utruste og gi oppgaver å vokse på til sine medarbeidere. Arbeidsmåten legges om fra å selv være hovedspilleren, til å delegere og sette andre i stand til å gjøre oppgaver. En slik tenkning tar på alvor at Gud har utrustet menighetslemmene med ulike talenter og gaver for at de skal brukes. Prestens ansvar for helhet kan ikke bare overgis til Gud ut fra tanken at kirken drives og opprettholdes av DHÅ alene uavhengig av våre anstrengelser. Menighetslemmene er gitt evner og ressurser som Gud ønsker å bruke. Prestens lederskap må, etter min oppfatning, være å bidra til at disse gavene blir gjort disponible for Guds gjerning. En slik oppmerksomhet på å utnytte ressursene, viser klare paralleller mellom strategisk ledelse i en virksomhet og i kirken. Denne biten av strategisk ledelse blir, når den utføres i kirken, en del av prestens åndelige ledelse.

Prestens helhetlige ansvar innebærer en varhet for hva Ånden sier til menigheten, og en ledelse som bidrar til å skjelve det fra egen og andres stemmer. Menighetens avhengighet av sin Herre er så integrert i det å være kirke, at det ikke kan være godt strategisk lederskap i kirken uten å spørre hva Gud vil med menigheten. Slik blir strategisk ledelse i kirken også i denne sammenhengen åndelig ledelse. Ser vi på bakgrunnen for dagens ordning og struktur, så er det en vanlig forståelse av kirke-loven at MR er gitt det overordnede ansvaret for

det menighetsbyggende arbeidet. Det er imidlertid i utredninger i forkant av kirke-loven vist til at prestens oppgave i rådet nettopp er å sørge for at rådet blir et ekte styringsorgan (Askeland 1998:100). Slik jeg forstår dagens ordning, påhviler det presten derfor en særlig oppgave å påvirke til strategisk ledelse av menigheten dersom ikke initiativet kommer fra de øvrige medlemmene i rådet. Det er usikkert i hvor stor grad presten har tatt dette ansvaret.

Jeg vil hevde at det ikke er andre ledere innen kirken lokalt som har en tilsvarende arena å operere innenfor som presten har. Det gjelder både i forhold til det å spre budskap og å knytte folk sammen. Det gjelder ikke bare i den tradisjonelle prekenen, men i alle de kontaktpunkter som presten har med sine menighetslemmer i løpet av en uke. Verken MR leder, FR leder eller kirkevergen har noe i nærheten av dette som arena for sitt lederskap. Prestens tjeneste kan derfor være en betydelig brobyggertjeneste i forhold til det strategiske virke i menigheten. Dette kan skje både i kraft av det å nå mange ved sin utøvelse av tjenesten, og det å være i stadig kontakt med de som ikke deltar aktivt i menighetens virke. Både Skjevesland (1998) og Kvarme (2004) poengterer dette som en unik mulighet og arena som presten kan utnytte på en god måte i det strategiske lederskapet. Dette handlingsrommet representerer store muligheter allerede i dag. Jeg tenker at det handler om å ha perspektiv og syn for den tjeneste som leveres hver eneste dag, og å bidra til å sette det inn i en helhetlig ramme, slik strategisk ledelse forutsetter.

Ledelse i samspill

Ut fra situasjonen i kirken med mange ledere, er det flere grunner til at ledelse må skje i samspill. Det gjelder uansett om lederfunksjonen springer ut av en formell posisjon eller ikke. Det er en gjennomgående forventning hos arbeidstakere i dag at de som skal ledes, også får være med å påvirke. Særlig vil kompetente medarbeidere som har mye å bidra med, ha et ønske om å bidra. Jeg kan ikke se at dette skulle være annerledes innenfor kirken enn i andre organisasjoner. Innen kirken og blant kirke-ansatte er det normalt mange med høy kon-

tanse. Med kompetanse mener jeg her både faglig kunnskap, og ferdigheter til å anvende den. I tillegg til prester og kirkeverge, vil det blant menighetenes egne ansatte være både diakoner, kantorer og kateketer som normalt er akademikere utdannet fra høyskole eller universitet jf kvalifikasjonskrav i Tjenesteordningene for disse (§ 4). I tillegg vil det også blant de frivillige i menighetene finnes et bredt spekter av kompetanse. Der kan være folk med ledererfaring, pedagogisk utdanning, teknologer og folk med kompetanse og erfaring fra ulike omsorgsyrker mv. Disse kan både ha høy faglig kompetanse, og være vant til stor grad av selvstendighet og handlekraft i jobbsituasjonen. Med dette utgangspunktet på ressursiden er det, slik jeg ser det, helt nødvendig at ledelse i menighetene skjer i samspill. Det gjelder både innad blant de ansatte i den lokale kirke, og utad overfor menighetens aktive som potensielle ressurser i en frivillig tjeneste.

Ved samspill bidrar man til å gjøre hverandre gode. Lederen tar utgangspunkt i det som foregår mellom mennesker der ledelsesmuligheten ligger innenfor det som kan kalles påvirkning. En leder må være seg bevisst at han/hun er satt der for å påvirke. Det er en allmenn forventning til ledere at de vil noe med sin posisjon. Hvis ikke en leder ønsker å benytte denne påvirkningsmuligheten, er det spørsmål om vedkommende er en leder (Spurkeland 1998:20f). Det innebærer kommunikasjon der lederen behersker samspillet hvor det er særlig viktig å akseptere folks følelser, slik det også er nevnt tidligere i fra J.P. Kotters teorier. Det utfordrer det som skjer i påvirkningsrommet. Dette gjensidige samspillet i påvirkningsrommet mellom mennesker, er avhengig av at det etableres en kultur for gjensidig, positiv påvirkning. Det er nødvendig med rom for tilbakemeldinger, at budskap tas på alvor og der relasjoner kjennetegnes av respekt og åpen kontakt. For at det skal etableres en slik kultur, må lederen ville den og selv være med å leve den ut i sin væremåte og prioriteringer. Det må starte med de ansvarlige lederne, og dernest gjennomsyre hele virksomheten. Det er helt naturlig med uenigheter og spenninger mellom mennesker, ikke minst i jobbsituasjo-

ner der en gir mye av seg selv. Det handler derfor om å etablere en kultur for samhandling der det går opp handlingsmønstre når uenigheter og konflikter oppstår. Uenigheter vil normalt oppstå i ethvert arbeidsfelleskap. Da er det like greit å ha snakket om, og helst skrevet ned noe om «slik vil vi ha det her hos oss» og «slik gjør vi her hos oss når vi er uenige».

Veien videre

Det er hele menigheten som er i fokus for prestens ledelse. Det gjelder både de aktive menighetsleddene og de andre. Bispemøtet har uttalt seg samlet om dette. De har understreket at ledelse i den lokale kirke favner videre enn ledelse av ansatte i arbeidstakerforhold. Det inkluderer også hele det frivillige arbeid, og den forkynnelse og utrustning som er nødvendig for det allmenne prestedømme (BM 23/03). Presten har dermed et samlende lederansvar for hele menighetens liv. For å fungere, må dette skje i samspill med de andre lederne.

Slitasje eller utbrenthet har gjerne sammenheng med et opplevd misforhold mellom det en ser skulle vært gjort, og mulighetene til å gjøre noe med det. Det trenger ikke ha sammenheng med mengden utført arbeid, men kan også ha årsak i uklare forventninger og dermed også usikkerhet på om de faktisk er møtt. Diffuse linjer og ansvar taper. Det understreker hvor viktig det er å jobbe fram klare strukturer, og at forventningene blir pre-sist uttrykt slik at det er mulig å vite hva som skal til for å møte dem. Det er rom for å tydeliggjøre bedre hva som forventes av presten i forhold til ledelsesfunksjonene både i ordinasjonsliturgien og tjenesteordningen.

Denne artikkelen bygger på min spesialavhandling til cand. theol studiet ved MF med tittelen «Presten som strategisk leder – en drøftelse av presten som strategisk leder i den lokale menighet i Den norske kirke», MF 2008.

Litteratur:

- Askeland, H. (1998): *Ledere og lederroller: Om ledelse og lederroller i den lokale kirke*. KIFO rapport nr 7, Trondheim: Tapir. Bispemøte (2003): Sak 23/03. www.kirken.no
- Busch, T., Johnsen, E., og Vanebo, J.O. (1999): *Endringsledelse i det offentlige*. Otta: Tano Aschehoug.
- Busch, T., Johnsen, E., Valstad, S.J. og Vanebo, J.O. (2007): *Endringsledelse i et strategisk perspektiv*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dalin, Å. (1999): *Veier til den lærende organisasjonen*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Hegstad, H. (2003): «Hva er menighetsutvikling, og hvorfor behøves det?», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 1, s 4-9.
- Hougsnæs, M.H. (2003): «Det skapende ordet». *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 1, s 47-55.
- Hougsnæs, M.H. (2004): «Kirkesyn og kirkeledelse». *Halvårsskrift for praktisk teologi* 21 (2004) nr 2, s 15-24.
- Kotter, J. P. (2002): *The Heart of Change*. Boston: Harvard Business School Press.
- Kvarme, O.C. M. (2004): «Ordinert inn i ledelse», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 21 (2004) nr 2, s. 3-13.
- Kirkemøtet (1999): *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. www.kirken.no
- Mintzberg, H. (2001): «Å jobbe som leder: myter og fakta», i Ø. L. Martinsen (red.) *Perspektiver på ledelse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS. s. 202-220.
- Nordhaug, H. (2003): «Menighetens prest», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 1, s 10-21.
- Skjevesland, O. (1998): *Morgendagens menighet: ledelse og livsform*. Oslo: Verbum.
- Skjevesland, O. (2003): «Ledelse som tjeneste: tilslørende eller normerende maktutøvelse?», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 2, s 20-26.
- Skjevesland, Olav 2005: « Kirkens egenart og kirkens ledelse». *Halvårsskrift for praktisk teologi* 22 (2005) nr 2, s 66-70.
- Spurkeland, J. (1998): *Relasjonsledelse*. Otta: Tano Aschehoug.
- Tjenesteordning for menighetsprester*. Forskrift nr 4983 fastsatt 19.10.1990
- Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for kateketer*. Forskrift nr 1894 fastsatt 20.11.2004
- Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner*. Forskrift nr 1895 fastsatt 20.11.2004
- Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for kantorer*. Forskrift nr 1896 fastsatt 20.11.2004

Tro og erfaring

Skisse til en offensiv teologi i møte med nyreligiøse erfaringer



AV JAN-OLAV HENRIKSEN

Jan.O.Henriksen@mf.no

Innledning: Om erfaring og teologi

I store deler av forrige århundre var erfaring et forsømt tema i teologien. I den grad den fikk noen plass, var det som bekreftelse på hva man ellers kunne forkynne relativt uavhengig av hva mennesker erfarte som en del av sitt hverdagsliv. Dogmatikk og kristen forkynnelse ble i teologien bestemt som noe utenfor og uavhengig av erfaring. De hadde sin opprinnelse i åpenbaring. I den grad erfaringen fikk noen plass i det hele tatt, skjedde det ved å trekke inn det omvendte menneskes egen erfaring, slik vil ser i Ole Hallesbys erfaringsteologi, der det er innholdet i det gjenfødte menneskets bevissthet som gjøres til gjenstand for teologisk refleksjon.

Denne «erfaringsresistente» formen for teologi var det mulig å opprettholde så lenge det er mulig å se teologi som analog med vitenskaper som konsentrerer seg om litteratur og historiske kilder – det vi vanligvis kaller humaniora. Situasjonen endrer seg imidlertid i det øyeblikket teologien åpner seg for samfunnsvitenskapene. Da blir ikke teologi lenger bare å forstå som en from form for filosofi med sine egne – tekstlige – kilder, men blir mulig å forstå som en funksjon av ulike betingelser som finnes i kultur, samfunn og samtid. Da blir teologien også noe som reflekterer og er betinget av erfaringsvirkeligheten vi befinner oss i, og i en eller annen forstand også forholder seg til den erfaringshorisont som allerede er gitt med men-

neskers liv. Dette fører også til en utvidelse av på hvilken måte erfaringen kan spille en rolle i teologien: ikke bare de gjenfødtes erfaring, men alle former for erfaring blir nå teologisk relevant.

I forlengelsen av dette er det viktig å presisere at teologi ikke er en ren gjenspeiling av allerede foreliggende erfaringer, men snarere selv bidrar til både å tyde bestemte erfaringer på en bestemt måte, og selv, i kraft av måten den språkliggjør virkeligheten på, og åpner for nye og andre erfaringer enn dem man har med seg fra før. Slik sett er det mulig i dag å tenke teologi som en pragmatisk virksomhet – som en virksomhet der mennesket engasjerer seg i virkeligheten og med virkeligheten på bestemte måter, og tyder og åpner den på måter en av ulike grunner finner viktig, tjenlig, relevant og sakssvarende. Dette engasjementet skjer også på basis av, og i dialog med, teologiens skriftlige kilder (ikke minst Bibelen, men også bekjennelsene, liturgier og andre viktige bidrag til teologisk refleksjon og språk) og de ulike kirkelige praksisformer som eksisterer.

Hvorfor erfaring er så viktig: erfaring og identitet

Hva er så erfaring? Erfaring er hendelser som skriver seg inn i vår bevissthet, vår selvforståelse og vår virkelighetsforståelse på en slik måte at den forandrer oss. Opplevelser trenger ikke forandre oss, og hvis de preger oss, er det

flyktig. Erfaringer, derimot, gjør oss til andre enn dem vi var fra før. Erfaringer er derfor på avgjørende måte med på å gjøre oss til dem vi er, de fester røtter dypt i vår egen identitet, og er også det identiteten vår er bygget opp av. Derfor er erfaringer vanskelig å avlære. Avlæring skjer bare ved at tidligere erfaringer erstattes av nye erfaringer som er sterkere og går dypere.

En skal derfor ikke undervurdere på hvilken måte kristen teologi tyder menneskers erfaring, møter den, eller avviser den. Det vil ha avgjørende betydning for hvorvidt mennesker kan erfare seg (sic!) som møtt og ivaretatt, eller avvist og oversett.

Dersom man sier at kristen teologi ikke bygger på erfaring, så er det ikke å si nok. For kristen teologi bygger nettopp på kjensgjerninger i historien som er blitt erfart, har vist seg å være erfarbare! Muligheten for å se disse kjensgjerningene som relevante, er at de har betydning for hvordan vi forstår (og andre tidligere forsto) sin egen erfaring i lys av dem. Kristen teologi vil de *facto*, men må også de *jure*, knytte an til, og tyde menneskers erfaring i lys av disse historisk formidlede erfaringene, for at budskapet skal fremstå som relevant. Denne personlige forankring og tilegnelse er nødvendig for at teologi i det hele tatt skal ha noe å si mennesker.

At kristen teologi er forankret i historisk tilgjengelige erfaringer av den Gud som den kristne tradisjonen formidler gjennom Bibelens vitensbyrd, gjør at Bibelen på en særlig måte er kilde til vår tro – og utgangspunktet for vår videre *erfaring* med *erfaringene*. Det er nemlig Bibelen som gjør det mulig å identifisere, se, og erfare Guds fortsatte gjerninger i natur og historie som en del av Guds fortsatte åpenbaring. Våre ulike erfaringer er derfor *begrunnet* i Guds åpenbaring i historien, i både fortid og samtid, samtidig som denne åpenbarings budskap om hvem Gud er, er også noe som stadig på nytt kan *bekrefte* i nye erfaringer, når vi tilegner oss hva disse hendelsene betyr for oss.

Det er derfor hele tiden nødvendig å koble våre erfaringer sammen med de tolkningsressursene som åpenbaringen i Kristus og åpenbaringsvitnesbyrdet gir mulighet for. Det er

mulig nettopp fordi begge – både erfaringene og åpenbaringsvitnesbyrdet – har erfaringskomponenter i seg. Da kan også tolkningene åpne for nye erfaringer, slik at vi kan få tilgang til hele fylden av de muligheter for å erfare Gud som åpenbaringen gir oss, og ikke bare til dem vi selv kan utvikle og produsere ut fra egne interesser, anliggender og muligheter. Erfaring er derfor aldri utolket og uprøvd erfaring – men nettopp erfaring som er preget av at vi i Kirken står i en relasjon og et fellesskap som sammen utfordres til ikke bare å tolke våre egne, men alle menneskers erfaring, i lys av troen på Gud som skaper, frelser og fullender. Å få frem helheten i dette, og ikke la gudsbildet og gudserfaringene bli tolket i et mønster som blir for ensidig, er ikke bare en viktig teologisk oppgave. Det kan også være med på å gi mennesker en bredere og mer omfattende tilgang til egen livserfaring og til de ressursene Gud har gitt oss for å leve i Guds nærhet og etter Guds vilje. Dette er et viktig poeng i møte med mennesker som har erfaringer fra en nyreligiøs kontekst.

En slik tilnærming vil medføre at *religiøs erfaring* ikke eksklusivt kan forstås som helt «på utsiden» av hverdagslivet, noe som ikke er knyttet til det vi opplever til daglig. Snarere utgjøres religiøs erfaring av et rikt spekter av ulike typer, fra mystiske og karismatiske erfaringer på den ene siden, til det mer hverdagslige på den annen side. Ser vi på Det nye testamentet, er ikke religiøse erfaringer noe særskilt eller noe man vier spesiell oppmerksomhet. Apostlene og de første kristne var ikke først og fremst opptatt av spesielle hendelser, men av en historie som hadde forandret hele livet deres. Det viktige blir hele *livet*, ikke noe utvalgt som fremstår som spesielt og ekstraordinært. Det er livet som leves, som leves og erfares som en religiøs størrelse. Det utelukker likevel ikke at vi også kan snakke om bestemte erfaringer som på en særlig måte får betydning for vår religiøse tro og for hvordan vi opplever det guddommelige. Men vi kan ikke begrense religiøs erfaring til bare å gjelde slike fenomener. Da mister vi av syne mange av de små og store erfaringskomponentene som former vår identitet, og som også kan stå i sammenheng med

en religiøs virkelighets- og selvforståelse på ulike måter.

Om selverfaring i nyreligiøst og kristent lys

En forutsetning for at nyreligiøse bevegelser og forståelsesformer kan fremstå som attraktive for mennesker i dag, er at de uttrykker noe som svarer til postmoderne menneskers erfaringsverden og selvopplevelse. I tråd med at verden er blitt mindre hierarkisk, og at man i stadig større grad opplever at alt i tilværelsen henger sammen og ikke kan skilles fullstendig fra hverandre (f.eks. i økologien), er måter å tolke mennesket på som plasserer det i et hierarkisk system, eller «utenfor» og i distanse til verden og andre, i stadig større grad blitt problematiske. Slike fortolkningsmønstre svarer ikke lenger til det som fremstår som viktig og avgjørende i menneskers erfaring. I stedet er helhet, samspill og likeverdighet blitt viktig. Disse endringene henger dessuten nært sammen med sammenbruddet i tradisjonelle institusjoner, sedvaner og teorier. Jo mer mennesket opplever et mangfold i oppfatninger og språk om Gud, jo mer blir det kastet tilbake på egne valg og egne erfaringer. Dette er forhold som desto mer forsterkes av en kultur der ingen mennesker og ingen institusjoner han noen anerkjent formal autoritet, men der all autoritet forstås som innholdsmessig begrunnet (noe som for så vidt ikke bør beklages). Da blir det ikke noen annen mulighet tilbake for å romme det guddommelige enn det mennesket kan oppleve som autentisk gjennom sin egen erfaring.

De britiske religionsforskerne Heelas og Woodhead har i boken *Religion in Modern times* etablert en typologi for ulike måter å forstå og fortolke religion på som kan vise seg tjenlig i denne sammenheng. Et hovedpoeng der er at det kan etableres en distinksjon mellom hva de kaller *religions of difference*, og det de kaller *religions of humanity*. Det som kjennetegner *religions of difference* er et skarpt skille mellom guddommelig og menneskelig, og autoriteten når det gjelder hva som er rett og sant er forankret i det transcendent. I denne sammenheng spiller altså Gud en viktig rolle som en ekstern autoritet i forhold til mennes-

kelig erfaring – som på sin side får langt mindre, for ikke å si ingen, betydning. Heelas og Woodhead beskriver dette godt:

For religions of difference the good life consists not in trying to abolish this distance (mellom Gud og menneske), but in maintaining correctly structured relationships with God and fellow-creatures. Morality is about learning and respecting differences – differences not only between the divine and the human, but between male and female, between children and parents, and between those in and those under authority [...] The ideal of sacrifice also tends to be important within the moral economy of religions of difference, since it is necessary to renounce one's own will and desire in order to give way to that of God and God's representatives. Obedience is therefore valued more highly than freedom; humility than self-assertion; self-control than self-expression (28).

En følge av denne måten å strukturere forholdet mellom Gud og menneske på, er at menneskelig erfaring blir tonet ned eller direkte nedvurdert. Det er imidlertid grunn til å anta at erfaring spiller en langt større rolle når det gjelder konstruksjonen av menneskers selvfortolkning og religiøse fortolkningsrammer enn det som tradisjonell *religion of difference* er villig til å innrømme. Det er i dag større vekt på erfaring enn det som ofte også innrømmes i mer ideologisk pregede uttalelser fra dem som er godt sosialisert inn i et tradisjonelt religiøst språk basert på forskjellstypen av religion. Dette er ikke bare et empirisk faktum – men det er et faktum som også åpner for å tenke mer offensivt om erfaring som ressurs for teologisk arbeid.

Til forskjell fra religion som betoner forskjellen, vil en *religion of humanity* legge større vekt på religion som en måte å utvikle seg selv og de gode kvalitetene i menneskelivet på, og knytte gudsforestillingen tettere op til allmenne menneskelige fenomener som kan erfares av alle. «Rather than being viewed as awesome, fearful, and set-apart, the deity is seen as much more approachable, tolerant, compassionate. The human is like the divine, an image of the divine – it can even participate in the divine» (70). Toleranse og frihet er her viktig – og dette er verdier som først får mening i en kultur med en viss grad av pluralisme – der det finnes behov og mulighet for å leve på ulike måter.

Innenfor en slik religionsform er det også, som antydnet i det ovenfor siterte, slik at religion ses på som en mulighet for å utrykke det sant menneskelige, og for på en bedre måte å komme til rette med seg selv og sitt forhold til andre og til verden. Her er ikke vekten så mye på forskjellen til andre, som på hva vi kan ha felles og berike hverandre med. Dette peker også i retning av at ulike religioner kan samtale om noe som har mulighet for å utgjøre en felles, erfaringsforankret, referanseramme.

Hva er det så som har bidratt til denne endringen? For det første den allerede nevnte oppløsningen av den religiøse livsverdens selv-sagtheter gjennom erfaringen av pluralitet og kontingens: de aller fleste mennesker i dag erfarer / kan erfare at det på en eller annen måte er slik at det de tror kunne vært annerledes. Selv den mest hardbarkedede *religion of difference*-forkjemper vil derfor nettopp måtte forsvare seg i møte med alternativer – ingen kan lenger ta innholdet i sin religiøse livsverden for gitt. *Religions of difference* forutsetter en verden som er mer stabil, statisk, og mindre dynamisk, enn det de fleste mennesker i dag opplever den som.

Den tredje kategorien hos Heelas og Woodhead, som er markant forskjellig fra de to foregående, kaller de *Spiritualities of Life*. Den er kjennetegnet ved at religiøs autoritet er forankret utelukkende i menneskets egen erfaring av seg selv, og ikke i noe «eksternt». Samtidig baserer denne seg på en erfaring av hvordan alt som lever og er til, henger sammen i en kosmisk helhet, som det gjelder å finne sin plass og rolle i forhold til. I forhold til tradisjonelle kristne forestillinger om Guds transcendentens etc. er denne modellen er klar utfordring. Det viktige i vår sammenheng er imidlertid først og fremst at den tillegger menneskets egen erfaring en vekt som gjør at det som finnes av normative elementer i andre tradisjoner, på ingen måte kan brukes til å undertrykke, avvise eller neglisjere personlige erfaringer. En kristen teologi som skal forholde seg offensivt til ny-religiøse menneskers erfaring, gjør etter min mening klokt i å merke seg dette. En ren avvisning av menneskers erfaringer fordi de er forankret i en slik fortolkningsramme vil derfor

uten videre fremstå som en avvisning av det som er bærende elementer i enkeltmenneskers religiøse identitet. I stedet for bare å avvise slike erfaringer som religiøst ugyldige i forhold til et gitt fortolkningsunivers, kan det derfor i det minste være på sin plass å spørre om de på gitte vilkår kan bidra til å utvide vårt fortolkningsunivers. For å gi et begrunnet svar på det spørsmålet, må vi imidlertid gå en liten omvei. En del av dem som tar avstand fra kirkens budskap, gjør det nemlig fordi kirkens forkynnelse for dem åpner en form for selverfaring som de opplever som avvisende, inadekvat eller rett og slett destruktiv i forhold til hvem de oppfatter seg som. Det er for eksempel vanskelig for et menneske som lengter etter Gud og etter en åndelig dimensjon i sitt liv, å få denne lengselen avskrevet med at den er uttrykk for synd, avgudsdyrkelse eller en eller annen form for ugyldig eller verdiløs religiøsitet – slik en *religion of difference*-tilnærming til menneskets religiøsitet og erfaringer legger opp til.

Mangelen på en form for positiv tilknytning til menneskets åpenhet for Gud kommer imidlertid særlig i en sammenheng der forkynnelsen så å si er opptatt av å skulle produsere et subjekt som primært forstår seg selv som synd og skyldig overfor Gud, for så i neste omgang å kunne produsere befrielsen fra en slik selvforståelse ved å forkynne Gud som frelser. Slik forkynnelse produserer dermed *begge* de erfaringene den bygger på og som gir den sin plausibilitet. Her blir ikke egne positive erfaringer av verd, lengsel (begjær) eller kreativitet og livsutfoldelse gitt noen form for positiv tydning i utgangspunktet – snarere må slike positive erfaringer nulles ut for å skape det subjektet som skal bli frelst gjennom den samme forkynnelsen som produserer et slikt subjekt. I en kultur som legger vekt på autonomi og vil fremelske menneskers opplevelse av egenverd og positive selvvurderinger er det ikke overraskende at slik forkynnelse i liten grad møter gjenklang. Den representerer også en kristendomsform som i liten grad gjør det mulig å se mennesket som en positiv samspiller med Gud, både forut for, og etter mottakelsen av, frelsesforkynnelsen. (Jeg sikter med det siste til at menneskets samspill med Gud i *tilegnelsen*

av helliggjørelsen da heller ikke får tilstrekkelig plass).

Hva skal man da gjøre med slike positive erfaringer som mennesket har av seg selv? Skal en oppfatte dem som et hinder for at forkynnelsen av synd og nåde kan komme til sin rett? Er det da viktig å frakjenne disse erfaringene noen form for verdi, avskrive dem noen form for teologisk dignitet, som det heter? Eller er det snarere en utfordring og et korrektiv til en forkynnelse som ikke har hatt skaperen og fornyeren av livet med i betraktningen på samme måte som frelseren? Det vil i tilfelle ha avgjørende betydning for hvorvidt mennesker erfarer at kirken møter, og tar på alvor, deres erfaringer.

La meg ta et eksempel, som riktignok ikke er spesielt nyreligiøs i sin karakter, men som viser hvor viktig det er å velge en adekvat teologisk fortolkningsramme for erfaringene mennesker har: En av tidens omtalte terapiformer, den såkalte *Lightening Process*, har vist seg å være svært virkningsfull for mange mennesker som har ME eller kronisk utmattelsessyndrom. Men denne praksisen forutsetter at den som skal bruke den for å bli frisk, oppfatter seg selv som sentrum og subjekt for prosessen. Det hører med til det å kunne bli frisk at man ikke fester håpet sitt i noen andre enn seg selv: det er bare en selv, og en mental innstilling der en tar utgangspunkt i seg selv og hva en tror en kan gjøre, som kan gjøre en frisk. Og i kraft av dette gjør mennesker radikale og dramatiske helbredelseserfaringer – innenfor en ramme som i hvert fall ikke er tradisjonelt skolemedisinsk, om heller ikke nyreligiøs.

Hvis en møter denne oppfordringen til å stole på egne krefter med at dette er nok et uttrykk for syndens makt, eller en mangel på tiltro til Gud, kan en være ganske sikker på at den slik fortolkning fremstår som direkte absurd i møte med den radikale endring som denne «terapiformen» kan medføre. Men hvordan skal vi ellers forstå de helende prosessene som legger vekt på og forutsetter at denne helbredelsen bare kan skje der mennesket stoler på seg selv og sine egne helende krefter? Erfaringen av slike helende prosesser er i hvert fall nødvendig å møte med noe mer enn at her

er det Gud som handler: snarere må en her tenke at det er Gud som skaper, som har gjort mennesket i stand til å frigjøre skaperverkets livskrefter, som Gud står bak. Men det forutsetter at åndelig erfaring ikke er noe helt annet enn andre erfaringer, og at det er en sammenheng mellom personlig erfaring og Guds-erfaring.

Mer om sammenhengen mellom erfaring og teologi

Det trenger nemlig ikke være en uoverstigelig kløft mellom kristen teologi og deler av det som kjennetegner nyreligiøse erfaringer dersom vi også ser kristen teologi som noe som bygger på, og svarer til grunnleggende trekk ved menneskelivets erfaringer. Her kan *Friedrich Schleiermacher* hjelpe oss videre. For ham uttrykker religionen noe som er gjemt i *hverdagerfaringenes dybdedimensjon*. Med andre ord: Religiøs erfaring er erfaring som stiller oss i en situasjon der vi aner og erfarer at det finnes en virkelighet bak de erfaringene vi gjør i hverdagen, samtidig som denne religiøse erfaringen ikke er mulig å forestille seg uten de hverdagslige erfaringene. En annen måte å si dette på, er å si at *religiøs erfaring er erfaringen av hvordan hverdagens hendelser og opplevelser står i en større og mer omfattende sammenheng, som både gir mening til vårt liv, og skaper opplevelse av å tilhøre noe som er større enn oss selv, på en måte som kan tidvis også kan frigjøre helende og forvandlende krefter*.

Han vil dermed få frem at *den religiøse erfaring er en intern dimensjon som kan oppleves i enhver erfaring vi gjør, bare vi er åpne for det*. Schleiermacher snakker om at religionen derfor uttrykker seg i vår opplevelse eller følelse av å være absolutt avhengige. Vi er ikke selv herre over alle betingelsene som styrer og former vårt liv, men er hele tiden stilt inn i en sammenheng der vi er – og kan erfare oss som – avhengig av noe annet enn oss selv, uten at det opphever vår selverfaring.

Ved å erfare sin egen avhengighet, erfarer mennesket også sin egen endelighet. Dette er ikke teologisk uviktig, fordi det er med på å markere en grense mellom mennesket og Gud: Mennesket er endelig, og alt det gjør, er og tenker, er preget av endelighet. Endeligheten er

menneskets grense, og ett viktig grunnvilkår for menneskets eksistens. Det er bare ved å være knyttet til Gud at vi kommer i berøring med det uendelige. Når mennesket – gjennom erfaringen av avhengighet – også aner en uendelig horisont som det lever sitt liv innenfor, er dette en erfaring som nettopp er med på å understreke hvordan livet kan ha en åndelig helhets- og dybdedimensjon som går ut over meg selv.

En viktig følge av dette er at religion, som uttrykk for menneskelige erfaringer, selv alltid er preget av endeligheten, skal vi tro Schleiermacher. Det vil si: Religion er alltid historisk og konkret, og bundet til tid og sted på måter som gjør det nødvendig å akseptere at den kan ha ulike former og uttrykker ulike erfaringer og anliggender. Troens erfaringer foreligger aldri i allmenn form, men er bare uttrykt gjennom konkrete historiske og erfarbare forhold. Vi finner derfor religion bare i og gjennom virkelige menneskers konkrete erfaringer, og deres ulike opplevelser av å være avhengige og stilt overfor noe større enn seg selv. Og her snakker vi ikke bare om kristen religion, men om alle former for religion. Derfor er religiøse uttrykk og ulike former for *religiøs erfaring noe som kan forandre seg* gjennom historiens gang, på samme måte som også vår forståelse av hva innholdet i en religion er, kan endre seg i lys av nye erfaringer og innsikter vi tilegner oss. Vi er aldri ved et punkt der vi har mulighet for å forstå og gripe det hele, og heve oss ut over vår egen endelighet.

Schleiermacher gir dermed muligheten for å si at religion uttrykker noen av menneskelivets grunnvilkår: Dersom vi på ulike måter overser, ignorerer, fortrenger eller tildekker disse forhold, er vi også med på ikke bare å gå glipp av hva som utgjør grunnlaget for vår menneskelighet, men også for vår religiøsitet. Samtidig holder han til tross for denne konstruksjonen av religionens plass fast ved at Gud er noe annet og noe mer enn det som gir seg gjennom hverdagslig menneskelig erfaring: Gud er nettopp den som overskrider vår erfaring, selv om Gud kommer til uttrykk i vår erfaring.

La oss oppsummere hva dette betyr så langt:

- Religiøs erfaring er en spesiell erfaring – men ikke som ekstraordinært og spesielt, men som en dimensjon i og med den hverdagslige erfaring. Religionen uttrykker erfaringer vi kan gjøre med erfaringene (G. Ebeling, E. Jüngel).
- Religiøs erfaring er knyttet til at vi opplever at det finnes noe mer og noe annet enn oss selv. Den er erfaringen av å leve *på grensen til Den andre eller det andre – det som ikke er bestemt av oss selv*.
- Religiøs erfaring er knyttet til erfaringen av *avhengighet*.
- Religion og religiøs erfaring er noe som forandrer seg, og ikke er gitt i en endelig form en gang for alle.

Åpenbaringen gir språk og tydning til erfaringen av menneskelivets åndelige dimensjon

Det jeg har forsøkt å gjøre hittil er å beskrive forholdet mellom religion og erfaring på en slik måte at noen *grunntrekk* ved dette kommer frem. Men enhver som er vokst opp i en kristen kulturkrets, vil vite at dette neppe er nok til å få frem hva som er det spesielt kristne i denne sammenhengen – det som er sagt hittil, gjelder jo (i prinsippet i hvert fall) for alle religioner og religiøse erfaringer. I *kristen teologi* finner slike religiøse erfaringer en spesiell form, fordi de springer ut av, blir tolket og gjort tilgjengelige gjennom måten Gud har åpenbart seg på i historien. Derfor er kristen tro ikke bare forankret i allmenne muligheter som alle mennesker har for å gjøre seg religiøse erfaringer. Den er også knyttet til den mening og det innhold disse erfaringsmulighetene får i lys av hvordan Gud viser oss at Gud er. Derfor må vi også holde fast at teologien ikke bare kan ta sitt utgangspunkt i de allmennmenneskelige erfaringene, men også må være forankret i *Guds ord, slik dette er forankret i en historisk erfarbar åpenbaring som kan tyde våre liv og åpne for ny erfaring*.

Erfaringen er alltid konkret, og forankret i noe som er gitt på forhånd av forståelsesressurser og tidligere erfaringer. Det som i utgangspunktet er *allmenne religiøse erfaringsmuligheter* kan imidlertid få et konkret innhold og bli kon-

kret bestemt gjennom Guds åpenbaring i Jesus. Kristen tro er ikke bare forankret i menneskets religiøsitet og erfaring, men også i at Gud er blitt inkarnert i historien, og erfaringen kan konkretiseres og fordypes med basis i Guds trinitarisk forståtte initiativ for å knytte mennesket til seg.

Det er ut fra kristen tro på Gud som skaper mulig å se den helhet som nyreligiøs tenkning betoner at mennesket er en del av, som en måte å uttrykke på at mennesket lever i en uoppløselig grunnrelasjon til Gud: Grunnforholdet til Gud som vi får gjennom å være skapt av ham, er uoppløselig. Dette er viktig å holde fast, fordi det stiller alle mennesker i forhold til Gud, og lar oss se hvordan han virker i alle menneskers liv, uansett om de tror på ham eller ikke. Men dette er også viktig å si for å gjøre tydelig at Gud virker med oss før vi selv er klar over det, og at det ikke er vår tro som gjør Gud nærværende i vårt liv: Vår tro er svaret på Guds nærvær, og ikke forutsetningen for det. Jeg tror mange menneskers Gudstro hviler på nettopp denne grunnerfaringen av hvordan Gud er en de kan henvende seg til i tro og tillit, selv om forholdet ikke alltid har vært aktivt og preget av det vi gjerne forbinder med innholdsbestemt og mer tydelig definert kristen tro.

Elementære livserfaringer kan ut fra dette fremstå som erfaringer av Gud som skaper, hvem Gud er og hva Gud vil med oss i skaperverkets helhet. Slike erfaringer kan også romme elementer av fornyelse, av ny start, av helende og befriende krefter, som kan kobles sammen med det som kommer til uttrykk i Bibleens fortellinger om Jesus. Vi kan erfare helt konkret at vi lever best der vi åpner oss i tillit til noe annet enn oss selv, og samtidig erkjenner at vi er endelige, begrensede og sårbare vesener, og at livet lett kan gå feil.

I en viss forstand handler erfaringer om å finne sin plass i livet og innenfor en helhet. Vår plass er i følge kristen teologi å være Guds bilde. Å være Guds bilde tilsvarer vår grunnleggende erfaring av å være noe spesielt i skaperverket, et vesen med verdighet. Gudbilledlighet og menneskeverd hører sammen, og gir grunnlag for hva den amerikanske teologen Kathryn Tanner kaller *non-idealotrous self-esteem* (*The poli-*

tics of God, passim). Samtidig sier bestemmelsen om å være Guds bilde også noe om hvem vi ikke er: Vi er ikke selv Gud, vi har ikke all makt, vi skal gjenspeile Gud i skaperverket, men vi kan ikke selv være Gud. Derfor er det å se seg selv som skapt, også å få del i og erfare hvordan menneskelivet er et liv der vi hele tiden er utfordret til å gjøre tydelig at det finnes en grense for hvem vi er og hva vi kan gjøre, som atskiller oss fra Gud og det Gud kan gjøre. På dette punkt vil erfaringen av å være en del av helheten sannsynligvis være forskjellig i en kristen og en nyreligiøs ramme.

Erfaringens plass i troen – en konklusjon

Alle religioner gir mulighet for – og er på ulike måter forankret i – bestemte erfaringer, der noen er av ekstraordinær karakter. At Gud også kan virke gjennom og fremme det gode ved at mennesker som tilhører andre religioner enn den kristne kan få del i dette, er en naturlig konsekvens av at Gud som skaper virker i hele virkeligheten. Derfor er det heller ingen grunn til å undre seg over at slike ting skjer. Man skal imidlertid ikke ukritisk se alt som er forbundet med slike erfaringer som Guds verk – det er helt avhengig av om mennesker virkelig får muligheten til et bedre liv gjennom slike erfaringer, eller om det også fører til at de blir bundet på nye måter, og føres lenger bort fra Gud og hans vilje for deres liv.

En underliggende forutsetning for alt jeg har skrevet ovenfor, er at hele menneskelivet, med alle dets erfaringer, kan tolkes i lys av troen på Gud som skaper, frelser og fullender (selv om jeg her har lagt vekt på det skapelsesmessige). Derfor vil også de ulike erfaringene vi har av å motta livet, av å ville være sentrum i vårt eget liv selv, og av prosjekter for fremtiden, kunne sies å inneholde en religiøs erfaringsdimensjon. Religiøs erfaring er derfor ikke særskilte erfaringer, men det er erfaringer som får sin dybde og mening i lys av troen på den tree-nige Gud. Av den grunn er det også problematisk å skille skarpt mellom personlig og religiøs vekst, slik tendensen er i *religions of difference*: Det problematiske i dette skillet er med rette blitt påpekt av nyreligiøse som vektlegger sammenhengen mellom personlig og åndelig

modning. (Kritisk sett kan en også spørre om en av og til ved å gjennomføre skillet har latt mennesker som er personlig og sosialt umodne dekke over dette med en form for åndelig ferniss som på sikt kan få dramatiske negative sosiale og personlige konsekvenser).

Samtidig er det klart at de menneskelige erfaringene jeg har skissert her, er noe alle mennesker kan erfare, og mange av dem er også mulige å tolke i lys av teologisk innhold som henter sine kilder i andre religioner enn

den kristne. Det viktige i et kristent perspektiv, er å vise hvordan det kan finnes en sammenheng og helhet i disse erfaringene, som lar oss se hvordan de henger sammen med helheten i vårt Gudsilde. Fra en side sett er slike erfaringer erfaringer av oss selv, og ut fra vårt liv. Men Gud kan altså møte oss i, gjennom og under disse erfaringene, og gjøre det mulig for oss å leve med og i dem, samtidig som vi forholder oss til Ham som Skaper, Frelser og Fullender.

Pete Ward:

Participation and mediation. A practical theology for the Liquid church
SCM Press 2008

Pete Ward er ein av dei leiande forfattarane og forskarane innanfor fagfeltet *youth ministry* – det faglege arbeidet med kristent ungdomsarbeid. Ward har også øvd stor påverknad på tenkinga om kristent ungdomsarbeid i heile den anglikanske kyrkja gjennom sitt arbeid på 1990-talet som rådgjevar for den tidlegare erkebiskopen av Canterbury, George Carey. Pete Ward var den sentrale drivkrafta bak oppstarten av eit internasjonalt fagmiljø for *youth ministry*, IASYM (International Association furthering the Study of Youth Ministry). No arbeider han som Senior Lecturer ved King's College i London. Ward er særleg kjend gjennom bøker som *God at the mall* (1999), *Liquid Church* (2002) og *Selling Worship* (2005). Særleg boka *Liquid Church* har fått eit breitt nedslagsfelt – både i teologiske diskusjonar og i praktisk kyrkjeliv. *Participation & Mediation* (P&M), som er meint å vera ein slags oppfølgjar, er ei mykje meir djuptpløyande bok. Der *Liquid Church* skyt frå hofta, dyttar *P&M* ned tunge bokhyllar med akademisk bevismateriale som prov for korleis det teologiske arbeidet bør reorganiserast.

Boka er delt i tre delar. I første delen drøftar Ward samanhengen mellom teologi og kultur. Her fokuserer han på korleis praktisk teologi har utvikla seg som fagfelt tett knytt til utviklinga av moderne teologi i det heile. Han fokuserer særleg på misjonsteologi og kontekstuell teologi. Til slutt i denne delen introduserer han nokre nøkkeltermar frå kulturteorien som han meiner kan fornya det praktisk-teologiske arbeidet. I andre delen arbeider Ward med trinitarisk teologi for å utleggja (praktisk) teologi som ei andeleg refleksjonsøving. I dei neste

kapitla drøftar han korleis *mediation* kan forståast som ein kulturell og teologisk kategori og til slutt ser han på korleis nattverdsfeiring kan tolkast i ramma av *participation* og *mediation*. I den avsluttande tredje delen av boka drøftar han dei ekklesiale og ekklesiologiske konsekvensane av dette og knyter linken til sitt arbeid med korleis kyrkja i det seinmoderne må søkja å vinna skapnad i meir flytande formar enn før – forstått som «mediation» og «flow». Boka innleiar med eit introduksjonskapittel som er svært nyttig lesing for alle som vil forstå Wards forfatterskap betre. Her fortel han forholdsvis utførleg om si eiga reise i spenninga mellom (ungdoms-) kultur og teologi. Han omtalar denne tilnærminga som *auto/theobiography*.

Ward drøftar nokså grundig ulike modellar eller skjema som prøver å tilrettelegga det teologiske arbeidet i spenninga mellom mellom teori og praksis, mellom menneskeleg kunnskap og guddommeleg openbering – t.d. hos Tracy, Frei, Ford, Browning og andre. Sjølv meiner Ward at desse modellane har mykje bra ved seg, men at det er først når ein erkjenner det teologiske arbeidet også som kultur, eller eit kulturelt uttrykk, at ein kjem til rette med kva teologisk arbeid er eller bør vera. Sjølv viser han til teologen Nicholas M. Healy og delvis Elaine Graham for å visa korleis dette kan gjerast. Ward drøftar også missiologen Lesslie Newbigin sin påverknad på moderne teologi, og vurderer bidraget hans gjennomgåande positivt, sjølv om også Newbigin heng fast i modernitetens skjema, i følge Ward. Det viktigaste bidraget til Newbigin er at han fokuserte den vestlege verda og den vestlege kulturen som ein misjonsmark. Målet for Ward er at «disembodied theology» gradvis skal bli bytta ut med ein teologi som er interessert i å plassera og forstå kyrkjeleg lære (doktrine) i praksisane og uttrykka til kristne fellesskap og tradi-

sjonar. Ward målber soleis eit klart anti-ontologisk siktemål med sitt prosjekt.

Wards kritiserer mesteparten av den teologien som har sysla med kulturteori for å ha gjort utilstrekkeleg arbeid. Difor er naudsynt at teologien arbeider skikkeleg med problemstillingane som kulturstudiar reiser. Det er dette som er Wards prosjekt i denne boka: Å nytolka det teologiske oppdraget og det teologiske språket ved hjelp av kulturteori. Wards eige personlege utgangspunkt for denne ambisjonen er radikale samspels erfaringar av kombinasjonen kyrkje og kultur innanfor feltet (for å seia det med Bourdieu, som også Ward nyttar) *youth ministry*. Mykje av Wards bruk av kulturteori opnar opp for spennande og interessante debattar, særleg i høve til den ekklesiologiske diskursen. Men *Participation and Mediation* har overraskande lite å gjera med *Liquid Church*. Det er på mange måtar forstæeleg. *Liquid Church* var eit halv-crazy forsøk på å teikna ut ein visjon for kyrkja i det flytande seinmoderne. P&M er eit heilakademisk forsøk på å nytenkja praktisk teologi, ja eigentleg heile det teologiske arbeidet gjennom å utforma ein praktisk teologi forma av moderne kulturteori. Gjennom å bruka kulturteori som brillar for arbeidet i den praktiske teologien håpar Ward at det vil skje ei «orientation towards how Christian communities participate in the production of their own distinctive tradition» (s.72)

Det er alltid moro å lesa Pete Ward. Han er frisk i fråsparka og utfordrar til refleksjon. Hovudfienden eller skurken i Wards bøker er vanlegvis den etablerte kyrkja. Hovudfienden til Ward denne gongen er den etablerte teologien, som heng fast i moderniteten. På nokre punkt etterlet hans bruk av teologiske nyord som *production*, *consumption*, *mediation* og *liquid* eit noko industrielt inntrykk. Men samtidig viser den nære historia at Ward har teft og evne til å importera ord og uttrykk som fornyar og utfordrar den teologiske samtalen. *Liquid church* er blitt ein teologisk snakkis. Det er ikkje få teologar som har blitt involvert i eller provosert av Ward sin visjon for kyrkja i det seinmoderne som «liquid», som ein meir flytande storleik, som ikkje alltid lét seg «fanga» av tid og stad.

Ward forklarar grunnkonseptet, det kulturteoretisk funderte praktisk-teologiske språkspelet, sitt slik: Kommuniseringa av kyrkja skjer gjennom ei serie av medieringar (*mediations*). Mediering presenterast difor som kultur, men det er også ei deltaking (*participation*) i den tre einige Guds liv. Gjennom mediering eller formidling (*mediation*) strekk det ekklesiale livet seg utover den lokale kyrkjelyden og vert meir flytande.

Ward brukar den ortodokse teologen John D. Zizioulas sitt arbeid med nattverd og fellesskap og ekklesialt liv – kva det vil seia å vera kyrkje – aktivt og positivt i boka si. På side 185 i boka skriv han: «Communion with God, as Zizioulas says is not a practice of the Church, rather it is communion which constitutes the Church. Mediation extends this encounter and as it does so it liquifies ecclesial life». Dette treff nerven i Wards teologiske ambisjon. På same sida hevdar han at «divine presence flow as mediation». Det som er noko underleg når Ward talar om «ecclesial being» i ramma av sin flytande ekklesialitet er at han ikkje tek omsyn til at Zizioulas forstår *dâpen* som den konstituerande hendinga for «ecclesial existence». For Zizioulas heng *dâp* og nattverd – forstått som «communion with God» tett saman. Denne samanheng forsvinn hos Ward. Ward overser også eit viktig poeng i Zizioulas' misjonsteologi. Sjølv om Zizioulas er positiv til å la evangeliet ta bustad gjennom ulike kulturelle uttrykk, markerer han tydeleg den lokale kyrkja som mote-stad for ulike kulturelle element – og ikkje som lokal «(bad) taste culture» som Ward tidvis omhandlar det som. Det er ikkje minst utifrå eskatologiske perspektiv at Zizioulas gjer denne understrekinga.

Eg tykkjer Wards arbeid med kulturteori bidreg med mange utfordringar til det praktisk-teologiske arbeidet. Det eg likevel er usikker på er om dette Wardianske språkspelet alltid «produserer» (for å låna ein av hans eigne termar) ny innsikt og nye, tenlege metoder. Særleg er eg usikker på om språket han nyttar er presist nok når han skal omtala og omhandla sentrale dogmatiske emne. Ward si forståing av *mediation*, der han blandar kulturteori og delar av Karl Barths teologi, blir ikkje, slik eg vurderer

det, særleg treffande når han skal arbeida med forståinga av Guds nærvær. Når Ward skal tala om Guds nærvær styrer han medvite utanom debatten om Guds nærvær som allnærvær eller Guds nærvær i skapinga. For Ward er Guds relasjonelle og personlege nærvær lettast å tolka som *epifani(ar)*. Ward vel epifanien, eller det mystiske møte, som termen for å tala om Guds nærvær i dag. Med det vil han understreka at det er i dei fylte augneblinkane at Guds nærvær «poppar opp». Termen epifani er for Ward rota i ei barthiansk tolking av Guds fridom. I følgje Ward handlar epifani-teologien om å erkjenne at vi får del i guddommeleg fridom gjennom nettopp deltaking (*participation*). Etter mitt syn vert denne måten å tilrettelegga talen om Guds nærvær på for smal, særleg utifrå eit luthersk perspektiv. Ei litt mindre velmeinande lesing av Ward kan mistenka han for at det finnast ein «rein» Gud der ute som treng å bli «mediert» (formidla), og at det er dette ein treng epifaniar til. Ei slik tilnærming underkjenner Luthers tale om ulike presensmodi (i nattverdsskriftet frå 1528), og ikkje minst underkjenner tolking av Guds nærvær i skapinga.

Ward arbeider i denne boka og fleire av sine andre bøker mykje med det som formidlast gjennom populærkulturens skjermar – TV, video, internett, men dette fokuset projiserast inn i hans fundamentalteologiske arbeid. Wards teologi opererer i eit rom som liknar eit rom forma av ein annan skjerm, nemleg det austleg-ortodokse kyrkjerommet forma av ikonostasen. Wards utgangspunkt er at guddommeleg nærvær treng å bli formidla – mediert – slik også det guddommeleg nærvær som er skjult til stades bak skjermen, ikonostasen, i ei austleg-ortodoks kyrkje. Han skriv om nattverdfeiringa at «the performance of the Eucharist mediates divine encounter. This mediation is not an interpretive layer placed over the cultural. The indwelt-ness of the Eucharist is there in the biblical text of the words of the institution». (s.133)

Gjennom prosjektet som denne boka målber innser Ward at han også utfordrar normativitetsproblemet i teologien. Men, hevdar han, fokuset på *mediation* borgar for eit dynamisk og

flytande samspel mellom kyrkjeleg lære og kyrkja som institusjon. Det er ikkje slik at han meiner lære og institusjon vert motsagt av *mediation*, men ein må innsjå at alt er ein del av eit større og meir komplekst og forvirra, men likevel kontinuerleg heile. Det er ikkje heilt godt å forstå kva Ward meiner med dette. Uansett: Teologien sitt feste ligg for Ward i å forstå praktisk teologi som ei reflektiv, andeleg øving, der vi deltek i Guds indre liv: «Theology is «theology» because it is participation in God, and so mediation has a Trinitarian structure. Yet this patterning must be discerned in and by means of a reflective practice that is itself cultural. So mediation serves to «muddy the waters» and produce a practical theology that is without guarantees». (s.120)

Wards teologiske hjarta bankar for dei som ikkje vert nådde av tradisjonelt, etablert kyrkjeliv, slik han understrekar det i introduksjonen gjennom å snu opp ned på likninga om den eine sauen og dei nittini (mao – det er nittini sauar som treng å bli funne). Dette hjarteslaget rammar inn boka og Wards forfatterskap, og difor avsluttar han med å hevda at gjennom å tolka teologisk produksjon som *mediation* av guddommeleg liv har ein gjort det mogeleg for det kristne fellesskapet å utvida seg og å bli meir flytande. Nøkkelen til vegen vidare ligg for Ward i at Guds fridom – for oss tilgjengeleg gjennom *participation* og *mediation* – må vera til stades både i kyrkja og utanfor den institusjonelle kyrkja. Wards ekklesiologiske visjon er at lyset frå Den Heilage Ande inviterer oss til å «go with the flow» of the liquid church» til stadig nye kulturelle felt. Spørsmålet er om ikkje Ward bør utfordrast til å snu om på den gamle termen til Marshall McLuhan: «*The medium is the message*». For Ward ser det ut til at «*the mediation is the message*».

BÅRD ERIK H NORDHEIM

Jan Lindhardt:

Det skal råbes. Erindringer.

Kristeligt Dagblads forlag 2008

Biskop Jan Lindhardt er eit mediefenomen i Danmark. Han får spalteplass og sendetid i medier som andre kyrkjemenn bare kan drøyma om. Ein avisskribent spurte ein gong om ikkje Roskilde biskop var i overkant sjølvoppteken, og fekk straks til svar at ein mann som held fakkelen høgt for ei sak han brenn for, ikkje kan unngå at lyset fell på fakkeleraren. I denne boka fell det mykje lys over forfattaren, men også over dei sakene som Lindhardt er oppteken av. Men mest av alt er det ei subtil lærebok i kunsten å tala. Fyrste delen av kapittel 2 «Ironien er mit sværd» kan tena som ei kort innføring i faget retorikk.

Talaren – subjektet

Lindhardt er eit renessanse menneske som henter sine ideal frå talelærarane som Platon let Sokrates håna. Denne forakten for talen stikk djupt i vår kultur, hevdar Lindhardt. «Det er bare retorikk», kan ein ofte høyra i det offentlege ordskiftet. Biskopen er av ei anna mening, og hentar fram ei lang rekke eksempel på kor tåpeleg kommunikasjonsvegring er. For eksempel så raljerer han med teinga i mystikken og psykologiens credo: Når ein talar om tingen, forsvinn han. Når Lindhardt ber, då gjer han bøna. Å teie stille, å tenka på ting i einetrom fører galt av stad. Når Gud vil oss noko, då talar han. Dette er eit erkjenningssteoretisk poeng for Lindhardt: Vegen til erkjennning går ikkje frå tanke til tale, slik Platon meinte. Ein tanke vert fyrst klar når han vert uttalt. Dette er det praktiske teologiske poenget til boka: Ein må drive ord.

Lindhardt kjem difor med utfall og innfall i hopetal. Boka framstår nærast som eit ordgyteri. Men observasjonane til Lindhardt er ikkje meningsytringar i norsk forstand, som når eit medlem av SV litt gråtkvalt skal overtida oss om kor flott sak ho har. Biskopen har ein hovudregel når han skriv. Regelen heiter *delectare*, kunsten å behage. Korleis skal ein behage eit dansk, liberalt publikum? Ved å skrive humoristisk. Korleis skriv ein humoristisk? Ved å gjera bruk

av noko Lindhardt har plukka frå Cicero som han kallar bruksironi. Denne ironien har eit bestemt føremål, nemleg å overtida oss om noko. Poenget er at saktilhøvet ikkje skal seiast direkte, men indirekte. Det kan vera litt forvirrande for ein norsk lesar, uvante som me er med underhaldning i sakprosa. Når lo du sist av ein rapport frå Statistisk sentralbyrå?

Når ein norsk politikar skal seia noko om dysleksi eller andre traumer i barndommen, skjer dette gjerne som del av ein kollektiv terapihandling for folket på Grosvold. Dette har nok med at vår norske subjektmentalitet er influert av at «1800-tallet eser ut i begge retninger», som Georg Johannesen sa det. Dersom Vegard Ulvang fortel om at han har vore i kjellaren, då sit det norsk folk med gråt i halsen. Lindhardt har ikkje eit sårbart sjølv å ta vare på, for å seia det forsiktig. Jan er råmateriale for den biografien som biskopen skriv på. Han hadde for eksempel store problem med stamming i barndommen. Det fungerer jo godt som ein kontrast til at biskopen skulle bli ein av dei fremste i faget retorikk i Norden. Men Lindhardt dveler ikkje med dei sjelelege kvalene ei slik funksjonshemming inneber for eit barn. Stamminga er eit problem som kunne løysast, og Lindhardt får fram mange komisk pedagogiske forslag til løysing. Bak ligg det ei fast tru på at Gud har eit godt auga til lille Jan, noko som gjentek seg i ungdomen etter at han fekk refusert doktorgradsarbeidet eit par gonger. Ein kan kanskje samanfatta bodskapen til boka i at alt som skjer, gagnar den som trur. Talaren er stammaren, eller omvendt.

Tilhøyraren – mottakaren sin situasjon

Boka er på sitt aller beste når han kontrasterer generasjonar og dei endra tilhøva for kommunikasjon. For eksempel når doktorfaren, den vidgjetne Johannes Sløk, svarar på spørsmål etter eit foredrag: «Ja, ved de hvad, hr. Pastor? Jeg tror, De simpelthen er en stor idiot!». Eller når faren, kyrkjehistorikaren PG Lindhardt, sa at enkelte yrkesgrupper var «en række idioter, der burde skydes». Når så neste generasjon ymta frampå at ein slik reaksjon vel var i overkant, ga faren til svar: «Nå, så lad være med at skyde dem». Lindhardt dveler ikkje ved – eller

praler om, som danskane ville sagt – at dette er moralsk problematisk. Dei små snuttane illustrerer poenget utan kommentar: Nemleg at situasjonen har endra seg. Tilhøyraren finn seg ikkje i å bli «belært», som det heiter på riksmål.

Denne endra situasjonen gjeld for kyrkja også. Muligens er det ikkje påvisinga av egalitære strukturar og andre klisjear som er det mest lærerike i Lindhardt si bok. Noko av det retorisk meisterlege viser seg i fortolkinga av fenomen som ved første augnekast fortonar seg som skremmande. Det gjeld for eksempel veksten i nyateisme, noko biskopen tek som uttrykk for eit nytt frimod for trua. Før var ateistane dei vise menn som med stoisk ro såg at samfunnsutviklinga gjekk deira veg. Den «larmende fremfærd» som er typisk for Dawkins og dei danske disipline hans, tolkar Lindhardt som eit uttrykk for at dei er pressa. Samtida flyt over av religiøst vrøvl, noko som også gjev grunn til kyrkjeleg optimisme.

Ateisme er ut, det kan ein merka på dei unge. Det er ikkje lenge sidan at prestane måtte leggja inn masse atterhald når dei skulle svara på om dei trudde på Gud, slik også konfirmantane alltid måtte svara nei når dei vart spurte. Nå er det samstemte rungande «ja!» frå lek og lærd ein klisje. Difor er Grosbøll, den vantruande soknepresten som Lindhardt overtok tilsynet med, eit unnatak. Når biskopen fortel Grosbøll-saka frå sitt utskjelte perspektiv, tenker eg at sanneleg, her har kyrkja hatt ein god politiskar. Saka ville kyrkja tapt i arbeidsretten uansett. Det er ein resonans av at ein må, som skrive står, ikkje bare vera godtrune som duer, men også kloke som ormar. Men Lindhardt kan også vera tåpeleg, som når han held fram med å raljera over Indre Mission fordi dei er oppteken av det sjette bud, budet som etter hans meining ingen bryr seg om i våre dagar.

Lindhardt er likevel ikkje blind for at kyrkja står andsynes alvorlege utfordringar. Eit av dei mest alvorlege er at kontaktflata til kyrkja har krympa. For å oppretthalda kontaktflata går biskopen etter massene. Kyrkja er ikkje «et gammelt hus», men ei ung kvinne som skal gjera seg lekker gjennom å påkalla merksemd. Biskopen held seg, på klassisk vis, til ein tre-

ledda strategi: For det fyrste skal ein vera kjendis, aller helst på TV, for då når ein inn til heimen. Folk får eit ansikt inn i stova. For det andre skal ein nytte mediene til å vekka interesse for kyrkja. Ein må masa om kyrkjelege saker, slik at kyrkja kjem innom horisonten til vanlege menneske. For det tredje må gudsteneften appellera til det breie lag av folket ved hjelp av ompa-sangar og klar tale. Det er for mykje feinschmeckermentalitet i kyrkja, dvs. for mange organistar. Skilnaden på ein terrorist og ein organist er at du kan innleia forhandlingar med den fyrste, hevdar Lindhardt.

Bodskaper – saka

Dersom ein overhøyrer den slags tøv, kan ein få auga på biskopen sitt bud på det som bør vera kyrkja sin sentrale bodskap. Kva skal ein forkynt i ei verd der den moderne designreligionen rår grunnen, der kvar enkelt mikser sin religiøse cocktail? Kyrkja skal sjølv sagt indoktrinere, seier Lindhardt ertande, elles sviktar ho sitt misjonsoppdrag. Han undrer seg over om det ikkje vert gravd for mange brønner av danske misjonærer i Afrika, og forkynt tilsvarande for lite. Nei, då var nok besteforeldrene litt meir frekke og pågåande. Kyrkja skal ikkje bare halda fast i si klassiske lære om synd, men gjerne la folk «vide, at man er dum, og at det er helt okay». Her må kyrkja opptre som eit kulturelt korrektiv, og erstatta maset om sjølvutvikling med det han kallar sjølvavvikling, dvs. at ein «erkender sine begrænsninger». Dette handlar til sjuande og sist om det å bli gammal, og om å dø salig bort frå denne verda. Men i vår verd blir ein jo ikkje gammal. I dag er ein barn fram til ein er 9 år, og så er ein ung til fylte 99 år. Lindhardt, som no er 70, er no i ferd med å bli «frisk og rask», og ser fram til å bli «åndsfrisk» etter ei tid.

Ein kan kjøpa boka berre for å lesa dei par siste sidene, dei som handlar om døden. Dei er karakteristiske for Lindhardt sin skrivemåte: Døden er ikkje fanga i den blanding av sentimentalt og pompøst sludder frå romantikken, men tilført ein letthet som i siste instans er ironisk og indirekte. Men saka er likevel klar og reell, for bak lurer Martin Luther...

Oskar Skarsaune:

Skaperkoden. Har moderne naturvitenskap knekket den?

Avenir Forlag 2008

Oskar Skarsaunes bok *Skaperkoden* består av fire deler. Den første delen tar for seg gåten om livets opprinnelse, og diskuterer darwinisme vs Intelligent Design. Den andre delen tar for seg gåten om universets opprinnelse. Den tredje delen tar for seg gåten om hva et menneske er, og diskuterer både fri vilje, bevissthet og etikk. Den fjerde delen er en historisk gjennomgang av forholdet mellom kirken og naturvitenskapen.

Skarsaune er en god pedagog med evne til å forklare kompliserte ting på en forståelig måte. Trenger du oppdatering på teologisk relevant naturvitenskap, eller ønsker du en første innføring i debattene mellom naturvitenskap og kristendom, er dette en god bok å lese. Skarsaune sier selv i innledningen at det er en uferdig bok som måtte utgis nå eller aldri. Og det sier seg vel selv at med en så kort bok, og så mange store spørsmål, er det masse som ikke er sagt. Derfor vil nok folk som er uenige med Skarsaune savne en drøfting av viktige motargumenter, og folk som allerede er inne i debattene vil få lite nytt. Jeg skal nå si litt mer om hver av de fire delene.

I første del diskuterer Skarsaune livets gåte. Hvordan oppstod livet, og hvordan har det utviklet seg siden? Skarsaune diskuterer to forskjellige alternative svar. Det ene svaret er darwinistisk. Da forklares utviklingen av livet med mutasjoner og overlevelse av de best tilpassede. Når det gjelder hvordan livet oppstod spekuleres det mer fritt om at i en tidlig ursuppe oppstod noen molekylstrukturer med enkel evne til selvkopiering, noe som etter en lang prosess ble DNA som vi kjenner fra genene i cellene. Et alternativ til darwinismen er Intelligent Design-teorien, som hevder at mutasjoner ikke er en god nok forklaring på livets opprinnelse og utvikling, slik at det må ha vært en intelligent designer som har grepet inn på viktige steder i livets utvikling.

Skarsaunes egen konklusjonen i diskusjonen mellom darwinisme og Intelligent Design, er å godta darwinistenes beskrivelse av livets utvikling, men legge til at hvis de enkle parti-

klene i ursuppa hadde i seg potensialet til å bli alle de fantastiske dyr og mennesker de har blitt, så tyder det på at det må være en genial skaper bak (57). Dette går det godt an å hevde, og det finnes mange kristne som er positive til darwinistenes beskrivelse av livets utvikling, men mener det kan forenes med en skaper. Selv om det naturlige utvalget ikke selv har mål og mening, kan Gud ha mål og mening bak en prosess hvor tilfeldighet spiller en rolle.

Nå vil nok kristne som er skeptiske til darwinisme, eller darwinister som er skeptiske til kristendom, savne en drøfting hos Skarsaune av viktige motargumenter. Begge typer motstandere kan hevde at skaperen har valgt en underlig måte å skape på som er full av lidelse, når han hevdes å ha makt til å skape av intet. Og begge leire kan hevde at det presenteres en teori der skaperen blir et overflødig tillegg. Det er jo selvsagt ikke plass til all verdens i en kort bok, men da kommer heller ikke den fulle begrunnelsen bak synspunktene godt frem. Eventuelt kunne forfatteren referert til bøker som kommer med diskusjoner av slike argumenter, for eksempel mange av Keith Wards bøker om teologi og naturvitenskap.

I del to diskuterer Skarsaune universets opprinnelse, samt at universet synes så fininnstilt for liv. Skarsaunes argument i denne delen er at Gud ikke bør forstås som en naturvitenskapelig forklaring på universet, for hvis Gud sees på som den fysiske årsaken til universet, fører det bare til spørsmålet om hva som er den fysiske årsaken til Gud. Heller vil Skarsaune at vi forstår Gud som opphavet til universet, istedenfor å se ham som den fysiske årsaken. Skarsaune forklarer forskjellen ved å si at alle ting innenfor dramaet Hamlet må forklares ved henvisning til hendelser innenfor dramaet, mens Shakespeare er opphavet til hele dramaet. Gud er forklaringen på hvorfor det finnes noe i det hele tatt, men ikke den fysiske årsak til universet.

Poenget her er vel at Gud ikke er å forstå som en fysisk årsak lik andre fysiske årsaker, og det er jo et greit poeng. Men han er allikevel å forstå som den faktiske årsak til at det finnes noe fysisk i det hele tatt. Og da vil vel noen spørre om den årsaken igjen hadde noen årsak,

og heller foreslå at vi dropper Gud fordi vår forståelse av universet ikke blir noe bedre ved å legge til Gud som forklaring. Skarsaune sier at Gud besvarer spørsmålet «hvorfor finnes det noe i det hele tatt», og det besvarer ikke fysikken. Men det er strengt tatt litt upresist. Gud besvarer ikke spørsmålet «hvorfor finnes det noe, Gud inkludert, i det hele tatt?», men Gud besvarer spørsmålet «hvorfor finnes det noe fysisk i det hele tatt?».

Skarsaune sier at når det gjelder Gud som værens ytterste opphav, så er det slik at hvis man ikke deler intuisjonen som ligger til grunn, så finnes det neppe noen måte å argumentere for det på (106). Mot dette vil jeg hevde at man kan argumentere for Guds eksistens med koherens (sammenheng) som sannhetskriterium. Selv om det er praktisk vanskelig, trengs det et kriterium for å skjelne mellom teorier mhp sannhet, og av disse er koherens-kriteriet det beste. Fysikerne er svært misfornøyd med å ha ulike fundamentalpartikler og ulike krefter som det grunnleggende i sin teori. De ønsker en kraft, eller ett fenomen som kan forklare alt annet, og leter etter dette i strengteorier, membranteorier og annet. Gud representerer en type enhetlig forklaring på alt annet enn seg selv som har en kompletthet naturvitenskapen ønsker, og hans eksistens kan derfor argumenteres for med koherens som kriterium

Del tre av boken handler om hva mennesket er, og Skarsaune diskuterer her både om mennesket har fri vilje, hva bevissthet er, hva mennesket er til forskjell fra dyr, og grunnlaget for etikk. Mens de forrige to delene var fokuserte og diskuterte sentrale aktører (Behe på Intelligent Design, Hawking på kosmologi), blir del tre for knapp til å komme inn på kjernen i de ulike problemene, og Skarsaunes materiale smalt og lite sentralt. Denne delen er lite konkluderende fra Skarsaunes side, og leses vel best som en samling relevante argumenter til debatten.

Del 4 er den faglig sterkeste delen, naturlig nok, siden Skarsaune her er på hjemmebane. Dette kapittelet tar for seg forholdet mellom kirke og naturvitenskap gjennom historien. Her er det mye nyttig korrigerende kunnskap for dem som måtte tro at det bare har vært kon-

flikt, med kirken og teologien på den ene siden og vitenskapen på den andre.

Andre innvendinger kunne vært reist i konkrete spørsmål, men ikke innenfor rammen av en bokanmeldelse fordi det krever lengre begrunnelser. For den rette målgruppen (som nevnt innledningsvis) er dette en god bok, og jeg tror den målgruppen er stor.

ATLE OTTESEN SØVIK

Henrik Syse:

Måtehold i grådighetens tid

Cappelen Damm 2009

Hva har en naturrettsenker, søndagsskolelærer, fredsforsker og høyremann å si oss om forbruk og etikk i Norge? Det er naturrettsenkeren som får mest plass. Syse peker på at det var Platon som først formulerte de fire dydene mot, klokskap, rettferdighet og måtehold, selv om det greske ordet 'sofrosyne' også kan oversettes med 'selvbeherskelse' og 'besinnelse'.

Også Syses kristne stemme er tydelig. Han omtaler at vi setter oss selv og den fysikk som vi er en del av som det eneste, og dermed tillater oss å styre verden selv som 'menneskehetens største tragedier' (s 53). Videre omtaler han både 'tiende' (s 85) og forsakelsen (s 128-9).

Fredsforskeren er til stede i ett av de fem eksempelkapitlene, om måtehold i konflikt. De andre handler om penger, sex, miljø og alkohol. I kapitlet om konflikt omtaler han testspørsmålet: Hvem kan gå ut av situasjonen med mental helse og samvittighet i behold? (s 113). Selv om en krigssituasjon er mer ekstrem enn andre valgsituasjoner vi står overfor, og derfor også kan få større konsekvenser for vår mentale og sosiale sunnhet, hevder Syse at det samme testspørsmålet kan stilles i alle hverdagslige konfliktsituasjoner.

Høyremannen skinner igjennom ved at det understrekes at vi må tenke konsekvenser av alle våre valg. Videre peker han på at vi må ha respekt for de ordninger som finnes, selv om vi kan finne feil ved dem, og at forandring alltid vil måtte ta tid (s 35). Videre advarer Syse mot å redusere betydningen av mennesket, og han

holder fram at det er gjennom måtehold at den tilbørlige respekt for mennesket bekreftes. Burke og de Toqueville presenterer den konservative legitimeringen av måteholdet.

Syse skriver enkelt og bra om relevante valg-situasjoner mennesker står i. Boken unngår fagsjargong som gjør at den er tilgjengelig i språket. Han argumenterer for at måtehold er en karakteregenskap, altså hva vi mennesker er. Dette dannelsesargumentet har fått større oppmerksomhet de siste årene.

Andre anmeldelser har fokusert på om Henrik Syse presenterer moralisme. I Dagbladets anmeldelse heter det: «Henrik Syse har selvinnsett nok til å skjønne at det han etterlyser, kan framstå som nokså kjedelig, moralistisk og gammeldags, og det er derfor man får sympati for prosjektet.» Videre blir Syse omtalt som personen som – på sin måte – kan fylle tomrommet etter Steinar Lem, som «en stemme som tøyler oss.» I omtalen av Syses forrige bok om samme tema, *Veier til et godt liv* (2005), skriver Aftenposten innledningsvis: «Filosofen Henrik Syse svinger ikke svøpen over et folk og en nasjon i moralsk og etisk forfall. Det bare virker slik.»

Anmeldelsen til Frode Nyeng i Morgenbladet ser imidlertid Syse som en moralist, som står i en tradisjon preget av 'forbruker- og nytelsesforakt'. Nyeng synes å være uenig i Syses anliggende. Nyeng har selv kritisert koplingen mellom forbruk og skyldfølelse, som han påstår at den norske offentligheten er preget av.

Anmelderen mener at det faktisk er enkeltpersoners valg som former samfunnet, og at vi ikke kan si at individuelle valg er uviktige fordi det er de politiske tiltakene som betyr noe. Videre er det opplagt at enhver som snakker høyt om grådighet – i ordets videste forstand – blant vanlige mennesker og ikke bare hos en liten finanselite, vil bli upopulær hos mange. Syse ønsker å kommunisere bredt, men velger likevel å flagge at hans kristne tro betyr noe for hans tenkning. Det ville vært interessant om Syse en gang ville gjøre et forsøk på å rendyrke den kristne tenkningen enda mer. Det er antakelig ikke mange som vet at Syse representerte Den norske kirke i en prosjektgruppe under Norges Kristne Råd, som under Tro til foran-

dring-konferansen i mai 2009 presenterte heftet 'Tro og skaperverk'.

Dette heftet bygger på at menneskenes forhold til naturen ikke bare er et spørsmål om moral, men handler om troens kjerne. Syse viste til dette arbeidet i andre sammenhenger, blant annet under konferansen 'Krisens mulighet' uka etterpå. Heftet gir uttrykk for en videre forståelse av Guds frelsesplan enn den tradisjonelle lutherske, siden blant andre katolske og ortodokse deltakere preget prosessen. En av henvisningene i heftet er til Kol 1, som sier at Kristi forsoningsverk omfatter hele verden.

En slik forståelse av at det finnes en Gud som fortsetter å fornye sitt skaperverk som uttrykk for sin kjærlighet, er ikke nødvendigvis et budskap som selger i dagens Norge. Uansett hvor populært det er å si det, kan vi som kristne likevel framholde at det er Gud som elsker oss først. Dersom Guds kjærlighet er utgangspunktet, blir våre valg svar på Guds kjærlighet. Dette er ikke uttrykk for lovishet eller moralisme.

Snarere kan en slik forståelse være friggjørende. Kristen tro handler ikke om et sett meninger om visse spørsmål, men om å ta del i en forandringsprosess der Jesu eksempel blir stadig tydeligere for oss. Korsveibevegelsen, som har søkt å holde sammen tro og sosialt engasjement, sier i vedtektene at vi er kalt til å forenes med Jesus Kristus i kampen for livet i vår verden. Dette gir åpninger, ikke begrensninger.

Det ville vært flott om Syse ønsket å reflektere rundt hva en etikk motivert i kristendommen kan bety i vår del av verden i dag. Hvor stor del av befolkningen som faktisk ønsker å bli frigjort fra materialisme og begjær er ikke lett å si. Jeg våger likevel den påstand at for alle mennesker er relasjoner viktigere enn streben etter flere ting eller erobringer. Ved å åpne opp for at vi faktisk er elsket av Gud, kan dette gi et nytt forhold til oss selv, andre mennesker og våre omgivelser.

Syse åpner så vidt døren på gløtt for disse perspektivene, men jeg tror likevel at han kan tydeliggjøre dem. Jeg tror også at han vil skrive enda mer kraftfullt dersom han også våger å være teolog – noe han hevder at han angrer på at han ikke ble.

HANS MORTEN HAUGEN

Paul Otto Brunstad.

Klokt lederskap: Mellom dyder og dodssynder.

Oslo: Gyldendal Akademisk, 2009.

Presentasjon

Paul Otto Brunstad har skrevet bok om lederskap, dyder og laster. Bakgrunnen er en forståelse av lederskap som grenseaktivitet, der lederen ofte står overfor situasjoner som ikke uten videre kan tolkes og handles i med utgangspunkt i positivt gitte regler. Dermed aktualiseres etikkens betydning i lederskap, og ikke minst blir det behov for en etikk som kan gi lederen klokskap nettopp i møte med det uforutsette.

Innledningsvis presenterer Brunstad dydene og lastene, og sondrer bl.a. mellom individuelle og sosiale, og mellom moralske og intellektuelle dyder. Han dropper de tre paulinske dydene (tro, håp og kjærlighet), men i tillegg til klokskap, rettferdighet, besindighet og mot tar han med takknemlighet. Lastene er de sju vanlige: Stolthet, grådighet, misunnelse, sinne, lyst, fråtseri og kjedsomhet.

Brunstad gir en kontekst for ledelsesbegrepet i vår tid. Han understreker bl.a. at alle medarbeidere som befinner seg i grenseområdene utøver ledelse («den strategiske korporal»). Han argumenterer for betydningen av ledelse som språkskaping, som tilrettelegging av et byggende og trygt fellesskap, og som positiv grenseoverskridning og grensesetting. Forfattere som har inspirert Brunstad er bl.a. Erik Johnsen, Ole Fogh Kirkeby og Tian Sørhaug.

Bokens hoveddel inneholder ett kapittel for hver dyd og last. Metoden forfatteren benytter seg av vil jeg kalle «fenomenologisk-etymologisk» (!). Med det mener jeg at Brunstad tar utgangspunkt i dydene slik de fremstår nokså universelt, og legger mindre vekt på begrepens historiske oppkomst og virkningshistorie. Sekundærlitteratur presenteres og diskuteres ikke bredt, men trekkes inn for å illustrere egne synspunkter. Med «etymologisk» sikter jeg til det som må sies å være noe av det mest originale ved boken, nemlig at de opprinnelige termene for hver dyd og last – men også en rekke andre ord – analyseres etter sin latinske/greske grunnbetydning, noe som så gir utgangspunkt for en rekke observasjoner.

Vurdering

Det er mange positive ting å si om *Klokt lederskap*. Grunnleggende er det en veldig god idé å koble dyder, laster og ledelse. Boken gir stoff til ettertanke, skarpe og tankefulle observasjoner, og noen minnerike og givende bilder. Ett eksempel: Brunstad benytter «bøvevakta» på Statsraad Lehmkuhl som eksempel i drøftingen av «besindighet»: Han forteller at det under seilas alltid er én kadett som står i akterenden av båten og holder utkikk over kjølvannet i tilfelle noen faller over bord. Til tross for ensformigheten viser det seg at kadettene setter pris på denne vekten, noe han begrunner med at den fungerer som et pustehull og et «fortolkningsrom» i forhold til det veldig intense og tette livet om bord. For meg blir dette et bilde som ikke bare kaster lys over den aktuelle dyden, men også gir perspektiver på f.eks. viktigheten av vekslinger i livet, taus meditasjon og medmenneskelighet i det stille.

Samtidig sitter jeg igjen med en del innvendinger. Et grunnleggende spørsmål i møte med bokens idé er jo om dydene og lastene, som tross alt ble til i en helt annen tid og ut fra en spesiell kontekst, er anvendbare på vår tids ledelsesutfordringer – og i tilfelle på hvilke premisser? Det kan tenkes mange måter å angripe denne utfordringen på. Brunstads metode er, som nevnt, å satse på en kombinasjon av språklig analyse av hver dyd og last, med en oppfølgende filosoferende betraktning. Selv om forfatteren fortløpende trekker inn ledelsesfeltet i sine drøftinger, skjer dette på et temmelig generelt nivå. Brunstad vil heller ikke være for konkret; «Overføring og bruk av stoffet inn i den enkelte ledelsessituasjon er den intelligente lezers egen utfordring og ansvar. Maten serveres gjerne, men det er gjestens oppgave å tygge den» (s. 18).

Selv om dette kan være en rimelig avgrensning, mener jeg at det svekker boken og bl.a. gjør det uklart hvem som egentlig er målgruppen. Hadde Brunstad våget å la dydene/lastene og ledelsesfeltet komme i et tettere og mer konkret samspill, tror jeg fremstillingen ville vunnet vesentlig på det. Brunstad ville da vært nødt til å presisere sin ledelses- og organisasjonsforståelse, samtidig som han ville ført et «implisitt

bevis» for dydenes anvendbarhet («show them, don't tell them»).

Nå blir, på den ene side, relevansen for ledelsesfeltet utydelig. Boken får ikke tematisert opplagte spørsmål som hvor stort moralsk tolknings- og handlingsrom en leder egentlig har, og hvorvidt en organisasjon kan sies å ha dyd (dette blir påtrengende i og med at en del av de eksemplene som tross alt finnes er hentet fra militær strid). Samtidig øker, på den annen side, kravet til den selvstendige drøftingen av dydene, og da blir det et problem at Brunstad velger en form som – til tross for at den gir mange originale og fine innsikter – er lite i dialog med forskningen og lite kritisk i forhold til bruken av dydene i dag.

Jeg savner også en grundigere drøfting av noen vesentlige spørsmål. Det gjelder, for det første, kritikken mot dydsetikken som selvreflekterende. Når jeg står overfor en konkret etisk utfordring i en gitt situasjon og i møte med mitt medmenneske, er det ikke da fare for at et fokus på egne dyder kan bli en uheldig omvei? Brunstad nøyer seg med å fastslå at «Dydene, slik de her forstås, hjelper oss å snu oppmerksomheten bort fra oss selv.» (s. 27). Det er fint, men krever en nærmere begrunnelse.

For det andre gjelder det spørsmålet om hvorvidt dyder kan tilegnes og laster avlæres; altså om muligheten for karakterbygging. Brunstad er opptatt av spørsmålet, og svarer at karakter bygges når mennesker forsoner seg med egen livshistorie og kan formulere nye måter å tolke den på (s. 44f). Dette høres rimeleg ut. Jeg savner imidlertid en beskrivelse av hvordan dette kan skje, og – ikke minst – en tydeliggjøring av hva dette har med dydsetikken å gjøre: Er et slikt personlig forsonings- og endringsarbeid en *forutsetning* for å utvikle karakter? Eller er det en kraft i engasjementet med dydene som i seg selv bidrar til en slik positiv prosess? Hvordan kan en i så fall beskrive denne? Alt for sjelden synes jeg Brunstad klarer å «operasjonalisere» hvordan et arbeid med dydene kan skje i en ledelseskontekst. Dydene blir svevende i en egen sfære, mens ledelsesrelevansen koker ned til selvfølgeligheter av typen «gjennom sin lederstil må

lederen gå foran med et eksempel»; «å kunne utholde en ubehagelig situasjon er mange ganger svært krevende».

Et tredje problem er hvorvidt et fokus på egne dyder kan bli til et tyngende krav; at min verdi som menneske blir ensidig knyttet til en indre, etisk fullkommenhet – med påfølgende fortvilelse eller skam. Dette er en innvending Brunstad er klar over, og som han drøfter i et avsluttende avsnitt om tilgivelse. Det er imidlertid et problem at en så fundamental innvending bare blir et etterheng. Hadde det ikke vært mer interessant om det var med fra starten av og i større grad fikk strukturere fremstillingen? Da kunne kanskje også de paulinske dydene vist seg relevante?

I sum: Jeg tror mange ledere vil oppleve fremstillingen som noe for høyt hevet over deres hverdag, mens de som interesserer seg for etikk og dyder vil finne at andre bøker gir mer å tygge på. På den annen side: Hvis en først får sansen for Brunstads selvstendige og originale refleksjoner, og hans våkne skråløkk på trender og trekk i samtiden, vil boken oppleves som verdt å lese – og vel verdt å vende tilbake til.

FREDRIK SAXEGAARD