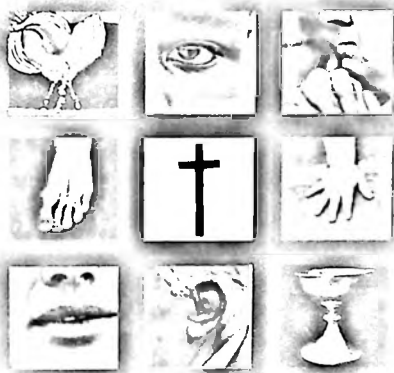


HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2-2005
LUTHER FORLAG



Jan-Olav Henriksen:
Hvem er sjelesorgens Gud?

Terje Torkelsen:
Sittid som radikalt selvkap

Øyvind M. Eide:
Livsfortelling og livstolkning

Halvor Nordhaug:
Kan vi preke som før?

Hallvard Olavson Mosdøl:
Kirke – også for «de flinke»?

Frank Oterholt:
Gode på Gud – dårligere på fe

Debatt
Kirkens egenart og kirkens led

Ex Libris

INNHold NR. 2/2005 – 22. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 Ad fontes
- 3 Jan-Olav Henriksen: Hvem er sjelsorgens Gud?
- 10 Terje Torkelsen: Suicid som radikalt selvtap
Eksistensielle og moralske perspektiver på den selvmordstruedes livssituasjon
- 23 Øyvind M. Eide: Livsfortelling og livstolkning
Sjelsorg i møte med et nytt erfaringspråk
- 33 Halvor Nordhaug: Kan vi preke som før?
Prekenens vilkår i en postmoderne situasjon
- 42 Hallvard Olavson Mosdøl: Kirke – også for «de flinke»?
Om eksil og hjemlengsel blant unge nordmenn i London
- 52 Frank Oterholt: Gode på Gud – dårligere på folk?
Om kvalitet på kirkelige tjenester
- 66 Debatt: Kirkens egenart og kirkens ledelse
- 72 Ex Libris

Halvårsskrift for praktisk teologi

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Stephanie Dietrich, Leif Gunnar Engedal,
Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus

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 Luther Forlag P.b. 6640 St. Olavs pl. N-0129 Oslo
Pris: Nkr. 90,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HTP 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 artikler blir vurdert av én eller flere eksterne konsulenter før trykking. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt fem eksemplarer av angjeldende hefte.

Leder

Den praktiske teologi har vært i stadig utvikling de siste årene. Fra i stor grad å ha fokusert på presters yrkeskunnskap, har den etter hvert også etablert seg som et regulært akademisk fagfelt innenfor teologien. Det betyr at praksis i større grad blir relatert til teoretiske perspektiver, og at det er blitt et fag der det drives forskning. Forskning og teori betyr likevel ikke at man fjerner seg fra praksis, tvert om er det jo praksis som er både utgangspunkt og mål for den praktiske teologis arbeid.

Et annet aspekt ved utviklingen av praktisk teologi som fag er at man for alvor har begynt å ta i bruk empiriske metoder. Etter min mening bør dette kunne bidra til å sikre fagets relasjon til praksis. Vil man forstå praksis, må man også benytte systematiske metoder for å skaffe seg kunnskap om denne praksis.

Et uttrykk for den faglige kvalitetssikringen av praktisk teologi er det også at vi fra inneværende nummer har innført en referee-ordning i tidsskriftet. En slik ordning innebærer at alle hovedartikler blir vurdert av én eller flere eksterne konsulenter før trykking. Allerede etter kort tid er det vår erfaring at en slik ordning bidrar til å sikre og heve den faglige kvaliteten av det vi presenterer for våre lesere. Samtidig ønsker vi ikke å bli et smalt forskningstidsskrift for de spesielt interesserte. Vårt mål er å presentere faglig velfundert stoff på en måte som oppleves forståelig og relevant av dem som står midt oppe i praksisvirkeligheten. Vi er svært takknemlig for tilbakemeldinger fra leserne om de synes vi lykkes i dette.

Første del av dette nummeret har et sjelesorg-faglig tyngdepunkt. Mens *Jan-Olav Henriksen* belyser spørsmålet om gudsbildet i sjelesorgen, presenterer *Terje Torkelsen* eksistensielle og moralske perspektiver på selvmord. I *Øyvind M. Eides* artikkel er temaet forholdet mellom

moderne menneskers livsfortelling og sjelesorgens livstolkning.

Også i *Halvor Nordhaugs* artikkel er utgangspunktet den kulturelle situasjon. Hans spørsmål er hvilke konsekvenser en postmoderne kultur har for prekenen.

De to siste artiklene er uttrykk for den «empiriske vending» innenfor praktisk teologi. Både *Hallvard Olavson Mosdøl* og *Frank Oterholt* presenterer resultater fra empiriske undersøkelser de har gjennomført, Mosdøl blant unge nordmenn i London, Oterholt blant «ytere» og «brukere» av kirkens tjenester.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Hør etter, for overveldende er dette under!

Vi blir Kristi lemmer – og Kristus blir våre lemmer.

Kristus blir min hånd, min elendige fot; og jeg ulykkelige,
blir Kristi hånd, blir Kristi fot!

Jeg beveger min hånd, og min hånd er helt og holdent Kristus,
siden Gud er udelelig i sin guddommelighet – glem aldri dette!

Jeg beveger min fot, og se den lyser som Den Andres.
Anklag meg ikke for bespottelse, men vær åpen
for denne virkelighet og pris Kristus som gjør dette.

Simeon Den nye teologen, 949-1022

Teksten er hentet fra Kysse spor – Daglig lesning
fra den tidlige kristne kirken.

Utvalg av Peter Halldorf. Luther forlag 2002

Hvem er sjelesorgens Gud?¹



AV JAN-OLAV HENRIKSEN

jan-o. henriksen@mf.no

For å besvare spørsmålet som er stilt i overskriften, kan vi ikke bare snakke om Gud – men må snakke om forholdet mellom Gud og menneske. Dessuten må vi snakke om en del sentrale elementer fra teologisk antropologi. La meg også si at svaret på spørsmålet ikke kan utvikles helt uavhengig av erfaring med sjelesorg: det er gjennom erfaringen med sjelesorg at vi virkelig får tilgang til en dypere forståelse av hvem sjelesorgens Gud er. Derfor er også den teologi som vi utvikler i dette feltet en form for erfaringstydning – som forhåpentligvis også kan åpne for nye erfaringer.²

I sjelesorgen skaper Gud en ny optikk

Sjelsorgens Gud er en Gud som overvinner synd og syndens konsekvenser. Synd er ikke først og fremst en moralsk kategori som fokuserer på handling, men en relasjonell kategori, som handler om relasjoner og relasjoners konstitutive betingelser. I sjelsorg arbeider vi med synd og syndens konsekvenser. Vi arbeider med hvordan synden preger mennesket liv. Men det skjer ikke på den måte at alle konfidenter først og fremst identifiseres som syndere som trenger oppgjør. Mange er mennesker som trenger å lære seg å se at de er preget av og skadet av *relasjoner* som andre har hatt til dem. De er blitt skadet av andres synd og av relasjoner der de ikke er blitt anerkjent med sine positive livsmuligheter. Jeg nøler med å kalle dem *ofre* for synd, fordi det ikke ivaretar subjektivi-

tetselementet hos konfidenten, som innebærer at han eller hun ikke er fullstendig satt ut av spill som handlende, selv om hun / han ikke kan råde over alle betingelsene for sin handling. Synd i denne sammenheng er derfor noe som mer har å gjøre med konfidentens passivitet og hva hun / han *påføres* i en relasjon (– av passio, lidelse, ikke aktiv) enn en følge av hans eller hennes aktivitet. Dette får så igjen følger for hans / hennes relasjon til seg selv, og evnen til å se eller ikke se positive livsmuligheter for seg selv.

I møte med mennesker som er preget av synd på denne måten, er Gud den som kan skape håp om noe annet – og andre og mer livsbejaende relasjoner. Gud er den helende Gud, som åpner for nye måter å leve i relasjoner til seg selv og andre på – og en Gud som kan gi krefter til å overvinne fortiden i lys av håpet om at det kan komme noe godt fra fremtiden. Gud er også den som virker i begjæret etter helbredelse og etter noe annet enn den situasjonen konfidenten befinner seg i. Jeg bruker med overlegg ordet *begjær* her, fordi det involverer både vilje, fantasi, oppmerksomhet og lengsel. Begjæret er ikke å forstå som negativt, men som noe som preger hele konfidentens livsorientering og ønske om å komme ut av noe, komme videre.

Gud er den som gir konfidenten en mulighet til å *se seg selv som noe mer og noe annet* enn det som andre – overgripere, foreldre, angsten og

traumene gir sjansen til. I møte med denne form for synd, befri Gud konfidenten til en ny *optikk*, et nytt blikk på seg selv, som er preget av nåde og frihet, og ikke av stengsler og begrensning. Gud virker i begjæret etter frihet, som til sist også føder friheten i nye og andre livsmuligheter, når det får sjansen til å bli pleiet, dyrket og fremmet under andre livsbetingelser enn dem som konfidenten har med seg fra sin fortid. Den Gud som virker her er evangeliets Gud, som bringer løfte om noe mer, noe annet, noe nytt. Dette er ikke bare et løfte gjennom ord – men et løfte som vi kan tyde som nærværende i konfidentens begjær etter helbredelse eller etter et nytt og annet liv.

Når dette er sagt, må vi imidlertid også si at det finnes konfidenter som trenger å bli adressert i kraft av hvordan de selv aktivt bidrar til å bryte ned og fremme destruktive relasjoner – enten det gjelder ved rusmisbruk, manipulerende og narcissistisk atferd, eller på annen måte ved at de selv bidrar til å gi syndens destruktive krefter større spillerom – også overfor og i møte med andres *passivitet*. Den som lever slik, setter seg selv i sentrum, gjør seg selv til Gud og til det avgjørende midtpunkt i tilværelsen. Her er relasjonen til andre preget av at man har innsatt seg selv som Gud – og ens handlinger blir der etter.

Hvem er sjelesorgens Gud i møte med dette? Det er en Gud som forstyrrer, rokker, problematiserer og vil forandre, en Gud som ikke vil bekrefte men utfordre, ikke vil godta men avvise, ikke vil akseptere men sette grenser. Å forkynne Gud for slike mennesker kan virke og fremme angst og aggresjon. Slike reaksjoner er da også mulig å se som uttrykk for hvordan konfidentens syndspregede identitet er truet av Guds hellige nærvær i forkynnelsen. Reaksjonene på dette nærvær kan sikkert variere i løpet av en sjelesørgerisk prosess, men det kan resultere i to ting: enten *forskansning* eller *overgivelse*. I det siste tilfellet kan helbredelse og forandring finne sted – og sjelesorgen kan også her virke til befrielse fra å være et menneske fanget i og av synd, til å kunne vokse mot noe annet man skal bli – Guds bilde.

Jeg vil anta at erfaringen for mange sjelesørgere er at de møter konfidenter som er preget

av syndens destruktivitet i en av disse formene, eller i en kombinasjon av dem. Tross alt er dette idealtyper, som jeg utvikler her for å fremme noen poenger – til og med teologiske poenger. Kan dette si oss noe mer om hvem Gud er?

Gud og erfaring

La meg ta en omvei. Omveien går omkring begrepet *erfaring*. Å gjøre en erfaring er å bli forstyrret, det er å ikke være den samme som før etter at du har gjort den. Erfaringer setter spor i sjelen – på godt og vondt. Det er også erfaringene som gjør oss til dem vi er. Uten erfaringer vinner vi ikke individualitet, særpreg og identitet. Derfor kan vi også skille mellom erfaring og opplevelser: opplevelser er turistens form for deltakelse i livet – du kan oppleve mye på tur, men komme uforandret hjem. Om du derimot reiser til Rwanda eller til Auschwitz, eller feirer gudstjeneste med psykisk utviklingshemmede, gjør du erfaringer som kan prege deg for resten av livet.

Det er viktig at vi tenker oss sjelesorgens Gud som en som kan gi sjansen til nye erfaringer: Erfaringer som er preget av forstyrrelse, og som fører til endring, slik at verden ikke lenger erfares slik som tidligere. Dette er mulig å utvikle i forhold til begge de idealtypene jeg skisserte ovenfor: den som lever et liv der påført destruksjon bestemmer livsløp og livsmønster, trenger å erfare en forstyrrelse av dette som det selvsagte og eneste – ved å bli møtt med andre muligheter. Blikket for noe annet kan først skje dersom vi – for å si det med Emmanuel Levinas – makter å bryte inn i den allerede etablerte totaliteten som hennes eller hans liv utgjør – og vise av det i sprekken som innbruddet skaper, kan vise seg glimt av noe nytt.³ Satt på spissen betyr dette at en Gud som ikke forstyrrer oss gjennom det han lar oss møte, er en Gud som ikke setter spor i våre liv. Eller sagt omvent: erfaringer med Gud vil alltid være knyttet til forandring, slik at ikke alt er som før.

Gud er et innbrudd – Gud er den som kan forstyrre og skape noe nytt

Det gjelder også i møte med den som har forskanset seg i sin selvtilstrekkelighet eller ikke klarer å bryte ut av en selvsentrert livsform som

ødelegger for andre og for henne selv. Gud er selvtilstrekkelighetens forstyrrer, den som bryter inn og gjør mulig erfaringen av at dette er et liv preget av døden, og noe det er bedre å lengte bort fra. Som regel finnes det jo kimer til slik lengsel hos mennesker som er i sjelesorg – ellers ville de ikke vært der.

Jeg nevnte Levinas: Levinas skiller mellom totalitet og uendelighet. Han snakker om hvordan vi ved å forsøke å mestre vår tilværelse – og la meg si: både i det bevisste og det ubevisste – etablerer en *totalitet* som gir oss sjansen til å beherske den best mulig. Denne totaliteten gjør at vi møter alle opplevelser og erfaringer ut fra at de skal passe inn i vårt allerede etablerte mønster. På denne måten mener Levinas av vi på sett og vis vegrer og verger oss mot erfaring, slik jeg har utviklet begrepet ovenfor – vi holder forstyrrende erfaringer på avstand, ved å tviholde og fastholde vår egen totalitet. Dette gjelder uansett om en befinner seg i den ene eller den annen av gruppene jeg idealtypisk har beskrevet ovenfor.

Å bli helbredet gjennom sjelesorg er å bli befridd fra sin medbrakte, lukkede og fangende totalitet. Det kan skje der totaliteten stilles i forhold til det uendelige. Vi kan utvikle det mer teologisk enn Levinas gjør: Uendeligheten står for det vi selv ikke er. Den andre er et spor av det uendelige. Det betyr at du, som sjelesørger, er et signal om en annen virkelighet til konfidenten, en virkelighet som kan bryte ned den medbrakte totaliteten som binder henne eller ham i ufrihet.

Det uendelige er det som er mer enn oss. Vi kan ikke beherske det uendelige. Men vi kan la oss overvelde av hvordan det kan bryte inn i vårt liv, og synliggjøre muligheter som det som finnes i vår egen totalitet ikke på noen måte gjør tilgjengelig for oss. Den andre (som ikke er det samme som meg selv) er uendelighetens budbærer. Den mest konkrete og personlige uendelighet vi kjenner, er Gud.

Av dette gir det seg at sjelesorgens Gud er frihetens Gud: den Gud som kan befri oss fra vår egen totalitet, og åpne oss for at det fremdeles finnes noe annet og noe mer, noe vi ennå ikke vet hva er. Gud kan befri oss til det åpne begjæret, begjæret etter det vi ikke ennå kjenner, kan

beherske, eller vite fullt ut hva er rettet mot.⁴ Å være rettet mot uendeligheten, innebærer villighet til å bli forstyrrer i sin totalitet. Dette er også anledningen til det vi ofte kaller selvransakelse.

Sjelesorg og selvransakelse

Den bibelske formen for selvransakelse finner vi kanskje mest eksemplarisk uttrykt i *Salmene*, som ofte er bønner med selvkritisk utlevering av eget liv. Som regel har slik selvransakelse en bakgrunn i erfaringen av at det finnes noe i ens eget liv som ikke er i orden. Men vi ser det også i Nikodemus' møte med Jesus, eller i Jesu møte med den rike unge mannen som hadde erfart at det å holde budene ikke ga den religiøse tilfredsstillelse han hadde trodd. Rowan Williams skriver:

Authentic religious (in this case, Christian) practice begins in the attempt to attend to the moment of self-questioning – to refuse to cover over, evade or explain the pain or shock of whatever brings the self into question, to hold on to the difficulty before the almost inevitable into pathos and personal drama begins. 'The soul' is what happens in the process of such attention: It is a moment that begins whenever man [sic] experiences the psychological pain of contradiction.⁵

Det er flere elementer i det Williams her skriver, som det er grunn til å reflektere over: For det første at selvrefleksjon best fremmes der personen som ivaretar den, ikke forsøker å lure seg selv. Vi kommer ikke i dybden av oss selv ved å forsøke å unngå den spenning eller det problem som gjør at vi blir stilt overfor oss selv og må stille spørsmål ved vårt eget liv. En slik prosess settes i gang av konkrete hendelser som skaper en opplevelse av at ikke alt er som det skal være. Det er altså igjen *erfaringen* som gir mulighet til å oppdage de ressurser som finnes i den kristne konstruksjonen av hva det er å være menneske. Men denne erfaring kaster mennesket tilbake på det selv, på dets «sense of self» – slik at det erfarer seg selv som en *sjel*. Sjelen er altså noe vi blir, og blir vår, i og gjennom erfaringer som er knyttet til at livet ikke er «som det skal» – at det er noe som bør bringes til orden, at det finnes en spenning eller en smerte som gjør at vi ønsker oss en *annen opplevelse* av oss selv. Vi er kort og godt blitt forstyrrer. Eller for å si det på en annen måte: Gud har meldt seg. Selvransakelsen har

fått et nytt utgangspunkt i Gud – og sjelen er blitt dens sted.

Williams peker på at autentisk kristen praksis har sin opprinnelse i dette. Opplevelser av spenning, mangel, smerte blir derfor ikke noe en umiddelbart skal søke å komme ut av: de kan også bidra til å skape innsikter i sjelen og erfaringer med sjelen. Dermed bidrar dette til å gjøre den mer gjennomsiiktig, klar og stødig. Denne «stødighet» er ikke uten forbindelse med hva man tidligere kalte resultatet av å bli «oppbygget». Erfaringer av sårbarhet, mangel m.m. er derfor også med på å skape en «sense of self» som ikke er tilgjengelig på samme måte der mennesket lever midt i livets strøm og ikke stopper opp, reflekterer eller problematiserer forutsetningene for sitt eget liv.

Å la livet være uselvsagt – å åpne for forstyrrelsen

Vanskelige erfaringer gjør livet uselvsagt for oss. Slike livserfaringer kan dermed, når de relateres til en forståelse av menneskelivets betingelser og sammenheng, gi grunnlag for vekst og modning, fordypet innsikt i hva livet er og hvem jeg er – og hvem Gud er og hva Gud vil.

Dette må holdes sammen med innsikten i at identiteten ikke er noe vi har fått og som siden er gått tapt, men at vi er underveis til den, som et mål. Den er ikke noe vi kan ta for gitt. Å bli et helt menneske, eller et balansert menneske, er derfor ironisk nok også et spørsmål om min egen evne til å erkjenne og være i stand til å fastholde for meg selv en fundamental *mangel* i min egen forestilling om meg selv: Det er ikke slik at alle mine behov kan bli møtt og tilfredsstilt med en gang de er blitt brakt til orde. Vi er nødt til å leve med at det finnes noe utestående, noe som ikke blir tilfredsstilt, ja at det ikke finnes noen *ting* som kan tilfredsstille min sjel og dens behov. Med henvisning til Chris Oakly skriver Williams om dette:

Instead, I come to see that I cannot fail to be involved in my incompleteness; and that *no thing* completes me. My 'health' is in the thinking or sensing of how I am not at one with myself, existing as I do in time (change) and language (exchange). Were it otherwise, the self would not be something that could be thought of at all. It would disappear in the fulfillment of its supposed desire; it would be identical with itself; it would have

gone beyond language and reflection. To nurture such a picture while living in a vulnerable and mobile body is a recipe for the most damaging inner dislocations and the gravest dysfunction in relating to a material world in which other perspectives are presented. 'spoken for'.⁶

Jeg har allerede vært inne på begrepet begjær. Begjær kan være rettet mot å bli helt og fullt ett med det begjærte. Men dette begjæret er mest fruktbart for oss når det ikke er helt tilfredsstilt, når det finnes elementer av noe utestående i menneskets liv. Når begjæret ikke er bestemt av totaliteten, men av uendeligheten, åpenheten – og friheten. Sjelesorgens oppgave er å ivareta nettopp dette aspektet – også fordi dette innebærer en ivaretakelse av den eller det andre som kan være gjenstand for begjær. Gud som begjærets opprinnelse – og mål – er sjelesorgens Gud bare når Gud formidles innenfor uendelighetens horisont, og ikke gjøres til en ønskeoppfyller eller begjærtilfredsstiller preget av konfidensens totalitet.

Dermed blir Gud ikke fullt ut gjort til gjenstand for eller redusert til objekt for begjæret. At menneskets bestemmelse er foran det, er noe utestående, er altså ikke i seg selv en *negativ* mangel ved det, men tvert imot noe som gjør det i stand til å bli befridd fra seg selv som begjærlig i en nåtidspreget og selvsøkende form. Mennesket vinner sin identitet bare ved å bli konfrontert med hva det er (begrenset, endelig, ikke en totalitet) – og med hva det ikke kan bli. Det kan bare skje i møtet med den forstyrrende, uendelige og frihetsskapende Gud.

Gud er den stabilitet som mennesket ikke har i seg selv, og relasjonen til Gud gir samtidig mennesket muligheten til å holde seg selv fast som et uferdig og problematisk prosjekt som er underveis, og leve med erkjennelsen dette innebærer. At Gud her er Den andre, understreker hvordan alle forsøk på å gjøre Gud til en funksjon som ivaretar ønsket om å få oppfylt egne ønsker eller begjær, ikke bare er et forsøk på å eliminere Guds «otherness», men faktisk også fører til at mennesket mister sin sjel, sitt selv.

Å skape en bevissthet om at både Gud og mitt eget selv, min egen bestemmelse ikke er fullt ut tilgjengelig og tilegnelig, og i dette livet ikke finnes fullt manifestert, men bare kan representeres gjennom Ordet om det, er derfor

befriende. For dermed er dette dypest sett noe som ikke er håndterlig, kontrollerbart, reduserbart til hva jeg kjenner og vet. Det gjelder selv om vissheten om dette på samme tid lar meg leve i et selvforhold der jeg vet at ikke alt er slik det en gang skal bli, slik jeg ønsker at det skal være. Alle forsøk på å legemliggjøre en gud som en konkret og håndterlig størrelse, enten det er noe jeg setter min lit til i form av et annet menneske, penger eller ekstatisk opplevelser, tilslører at jeg bare vinner meg selv når jeg kan holde ut å leve med at det finnes noe annet som ikke fanges inn av representasjoner. Nettopp noe som representeres, men ikke fullt ut kan legemliggjøres i min egen virkelighet, er betingelsen for at jeg kan vinne meg selv. Gud kan altså bare gjøre oss til dem vi er dersom han ikke er legemliggjort i verden, men er representert der. Dette er på en måte den religionspsykologiske visdom som er skjult i inkarnasjonsunderet, og også *motivasjonen* for enhver form for religionskritikk rettet mot tinglig- og sakliggjøring av det guddommelige.

I møtet mellom konfident og sjelesørger skjer det følgelig noe langt mer enn at to parter er nærværende for hverandre og utfordrer hverandre. Det er også snakk om at det finnes en tredje involvert part, en som kan være *representert, men ikke legemliggjort*, og som virker inn på hva slags forløp refleksjonen utfolder. Dette er Gud, som i sitt paradoksale nærværende fravær⁷ er konstituerende for innholdet i menneskets sjel:

[This] is not just a skilled invitation to the life-giving contradiction or frustration of desire; it works as such by doing something significantly more, by invoking the necessarily absent, non-particular ('non-existent') Other. It is a three-cornered relation, not only a dialogue, in which the presence of the absent third makes possible some kind of liberation from the net of ideas and projections that binds us in the fantasy that some specific other can supplement our lack, once and for all, and end our desire.⁸

Det Williams får frem her, er hvordan Den andres nærvær åpner for en ny tilgang til eget liv, og for en måte å forholde seg til dette på som ikke er determinert av fortid og av det begjær eller den lengsel som er knyttet til ens egen person og de erfaringer som preger oss i livets umiddelbare relasjoner. Dermed åpner

Den andres nærvær for nye erfaringer. Men disse erfaringene er muliggjort bare i og gjennom at individet overskrider seg selv, og forholder seg til den Gud som sjelesørgeren representerer, men aldri må forveksles med. Det er for øvrig i denne sammenheng interessant å konstatere at et annet menneske her ikke er uten betydning (som representant for Gud, jf. forståelsen av hva det er å være Guds bilde) for hvordan individet blir i stand til å forstå sin egen situasjon og leve med seg selv. Gud som den tredje kan altså representeres gjennom en annen (deg, sjelesørgeren) – og det Gud vil gi mennesket, bringes til mennesket i form av møtet med et annet menneske. Det kan understreke det generelle forhold at Gud lar oss ta del i hans virkelighet gjennom at vi forholder oss til og møter ham i andre mennesker. Dermed er Den andre også i denne forstand med på å avklare hvem jeg er, hva jeg skal bli, og hva som er min stilling i forhold til Gud, andre og meg selv.

And the absent 'non-existent' third is manifest as the condition for the truthful recognition of my own limits, of the persistence of my incompleteness, because it is not itself a point of view, mirroring or competing with mine; it is not another system of desiring, any more than it is something being fitted into the system of my desiring. Its otherness is radical enough to allow me to be other – to be distinctive, to be this-and-not-that of temporal particularity. And the finite other who 'holds' this perspective does so only out of the same awareness of the permission given by the 'third' to be a finite self; if this is not so, I remain trapped.⁹

Erkjennelsen av at Gud representerer *det utestående* er derfor noe alle mennesker er tjent med å kommunisere og ivareta hverandre ved hjelp av. Det er denne erkjennelsen – og begjæret i den, som åpner for menneskelig vekst. En slik erkjennelse unngår også at individet gjennom å etablere et selvforhold bare integrerer elementer som er knyttet til den andres (dialogpartners, den internaliserte forelders, prestens, psykologens osv.) perspektiv på ham eller henne. Men dette tillater meg også å stå frem for meg selv i min distinkte annerledeshet. Denne distinkte annerledeshet er knyttet til *hvem jeg er*, men også til *hvem jeg skal bli* – og disse to elementer i min egen identitet kan ikke løsrives fra hverandre, ikke forenes eller forsones i noe

overgripende tredje, men må tvert imot representere en form for uforsont samtidighet i min forståelse av meg selv, slik jeg tilegner meg denne forståelse i møte med både Gud og andre. Resultatet er frihet.

For en mer sokratisk teologi

Fra Rowan Williams er veien ikke så lang til Paul Heelas og Linda Woodhead, som nettopp har publisert en bok de har kalt *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to Spirituality*.¹⁰ Dette er en empirisk forankret bok, som studerer utviklingen i England, der tradisjonell religiøsitet stadig synker, mens det de kaller for holistisk spiritualitet øker. Grunnen til at jeg trekker dem frem i denne sammenhengen, er at de presenterer en beskrivelse av tradisjonell religion – dvs. kristendom – på en måte som også innebærer et klart *forklaringsforsøk* i møte med den utviklingen som i følge dem vil lede til at vi om 30–40 år vil kunne oppleve at de to gruppene av religiøst aktive / praktiserende vil være like store i England. Ulikheten mellom de to gruppene omtales slik:

Tradisjonell religion legger vekt på hvordan det hellige er forankret i en transcendent kilde som er opprinnelse til betydning og autoritet, og som individer må tilpasse seg på bekostning av muligheten for å utvikle deres unike subjektive liv. I den grad personlige erfaringer, opplevelser, begjær osv. får noen rolle her, er det ikke som selvstendige og viktige erfaringer i seg selv, men de blir disiplinert, akseptert eller avvist, og generelt normert, i lys av eksisterende forventninger og koder som uttrykker hvordan livet skal være eller hvordan slike erfaringer skal forstås. Slike subjektive erfaringer, (de lister opp: bevissthets-tilstander, sinnstilstander, erindringer, følelser (sentiments, emotions, feelings), lidenskaper, sansefornemmelser, kroppserfaringer, drømmer, – ingenting av dette tilkjennes betydning i seg selv.

Styrken i mer *holistiske tilnærminger* som lever i kraft av den moderne «subjective turn» er at de er i stand til å ta mennesker på alvor der de er, og anerkjenner slike subjektive elementer som noe som har betydning i seg selv – og ikke bare i lys av ett eller annet normativt og regulerende ideologisk univers som bestem-

mer hva som er akseptabelt og ikke. Derfor består mye spiritualitet i å utvikle motet til å bli sin egen autoritet – og leve i overensstemmelse med de selvinnsikter som det å anerkjenne innholdet i det indre livet gir sjansen til. Det handler kort og godt om å erkjenne seg selv – ikke å tilpasse seg forestillinger om hvordan det skal være. Eller med tilknytning til hva som er sagt ovenfor: Det gjelder å ikke la andre påføre en selv en form for totalitet som forhindrer at en kan ha et åpent og positivt forhold til hva egne erfaringer sier oss om oss selv.

Jeg mener – og har andre steder argumentert for¹¹ – at beskrivelsen Hellas og Woodhead tilbyr er forenklet. Men den sier likevel noe viktig: Den sier at det finnes en kristen kultur der det å ta ditt subjektive liv på alvor bare er viktig til en viss grad. Det alvorlige med det er at når du blir eldre og oppdager at du likevel hele tiden har ditt subjektive liv med deg, og det forteller deg noe, så trenger du å lytte til det og ta det alvorlig. Hvis du da tilhører en kristendomsform der budskapet er at du ikke skal ta dette alvorlig, er risikoen stor for at du på sikt slutter å ta den alvorlig – fordi den ikke forstås som noe som gir deg ressurser til å fortolke hele ditt erfaringsspekter og hele ditt liv.

Kristen tro er en annen-orientert tro, og en religion der det handler om å være opptatt av noe mer enn seg selv og sin egen vekst. Men det handler også om vekst – og om å lære seg å ta seg selv alvorlig for å kunne møte andre og stå for Guds ansikt. En Gud som sier at du ikke skal ta deg selv alvorlig er ikke en kristen Gud. Gud tar mennesket alvorlig – også menneskets indre liv. For at Gud skal kunne virke med sitt helbredende nærvær, må hele livet leves i møt med Gud – og det må også kunne tolkes på en slik måte at det gir signaler om Guds virkelighet. Jeg har antydnet noen muligheter for det i hva jeg har utviklet i forhold til begjær ovenfor.

Jeg begynte med å snakke om synd. At vårt indre liv er preget av synd er utvilsomt. Men det er ikke *konstituert* av synden. Derfor er det viktig å se at Gud er på ferde i og gjennom det som ytrer seg der, og at signalene vårt subjektive, indre liv gir oss, representerer viktige elementer for vår tilgang til Guds virkelighet. Våre følelser, våre kroppserfaringer og vårt begjær er

også et signal om at Gud er til stede med sin skapermakt i oss – og kaller oss til et liv det vi kan erfare livet han vil gi oss.¹² Derfor er den forskjellen som Heelas og Woodhead konstruerer mellom det å bli kjent med og ta på alvor sitt eget subjektive liv, og det å forholde seg til en transcendent Gud, ikke nødvendigvis en uoverstigelig motsetning. Det er ved å gjennomtenke hvem sjelesorgens Gud er, at vi kan tydeliggjøre hvem den Gud er, som befinner seg i, og virker på begge sider av denne motsetningen.

Å kjenne Gud er anledningen til å kjenne seg selv – og teologien skal gjøre det tydelig hvordan det å kjenne seg selv, kan være å lære Gud å kjenne. Dette kan man godt høre som et argument for en mer sokratisk teo-logi, som vektlegger den teologiske betydningen av å kjenne seg selv. Ved å kjenne oss selv kommer vi på sporet av den som har skapt oss – og hva som er skapelsens goder. Den gode sjelesorg skal – som jeg nevnte ovenfor – fremme blikket for skapelsens goder, og tenne håpet om at de kan bli virkeliggjort og prege konfidenten mer enn det ufullkomne, ødelagte, knuste livet. Den skal hjelpe mennesker å bli befridd fra det som hindrer vår tilgang til disse goder – og å leve i de relasjonene der disse kan utfolde seg. Det kan vi ikke oppnå uten å bli bedre kjent med oss selv. Det kan vi heller ikke uten å bli kjent med den som kjenner oss bedre enn vi kjenner oss selv. Svaret på spørsmålet: Hvem er sjelesorgens Gud? blir følgelig: det er *frihetens* Gud, som befrir oss til sant samfunn med ham – og med hverandre.

Sammendrag:

Artikkelen drøfter hvordan en bestemt forståelse av Gud kan komme til uttrykk som grunnlag for, og gjennom, sjelesorgens praksis. Det legges vekt på hvordan gudsforståelsen er knyttet til menneskers mulighet for frigjøring og til å se seg selv med nye øyne. Gud kan ses som virksom både i konfidentens begjær etter frigjøring og hans / hennes erfaringer på ulike måter ellers. Samlet sett bidrar en slik gudsforståelse til å understreke hvordan teo-logi (i ordets egentlige forstand) kan være både erfaringstydende og erfaringsåpnende.

Noter

- 1 Foredrag i *Norsk sjelesorgerisk fagforum*, Institutt for sjelesorg Modum Bad 29. mars 2005. Lett forkortet og supplert med referanser.
- 2 Jeg har utviklet den videre faglige rammen for det følgende stoffet i *Imago Dei – Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2003.
- 3 Se E. Levinas: *Totality and Infinity. An essay on Exteriority*. Duquesne: Pittsburg University Press 1969.
- 4 De mest aktive teologiske samtalepartnerne til J. Derrida har kalla dette for *Det eskatologiske begjær*. Se til dette min bok *Gud – Fortrolig og fremmed*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2001, s. 152ff.
- 5 R. Williams. *Lost Icons. Reflections on Cultural Bereavement*, 149.
- 6 *Ibid.*, 151 f.
- 7 Jeg er klar over at beskrivelsene her og i det følgende knytter an til en rekke postmoderne motiver, men det er ikke mulig å forfølge dem inn i alle detaljer. Det utelukker likevel ikke den viktige innsikt at måten Williams beskriver dette på, og måten jeg anvender det på, er knyttet til former for tenkning som delvis må oppfattes som en variasjon av den postmoderne kritikken av det selvberoeende subjektet, og en teologisk utmynting av de innsikter som denne teoritilgang har muliggjort.
- 8 Williams, *Lost Icons*, 154.
- 9 *Ibid.*
- 10 Oxford: Blackwell 2005.
- 11 Se «Spirituality and Religion – Worlds apart?» i *Tidsskrift for kirke, religion samfunn* 1/2005, .
- 12 Et godt eksempel på hvordan dette kan utvikles i en sjelesorgerisk kontekst finner vi i Tor Johan Grevbos studie *Guds masker i sjelesorgen: hvordan forholde seg til det guddommelige maskespill teoretisk og praktisk?* Modum bad: Institutt for sjelesorg 2003.

Suicid som radikalt selvtap

Eksistensielle og moralske perspektiver på den selvmordstruedes livssituasjon



AV TERJE TORKELSEN

terje.torkelsen@uis.no

1 En bestemmelse av suicid

Det finnes en rekke teoretiske forståelsesmodeller for suicid. *Sosiologiske*, *psykologiske* og *biologiske* perspektiver står sentralt.¹ Denne flerfoldigheten av teoretiske referanserammer gjør det klart for oss at suicid er et komplekst fenomen hvor en rekke forskjellige faktorer kan bidra til at et menneske til slutt tar sitt eget liv. Suicid er med andre ord resultat av en prosess hvor både biologiske, psykologiske, relasjonelle og kulturelle elementer kan inngå.

Samtidig viser forskning at for mer enn 90 % av alle som tar sitt liv, ligger «en behandlingstrengende psykisk lidelse» forut for den suicidal handlingen.² Dette er et faktum som har en tendens til å forsvinne i samtalen omkring selvmord, men som det er all grunn til å holde fast ved. Den folkelige, men noen ganger også den faglige drøftingen av suicid gir til tider inntrykk av at selvmord kan ramme *når* som helst, *hvor* som helst og *hvem* som helst. Det er ikke riktig. En slik tilnæringsmåte er egnet til å skape usikkerhet i tenkningen omkring suicid. Utgangspunkt for en faglig refleksjon må være at de fleste selvmord gjennomføres av mennesker med en alvorlig psykisk lidelse. Denne lidelsen kan imidlertid ha utviklet seg på bakgrunn av en rekke forskjellige faktorer både av indre og ytre karakter.

Psykiske lidelser er utbredt i dag. Men et mindretall av alle som rammes av en psykisk sykdom, tar sitt eget liv. Spørsmålet blir derfor:

Er det mulig å lete fram en type *eksistensiell erfaring* som er av en slik karakter at den gir oss mulighet til å forstå hvorfor et menneske foretar seg den endelige og irreversible handlingen det er å avslutte livet sitt?

Før jeg søker å tegne risset av en virkelighetsopplevelse som jeg tror kan hjelpe oss til å forstå selvmords indre dynamikk, vil jeg imidlertid avgrense bruken av selve begrepet suicid. Det kan være fruktbart å skille mellom henholdsvis *positivt* og *negativt motiverte* selvmord. En slik avgrensning skjer ut fra det faktum at en selvmordshandling ikke utelukkende trenger å være negativt begrunnet. Den kan også ha en *positiv* motivasjon. Det å ta sitt eget liv er noen ganger blitt tolket som det å gi sitt liv; som *heroisk* handling. Motstandsfolk, som ble torturert under krigen, begikk noen ganger selvmord for ikke å røpe identiteten til sine medkjempere. De «sorte enker» i Tjetjenia og palestinske selvmordsbombere representerer også denne type selvmord. Emile Durkheim har betegnet dem som «*altruistiske*» selvmord.³

De såkalte «altruistiske» selvmord reiser en rekke etiske spørsmål. Jeg vil imidlertid i denne sammenheng spisse problemstillingen og drøfte selvmord som en *negativ handling* i den forstand at selvmordshandlingen *ikke* er uttrykk for at man ønsker dø. Det å ta sitt eget liv er derimot negativt motivert. Det er uttrykk for noe man vil *unngå*; en smerte som gjør at det oppleves umulig å leve videre. Motivasjonen repre-

senterer med andre ord ikke et positivt ønske om å dø, men har bakgrunn i at livet der og da oppleves *håp-løst*. Faglig sett kan en slik bestemmelse problematiseres. Så sant den avdøde ikke har etterlatt seg noe avskjedsbrev, kan vi egentlig ikke belegge at det forholder seg slik. Denne bestemmelsen springer imidlertid fram av eget og ganske mange andres møte med selvmord hos en av de nærmeste. Regelmessig høres uttalelser som: «Hvordan kunne han gjøre det. Han var så glad i livet! Alt lå jo til rette. Det er helt ufattelig, det som har skjedd!»

Slike utsagn rommer den nakne smerte hos mange pårørende ved et gjennomført suicid. Uttalelsene representerer det som vitenskapsteoretisk kalles «*commen sense*»; en oppfatning vi antar å ville møte hos folk flest. På denne bakgrunn velger jeg i denne sammenheng å bestemme selvmord, ikke som et positivt ønske om å dø, men heller som et uttrykk for at livet der og da oppleves uutholdelig.

2 En etisk refleksjon over suicid

En etisk refleksjon over det jeg har betegnet som negative selvmord er viktig av flere grunner. En slik refleksjon må nødvendigvis fokusere på *ansvar* i forbindelse med at en person forsøker, og eventuelt «lykkes», i å ta sitt eget liv. Spørsmålet om ansvar har i denne sammenheng ikke bare teoretisk interesse. Det rommer også en rekke *praktiske* og *eksistensielle* aspekter med henblikk på intervensjon i konkrete situasjoner hvor mennesker oppleves som selvmordstruet: Hvordan kan hjelpere, ikke minst helsepersonale på en adekvat måte håndtere situasjoner hvor mennesker er suicidale? Og hvordan skal vi i denne sammenheng tenke om taushetsplikten og det å kontakte den suicidales nettverk? Og sist, men ikke minst: Hvordan kan såre og vanskelige følelser hos hjelpere bearbeides på en konstruktiv måte i forbindelse med gjennomført suicid?

Dette er spørsmål jeg kommer tilbake til i andre del av artikkelen: Møte med den suicidale. I første omgang er imidlertid målet å foreta en *etisk analyse* av suicid som fenomen. Det er av stor betydning at vi har en saksvarende forståelsesmodell for suicid, fordi vår håndtering uvegerlig styres av vår tenkning.

Derfor skal vi reflektere over spørsmålet om hvordan ansvar kan tilrettelegges når det gjelder suicid.

Spørsmålet om ansvar i forbindelse med suicid

I denne sammenheng skal vi fokusere på den etiske *kontekst* suicid settes inn i. På folkelig hold observerer vi regelmessig at denne konteksten framtrer som *individuell*. Etter hvert som det er blitt større åpenhet omkring selvmord, markeres det også oftere som dødsårsak ved kunngjøring av dødsfall. En vanlig formulering lyder: «Han valgte å forlate oss...» Selvmord forstås som en individuell bestemt handling: Når et menneske tar sitt eget liv, er dette uttrykk for den enkeltes valg, og ansvaret for handlingen ligger følgelig hos personen selv. Vi kan spørre i hvor stor grad slike formuleringer er tankemessig reflekterte. I praksis gir de likevel uttrykk for en *forståelses*-horisont: Det at et menneske tar sitt eget liv, betraktes som et personlig valg vedkommende gjør. Konteksten preges av å være *individuell* og *moralsk*.

Det som er mer overraskende, er at suicid også gis en slik individuell og moralsk bestemmelse i faglig sammenheng, blant annet gjennom definisjon av selvmord. I det som i dag representerer et standardverk om selvmord i Norge formuleres dette slik: «*En vanlig definisjon lyder: Selvmord er en bevisst og villet handling som individet har foretatt for å skade seg selv og hvor skaden har ført til døden* (Stengel 1969).» Lars Mehlum fortsetter: «*Denne definisjonen som er gjengitt i Retterstols mye siterte bok (1995), er enkel, intuitiv og har fått stor gjennomslagskraft i Norge.*»⁴

Suicid bestemmes her som «*en bevisst og villet handling som individet har foretatt seg*». Forståelsesmessig anlegges det med andre ord et klart *individ*-perspektiv. Denne definisjonen underbygges ytterligere ved at den karakteriseres som «*enkel*» og «*intuitiv*», med «*stor gjennomslagskraft i Norge*». Ved å anvende normativt ladete ord som «*bevisst*» og «*villet*» går denne definisjonen langt i retning av å plassere ansvaret for selvmordshandlingen hos den suicidale personen selv. Det er denne personens aktive valg som fører til døden. Omtalen av sui-

cid er *individorientert* og forstått som en *reflektert* handling hos den som tar sitt eget liv.

Den individfokuseringen som kommer til uttrykk gjennom folkelige og faglige bestemmelser av suicid, synes i stor grad å gjenspeile det menneskesyn som vokste fram under moderniteten ved begynnelsen av 1900-tallet. Selve grunntanken i *modernitetens menneskesyn* er framhevingen av menneskets *autonomi*: Livet er noe den enkelte selv har ansvar for og må fatte avgjørelser i forhold til. Å respektere menneskets integritet er å holde fast ved friheten til å foreta selvstendige valg.

Modernitetens menneskesyn synes fremdeles å ligge som en ofte uttalt forutsetning når etiske spørsmål settes på dagsordenen. Tankegangen slår også inn når suicid drøftes. I en artikkel om tro og psykisk helse fokuserer Atle Rones på selvmordsproblemet. Om en sjelesørgers møte med selvmordstruede skriver han:

Det er bare det enkelte mennesket som kan ta ansvar for seg selv. Ingen andre kan det. Dersom mennesket virkelig ønsker å ta sitt eget liv, er det ingen som kan forhindre dem fra det. Selvmordstruede må forstå hvor vondt det blir for dem som står igjen, dersom de gjør alvor av sitt forsett. De vil dessuten gjøre noe galt mot seg selv og sin Skaper.⁵

Denne uttalelsen synes å gjenspeile tanken om at et selvmordstruet menneske er en person med evne og ansvar for å foreta reflekterte avgjørelser. Vedkommende kan velge mellom alternativer. Den selvmordstruede må «*forstå*» hvilken smerte han eller hun påfører sine nærmeste ved å ta sitt eget liv. Dessuten bør det gjøres klart for personen at han handler moralsk klanderverdig. Han frarøver seg selv livet og handler på tvers av Skaperens vilje. Underforstått: Personen bør velge å avstå fra selvmordshandlingen.

Rones presiserer imidlertid at det kan eksistere situasjoner hvor selvmordstruede ikke kan ta ansvar for eget liv, men dette representerer unntaket og ikke regelen:

Det hender at mennesker selv ikke er i stand til å ta ansvar for sitt liv. Da må de tas hånd om av hjelpeapparatet, om nødvendig gjennom innleggelse mot deres egen vilje.⁶

Den individsentrerte tankegangen kommer paradoksalt også til uttrykk i en studie av

temaet «*fotfølging*» av suicidale pasienter; det vil si situasjoner hvor en person er akutt suicidal og må passes på hele tiden, så han ikke tar sitt eget liv.⁷ Fotfølging er med andre ord den tettteste oppfølging en pasient kan få i en psykiatrisk institusjon. Når det gjelder verdigrunnlaget for studien heter det:

Til grunn for denne studien ligger et humanistisk menneskesyn. Respekten for at menneskets verdighet er ukrenkelig. Ansvar for eget liv og egne valg står sentralt. (...) Det vil også få konsekvenser i form av etiske dilemma og vurderinger knyttet til autonomi og krenkelser av pasientens integritet og verdighet ved den kontrollerende nærheten som det å fotfølge en pasient innebærer.⁸

Her fokuseres det på at behandlere som innfører denne type kontroll av pasienter som er akutt suicidale, settes i et etisk dilemma. De står i fare for å krenke den enkeltes integritet og verdighet ved at de fratar vedkommende muligheten til selv å velge. Mitt poeng her er ikke å bagatellisere at behandlere i slike situasjoner konfronteres med vanskelige etiske spørsmål, men heller å påpeke at det som her presenteres som «*et humanistisk menneskesyn*» i stor grad synes å være fanget inn av de individualistiske forutsetningene som ligger i modernitetens menneskebilde: Å respektere et menneskes integritet består i å la personen beholde retten til å fatte individuelle valg.

Jeg finner grunn til å problematisere et menneskesyn som innskrenker bestemmelsen av humanitet ensidig til individualitet. Historisk sett har det eksistert kulturperioder hvor det ikke har vært tilfellet. Og ser vi ut over den vesterlandske kultur, er det heller ikke uten videre slik i andre kulturer. På en helt annen måte springer forståelsen av hva det er å være menneske ut av en større helhet enn det individuelle. Ut fra en *kollektiv* kontekst får enkeltmennesket sin bestemmelse; et kollektiv representert for eksempel gjennom familie, etnisk gruppe eller trosfelleskap. Denne kollektive tenkningen synes også å fange inn vesentlige sider ved det bibelske menneskesyn, som modernitetens menneskebilde har tapt av syne: Det er gjennom relasjon og tilhørighet – til Gud og medmennesker – at humanitet vokser fram. Dette er et aspekt som særlig feministisk teologi i de siste tiår har løftet fram. Det nyska-

pende hos feministiske teologer ligger ikke minst i deres måte å tenke om autonomi på: Det viktigste referansepunkt for utvikling og vedlikehold av et menneskes autonomi er *relasjon*. Feministiske teologer framhever at kvinner, i motsetning til menn, ikke mener seg å vokse til autonomi ved å dyrke det individuelle, men gjennom å ivareta det relasjonelle. Relasjoner utgjør det rom hvor opplevelsen av selvverd stiger fram. Relasjoner truer ikke selvstendigheten, men fullbyrder den.

I denne rammen fylles også *frihetsbegrepet* med nytt innhold. Det knyttes ikke til uavhengig individualisme, men til *forpliktende tilhørighet*; en tilhørighet vi mennesker ikke velger etter eget hode, men som livet selv setter oss inn i. Slik blir det ikke noe motsetningsforhold mellom personlig frihet og en forpliktende lojalitet overfor andre mennesker. På denne måten omdefinerer feministisk teologi, i lys av fellesskapstanken, sentrale begreper som *selv* og *autonomi*.⁹

Mitt anliggende i denne sammenheng er ikke først å fremst å kritisere, men å *nyansere*. Modernitetens menneskebilde har skapt en referanseramme som er for *snever*, når vi skal reflektere over grunnleggende etiske spørsmål, i vårt tilfelle suicid. Begreper som «individualitet» og «autonomi» fanger – ikke minst vår *forståelse*. Å la bestemmelsen av selvmord skje utelukkende i rammen av en individuell moraldiskurs, er uheldig av minst to grunner. For det første fordi vi da ensidig plasserer det moralske ansvar for den suicidale handling hos den suicidale personen selv. På denne måten står modernitetens menneskesyn i fare for yterligere å belaste et dødstruet menneske, i stedet for å avlaste det. Det risikerer å isolere et allerede ensomt individ i et ennå kaldere og mer menneskeforlatt rom ved å pukke på autonomi, når et menneske framfor alt trenger tilhørighet.

For det andre representerer en individuell moraldiskurs et problem, fordi den forutsetter at man gjennom etisk argumentasjon skal kunne påvirke den suicidale personens tankegang på en slik måte at vedkommende bestemmer seg for å handle annerledes. Problemet med en slik tankegang har Jan-Olav Henriksen formulert slik:

(...) etikk og moral (har) på mange måter sin funksjon innenfor et liv der det eksisterer mulighet for å etablere noen ordnede strukturer, der det finnes et visst minstemål av opplevelse av at noe fremdeles er verdifullt og verd å ta vare på gjennom orden og meningsfulle handlingsmønstre.¹⁰

Jeg tror, som Henriksen påpeker, at en slik tenkemåte framstår som urealistisk i forbindelse med suicidalitet. Den makter ikke å fange opp det som kjennetegner suicid som fenomen: *tankemessig fastlåsthet* og *følelse av eksistensielt sammenbrudd*. Ensidiig å operere med en individuell moraldiskurs som forståelsesramme, vil også i neste omgang kunne føre til at man i møte med den selvmordstruede tar i bruk håndteringsmekanismer som ikke er adekvate. Det kan få tragiske følger.

Forståelse styrer uvegerlig handling Jeg reiser derfor spørsmålet om hvilken *alternativ* kontekst fenomenet suicid kan forstås i rammen av, dersom vi antar at en individuell moraldiskurs ikke fungerer tilfredstillende. I letingen etter en slik alternativ kontekst vender vi oss til Alistair McFadyens teologiske refleksjon over *syndsbegrepet*.

Alistair McFadyens refleksjon over begrepet «ursynd»

I sin bok «*Bound to Sin*» foretar Alistair McFadyen en dyptpløyende refleksjon over *viljes*-aspektet («willing») i forbindelse med alvorlige menneskelige lidelsesformer.¹¹ De konkrete lidelser som er utgangspunkt for hans analyse, er holocaust og seksuelt misbruk av barn. Han gjør imidlertid sitt temavalg i bevissthet om at dersom hans resonnement har bærekraft i møte med disse alvorlige lidelsestilstandene, vil det også ha det mer generelt med henblikk på andre alvorlige lidelser mennesker påføres.

McFadyen problematiserer nettopp (post) modernitetens «dogme»: Individet er autonomt, og autonomi alene må danne grunnlag for frihet og dermed ansvarlighet. Han hevder at det å begrense spørsmålet om ansvar for lidelsestilstander mennesker påføres, eller påfører andre, til en ren moraldiskurs, framstår som grunt og tankemessig utilfredsstillende. Analysen av seksuelt misbruk av barn og holocaust gjør det klart for McFadyen at tanken om den menneskelige vilje som organ for frie

beslutninger, er en tilnæringsmåte som ikke har tilstrekkelig bærekraft. Den mangler en dybde dimensjon som må være innebygget i en virkelighetstolkning som gjør det mulig å forstå hvorfor mennesker lider. McFadyen løfter på sin side fram det teologiske begrepet *ursynd* («original sin») som en alternativ fortolkningskontekst.¹² Han mener dette begrepet kan gi den dybde dimensjon til alvorlige menneskelige lidelsesformer som ellers ville gått tapt.

Ifølge McFadyen hindrer imidlertid en slik tilnæringsmåte ikke å holde mennesker ansvarlig for konsekvenser av handlinger som i utgangspunktet ikke er uttrykk for deres frie valg. Her er det tilstrekkelig å nevne seksuelle overgrep mot barn. Poenget for McFadyen er imidlertid ikke primært å fokusere på de moralske aspektene ved problematikken, men på de ontologiske og spørre: Hva gjør *ursynd* med betingelsene og rammene for den menneskelige tilværelse generelt og for de menneskelige lidelsesformer spesielt? Ansvarsspørsmålet inngår som en del av dette bildet, men utgjør ikke selve referansepunktet, slik tilfellet er i en ren moraldiskurs.

Med bakgrunn i tanken om *ursynd* framstår ikke den menneskelige vilje som fri, men som *situasjonsbundet*, ifølge McFadyen.¹³ Det eksisterer overgripende situasjonsfaktorer som fanger og gjennomsyrer viljen; viljen *koloniseres*. Viljen oppheves dermed ikke, men den forvrenses: «*the will is not disabled, but disoriented in its operation.*»¹⁴

Situasjonsavhengigheten kommer til uttrykk ved at synd utgjør en kraft som virker *innover* i det enkelte menneske: I alvorlige tilfeller påføres personen en grunnskade i selve den basale identiteten. Samtidig får skaden også *ringvirkninger*. Den gjennomsyrer relasjoner, sosiale strukturer og kulturelle prosesser. Denne inkorporasjonen i en patologisk dynamikk som viljen ikke har skapt, men som de facto eksisterer, skaper en forvrengning av selve viljesretningen:

Willing may retain a formal capacity of free choice between potential objects of willing. But in the totalitarian, pathological dynamics operating in the holocaust and in sexual abuse of children, the personal power to make choices may be subject to a more powerful field of force which sequesters, colonizes and captures it.¹⁵

Derfor begrenser forvrengningen av viljesretningen ikke bare menneskers valgmuligheter; viktigere er at den bestemmer *kriteriene* og *rammene* som disse valgene foretas innenfor. Valgmulighetene som sådan er fanget inn og preget av en patologisk dynamikk.

Når det gjelder barn som misbrukes seksuelt, viser McFadyen at disse barna på en tragisk måte fanges inn av destruktive krefter de selv ikke har kontroll over. Barnet invaderes. Dette skaper i sin tur forvirring hos barnet med henblikk på selve virkelighetstolkningen; det vil si måten barnet betrakter seg selv og omverdenen på. Det som har skjedd setter sitt avtrykk i sjelen. Også etter at misbruket opphører, representerer misbruket det filter som farger barnets bilde av seg selv og verden. Ikke minst preger misbruket barnets *selvforståelse*: «*abuse fosters an abused identity.*»¹⁶ Det inntreffer med andre ord en radikal forstyrrelse i selve kjernen av barnets identitet. Dette skaper i neste omgang forstyrrelser i barnets måte å forholde seg til andre mennesker på. Det patologiske samspillet som misbrukeren tvinger barnet inn i, gjennomtrenger og preger alle barnets relasjoner, også den det har til seg selv. I ubearbeidet form fører misbruket hos barnet derfor til tap av *autentisitet*. Det inntreffer et radikalt *selvtap* hos barnet.

Suicid som selvtap

Selv om Alistair McFadyens analyse av menneskelige lidelsesformer ikke omfatter suicid, tror jeg likevel hans mer overgripende refleksjoner har relevans også for denne lidelsestilstanden. Det å betrakte suicid som en radikal form *selvtap* representerer etter mitt syn en sakssvarende forståelsesramme for suicid som fenomen. Et selvtap som rommer opplevelsen av ikke lenger å være et individ med særpreg og verd, som i felleskap med andre erfarer en tilværelse som er ordnet og meningsfull. Det inntreffer en basal opplevelse av å ha mistet seg selv, det vil si å ha mistet *sitt selv*. Og når et menneske opplever at det *ikke er* lenger, er veien kort til ikke å se meningen med å leve lenger. Når det indre rom føles tomt, forsvinner også begrunnelsen for å befinne seg i det ytre rom. Selve livsfundamentet smuldrer bort.

Vi befinner oss nå tankemessig i et annet

«rom» enn den individuelle moraldiskurs. Vi betrakter ikke lenger suicid som et spørsmål om individuelt ansvar, men som et spørsmål om *væren*. Vi har med andre ord beveget oss fra en moralsk til en *ontologisk* kontekst. I fortsettelsen vil jeg søke å vise at det er meningsfullt å betrakte suicid nettopp som en grunnleggende form for *selvtap* hos et menneske, og at denne forståelsesmodellen gir mening både når vi analyserer suicid ut fra en *sykdoms*-kontekst og en *kultur*-kontekst.

3 Suicid i en sykdomskontekst

Forskning har, som tidligere nevnt, vist at mer enn 90 % av alle som tar sitt liv, på dødstidspunktet lider av en alvorlig psykisk sykdom. Sentrale lidelsesformer er *psykoser*, særlig i form av schizofreni, *depresjoner* og *personlighetsforstyrrelser*. I alle tre tilfeller ofte i kombinasjon med rus.¹⁷ I første omgang skal vi konsentrere oss om psykoser og depresjoner. Personlighetsforstyrrelser vender vi tilbake til under kulturkonteksten. Spørsmålet er: Eksisterer det noen fellesnevner for de to alvorlige psykiske lidelsesformene psykose og depresjon? Jeg tror vi finner en slik nettopp i det begrepet vi allerede har tatt i bruk, nemlig *selvtap*.

Schizofreni

Schizofreni er en av de alvorligste psykiske lidelser som kan ramme et menneske. Schizofreni innebærer et radikalt selvtap, men er egentlig ennå mer omfattende. En person som opplever denne form for psykose, taper nemlig seg selv gjennom å tape hele sin *virkelighet*; sin eksistens. Uttrykt med narrativ terminologi kan vi si at den rammede mister sin *livsfortelling*. Vedkommende opplever ikke lenger en nåtid som kan relateres til kjente hendinger og trygge personer fra sitt tidligere liv; en helhetlig livsfortelling som også gir en opplevelse av mestring innfor en ukjent framtid. Dette tapet skaper en *skrekkepreget* opplevelse av hele tiden å balansere på nåets knivsegg, uten noe kjent og trygt å støtte seg til. Alt en opplever, opplever en på en måte for første gang. Alt som skjer under psykosen er nytt og ukjent, og derfor sterkt skrekkepreget;

Alle symptomer ved schizofreni kan imidlertid forstås som forsøk på å hanskens med kronisk skrekk (angst virker som et altfor mildt uttrykk).¹⁸

For utenforstående kan en schizofren person regelmessig oppleves som initiativløs, med mangel på følelsesmessig engasjement. Dette er imidlertid langt fra tilfellet:

Den schizofrene er imidlertid ikke uten følelser. Den schizofrene pasienten lever i en kronisk skrekktilstand som er så sterk, at andre følelser ikke kommer fram. Dersom livet ditt er organisert omkring å holde deg i live, har du som regel ikke mye overskudd til å føle opphisselse, tristhet, skuffelse, glede eller noen av de andre menneskelige følelsene.(...) En måte å få kontakt med en schizofren pasient på, uansett hvor syk denne er, er å la pasienten få vite at du ikke vil la noen drepe ham.¹⁹

Slik innebærer schizofreni en skrekkepreget opplevelse av å miste fotfeste i tilværelsen og dermed seg selv. Selve kjernen i lidelsen er en dyptgripende form for *selvtap*.

Depresjon

Selvtap er også et karakteristisk trekk ved depresjoner. Mens schizofreni knuser virkelighetsbildet for et menneske, splintrer depresjoner *selvbildet*. Det er et felles trekk ved alle typer alvorlige depresjoner: Man bærer på en sterk følelse av ikke lenger å ha verd. Mestringsevnen forsvinner. Den rammede makter ikke lenger de daglige oppgavene og opplever å være til byrde for andre. Sosial isolasjon forsterker ytterligere følelsen av ikke å høre til og kunne bidra.

Ved langvarige og alvorlige depresjoner, særlig de som faller inn under kategorien affektive lidelser, er følelsen av selvtap særlig dyp. Den som rammes erfarer nærmest å forsvinne som person. Vedkommende mister sitt særpreg og sin profil og opplever å bli konturløs. En skyves inn i et vakuum hvor en ikke lenger makter å se at det eksisterte en tid hvor livet rommet farge, smak og latter, og hvor en levde i et jevnbyrdig gi-og-ta-forhold til andre mennesker. En greier heller ikke å tro at en slik tid kan komme tilbake. Horisonten både bakover og framover stenges. Sidesynet forsvinner også. Man makter ikke å se menneskene omkring seg, heller ikke de aller nærmeste. Selvtapet fører til et dramatisk *relasjons*-tap.

En kvinne fortalte i en terapigruppe at hun

under depresjonen forsøkte å ta sitt eget liv. De andre i gruppa ble sinte og konfronterte henne: «Tenkte du ikke på barna dine?!» «Jeg så dem ikke», var svaret kvinnen ga. Slik innebærer en dyp depresjon tapet av hendinger og relasjoner som gir livet verdi og mening. En lukkes inne i egen tomhet, omgitt av et dypt mørke. På bakgrunn av egen opplevelse av suicidalitet beskriver A. Alvarez denne tilstanden slik:

En selvmordsdepresjon er en slags åndelig vinter, frosen, steril, ubevegelig. Jo rikere, mykere og deiligere naturen rundt oss blir, desto dypere virker den indre vinteren, og desto bredere og mer uutholdelig virker kloften som skiller den indre verden fra den ytre.²⁰

Slik rommer både psykose og depresjon et eksistensielt selvtap. For den psykotiske oppleves det som et omfattende *virkelighetstap* og for den alvorlig deprimerede som et dyptgripende tap av *selvfølelse*. Å erfare denne form for selvtap kan oppleves så truende og angstpreget at den rammede drives inn i suicidet for å lette på et uutholdelig smertetrykk.

4 Suicid i en kulturkontekst

Et kulturperspektiv på suicid står ikke i motsetning til et sykdomsperspektiv. Perspektivene kompletterer hverandre. Intet menneske lever i et vakuum. Eksisterende sosiokulturelle betingelser griper uvegerlig inn og former våre liv. Og samfunnsutviklingen har ikke bare brakt oss framgang og lykke. Den har også skapt lidelse. Yngve Hammerlin og Georg Schjelderup omtaler det de kaller «samfunnets lidelsesproduksjon».²¹

Vår modell for å forstå suicid har vært å betrakte suicid som en eksistensiell form for selvtap, hovedsakelig betinget av alvorlige psykiske lidelser. Men slike lidelser utvikler ikke mennesker isolert, men i en sosiokulturell kontekst. De framkommer normalt i en vekselvirkning mellom individ og samfunn. David M. Levin er opptatt nettopp av sammenhengen mellom det personlige og det sosiale når det gjelder mental helse. Han betrakter psykiske lidelser som speilbilder av sosiale og verdimeslige forhold i samfunnet. Sammen med kolleger har Levin formet uttrykket «*kulturell epidemiologi*».²² Epidemiologi er et begrep hentet fra medisinen. Det betegner kartlegging av syk-

domskarakter og sykdomshyppighet i befolkningen. En kulturell epidemiologi sikter mot å klargjøre den sosiale bakgrunnen for psykiske lidelsestilstander. Dess bedre vi kjenner vår egen historie, kultur og økonomi, dess bedre vil vi kunne forstå *hvorfor* mennesker lider. Klinisk materiale beskriver ikke bare individuelle lidelser, men like mye det samfunn som disse lidelsene utvikles i rammen av.

Hvordan har så de nære kulturrepoker; *moderniteten* og *postmoderniteten* fungert lidelsesskape? Mer presist: Hvordan har disse epokene bidratt i utviklingen av den form for *eksistensielt selvtap* som etter vårt syn frambringer suicidalitet?

Moderniteten

Med røtter tilbake til renessansen løfter moderniteten, som tidligere nevnt, fram verdier som «individualitet» og «autonomi». Enkeltmenneskets frihet og rett til selvstendig refleksjon målbæres. Resultatet er at tradisjonelle teologiske og metafysiske tolkningsrammer for menneskelivet mister sin innflytelse. Den menneskelige tanke settes over guddommelig åpenbaring. Slik rommer moderniteten som kulturrepoker tesen om *Guds død*: Gudsbegrepet er ikke lenger nødvendig som meningsbærende element i tolkningen av tilværelsen. Frigjort fra tidligere tiders tradisjoner og normer forespeiles enkeltindividets selv å kunne skape helhet og mening.

Men den frihet som det moderne menneske tilbys, skjuler også et truende tap i foldene av sin kappe:

Da tradisjonenes gudstro mistet sin troverdighet ble en mulig tolkning av verden lagt til side. Men fordi denne tolkning oppfattet seg selv som den eneste mulige, er det som verden ikke lenger har noen mening eller formål overhode.²³

Slik fullbyrder moderniteten en utvikling som startet allerede under renessansen: Sammenbruddet av et enhetlig og meningsbærende univers som enkeltmennesket uten videre kunne tre inn i og gjøre til sitt. Det finnes ikke lenger én sannhet, bare mange delsannheter. Det eksisterer ikke lenger ett trosfelleskap, bare mange søkende enkeltindivider. Slik medfører moderniteten som kulturrepoker en *meningsløshet*.

ning som stiller enkeltmennesket overfor «en umåtelig livsoppgave», det selv å skulle skape en meningsbærende livsfortelling.²⁴ For mening eksisterer ikke lenger som en gitt størrelse, forut for individet. Mening og helhet må skapes av den enkelte selv.

Dette er et krevende og i siste instans ensomt foretagende som, når det mislykkes, kan true selve livsevnen hos et menneske. For når tilværelsen taper mål og mening, mister individet samtidig retning og begrunnelse. Resultatet kan bli en alvorlig form for tap, som i siste instans kan føre til suicidalitet:

Fordi det ikke lenger finnes noen felles, en mening uavhengig av hva den enkelte måtte være i stand til å produsere av slik, faller livet fra hverandre og blir meningsløst. Autonomitanken både representer oppløsningen av denne horisonten og bidrar til oppløsningen. Samtidig bidrar den til å legitimere at mennesket tar følgen av oppløsningen, ved å ta sitt eget liv når det ikke lenger er i stand til å finne fast grunn under føttene ved egen hjelp.²⁵

Tap av mening når helt inn til livsnerven hos et menneske. Når mening går tapt, lider mennesket en alvorlig form for selvtap, som kan true livet selv. På dette viset gjør moderniteten som kulturrepoke mennesker sårbare med henblikk på suicidalitet.

Postmoderniteten

Moderniteten bærer i seg kimen til selvtap i form meningstap. Postmoderniteten går svanger med en annen form for selvtap, det som kan beskrives som *subjektstap*.²⁶ Som ideologisk fanebærer for postmoderne tenkning setter *sosialkonstruktivismen* spørsmålsteget ved det å betrakte selvet som en stabil, integrert kjerne hos et menneske. Man argumenterer for at selvet er vekslende og foranderlig. Det skifter karakter, avhengig av samfunnsmessig setting og sosial rolle. Selvet er med andre ord *situasjonsavhengig*. Annerledes uttrykt: Jeg er ikke, jeg blir stadig til.

I en sosialkonstruktivistisk tradisjon har man derfor vært tilbakeholdne med å bruke et begrep som *identitet*, fordi det lett skaper assosiasjoner i retning av noe stabilt og uforanderlig, hvilket det nettopp ikke er. Derfor foretrekker man heller å tale om for eksempel *iscenesettelser* som individet foretar seg:

Vi lever i en kultur hvor det gjelder å være seg selv, å iscenesette en autenticitet.(...) Men dette selvet er ingen gitt, indre størrelse, men en varierende iscenesettelse, altså noe vi gjør...²⁷

Denne endring av begrepsbruk er ikke bare et uttrykk for en lekende, språklig fabulering. Den reflekterer i virkeligheten en dyptgripende forandring i synet på det å være menneske. Det ser vi ikke minst i håndteringen av en eksistensiell grunnkategori som *kjønn*. I motsetning til identitet, som er et abstrakt begrep, representerer kjønn en konkret og kroppslig realitet som alle mennesker må forholde seg til. Implikasjonene av en postmoderne tenkemåte blir derfor særlig synlig i omtalen av kjønn.

I rammen av en postmoderne kulturforståelse representerer heller ikke kjønn en stabil bestemmelse ved det å være menneske. Det postmoderne mennesket *fluktuierer* i måten det manifesterer kjønn og seksualitet på. Her er det ikke bare tale om å utvikle en type androgynitet, det vil si å forsterke både feminine og maskuline sider ved personligheten. Det handler om å *overskride* kjønnsgrensene. Å være homofil eller heterofil representerer ikke lenger alternative kjønnsmessige grunnkategorier, hvor man befinner seg enten innenfor den ene eller den andre. De representerer derimot yterpunkter på en glideskala, med en rekke mellomstadier underveis, som individet kan bevege seg mellom. Kjønn er ikke noe man har. Kjønn er noe som *blir til* gjennom forskjellige iscenesettelser i et sosialt rom:

Seksualiseringen har flere aspekter. Det ene er at den er stereotyp, den bekrefter det begrensende og disiplinerende. Men så finnes det andre former – åpne og mer interessante. Det er mest de jeg er opptatt av. Denne klamme heteroseksualiteten er lummer og tretende.

uttaler Wencke Mühleisen.²⁸

Denne behandling av kjønn og seksualitet reflekterer ett av hovedtrekkene ved sosialkonstruktivismen: utelatelsen av menneskets *kroppslighet*.²⁹ Tilsynelatende framstår et slikt utsagn som selvnotsigende. Reflekterer ikke nettopp den postmoderne kultur at kroppssentrering og «iscenesettelse av kroppen» inntar en sentral rolle? Den åpenbare kroppsfikseringen avdekker imidlertid et mer grunnleg-

gende problem: Også «kroppsligheten» inngår som en del av den sosiale konstruksjon av selvet. Den realitet at all menneskelig erfaring og sosial praksis er kroppslig forankret, tematiseres ikke. Leif Gunnar Engedal påpeker nettopp denne «mangel» i sin kritikk av Kenneth J. Gergen, en sentral representant for sosialkonstruktivistisk tenkning:

Fortolkningen av «the self» tegner bildet av et menneske «uten kropp» i en verden «uten natur». Eller mer presist: I den sosialkonstruktivistiske fortolkning av «the self» tematiseres ikke «kroppsligheten» og menneskets elementære *samhorighet med naturen* som en vesentlig dimensjon ved vår livserfaring og selvforståelse.³⁰

På denne måten utviskes tanken om at mennesket i kraft av sin kropp er en del av det skapte og på en grunnleggende måte er vevd inn i naturens lovmessighet og rytme. Men når menneskets kroppslighet utelates, mister mennesket samtidig fysisk fotfeste på den jord det er sprunget fram av, og ett av de viktigste identitetsbestemmende aspekter ved det å være menneske, viskes ut.

I forlengelsen av dette ligger en annen problematikk som vi allerede har berørt: Hvordan etablerer mennesket sin selvforståelse i rammen av en postmoderne kultur? Ifølge Kenneth J. Gergen finnes det ikke dekning for å tenke seg selvet som en gitt, indre og stabil kjerne i personligheten. Når det gjelder Gergens syn på mennesket som *subjekt*, skriver Engedal:

*Det dreier seg ikke om en primær størrelse med selvstendig «rotfeste», men om en sekundær, avledet og i egentlig forstand ikke-eksisterende størrelse som på ethvert tidspunkt skylder alt den er og har til «relasjonaltetens» skapende kraft.*³¹

Ut fra denne tankegangen eksisterer selvet bare som «en varierende iscenesettelse, altså noe vi gjør...» Med andre ord: Selvet er ikke, men blir stadig til gjennom nye relasjoner og stadig skiftende sosiale prosesser. Mennesket er ikke et selvstendig subjekt som forholder seg utvelgende og fortolkende til de sosiale prosesser det er en del av. «Selvet» ligger i forlengelsen av de sosiale interaksjoner, som et resultat av disse: «*Relation precedes and are more fundamental than self.*»³² «The relational self» framstår som flyktig og i stadig endring. Slik rommer post-

moderniteten som kulturepoke tesen om «*subjektets død*».

En rendyrket form for sosialkonstruktivismen resulterer i en form for «*ontologisk relativisme*» ved at den overser menneskets elementære behov for et visst mål av forankring og stabilitet i tilværelsen. Ved at meningsbærende elementer i tilværelsen som «kropp», «kjønn» og «identitet» avsvettes, bidrar sosialkonstruktivismen til at det postmoderne menneskets tilværelse blir «*ontologisk vektløs*».³³ Med tittelen på Milan Kunderas roman kan vi si at det postmoderne menneske opplever «*Tilværelsens uutholdelige letthet*»: Mennesket mister fotfeste på jorden ved at dets kroppslighet utelates og orienteringspunkt i tilværelsen ved at selvet som selvstendig instans avsvettes. Dermed er selve grunnstrukturen i tilværelsen truet.

Det er da også symptomatisk at det er klinisk orienterte forskere som har imøtegått radikal sosialkonstruktivistisk tenkning, fordi man i terapeutisk praksis har erfart dens negative konsekvenser. Den feministisk orienterte forsker og terapeut Jane Flax peker på at rendyrkede sosialkonstruktivistiske fortolkninger er moralsk problematiske og eksistensielt risikable, fordi de kan resultere i personlighetsoppløsende kaoserfaringer og i ekstreme tilfeller medføre «*a terrifying slide into psychosis*».³⁴

Den postmoderne kulturs psykiske lidelsesformer er karakteristisk nok identifisert som *personlighetsforstyrrelser* i form av for eksempel narsissisme og borderline.³⁵ Disse lidelser kjennetegnes nettopp av «*mangelsykdommer*» når det gjelder utviklingen av et robust og sunt selv. Et sentralt symptom er en truende følelse av *indre tomhet*.³⁶ Ifølge Bjørn Killingmo foreligger det ved denne type patologi ikke noe etablert meningsfundament hos personen. Oppgaven i det terapeutiske rom er derfor å kunne «*oppleve mening som sådan*». I slike tilfeller «*dreier det seg ikke om å finne noe annet, men om å føle at noe overhodet har kvalitet av væren.*»³⁷

De smertefulle følelsene ved denne type lidelser kompenseres ofte gjennom en selvdestruktiv adferd som bidrar til å ødelegge det sosiale nettverket, noe som igjen forsterker følelsen av ensomhet og eksistensiell tomhet. Igjen kan suicid oppleves som eneste utvei. For

den dårligst fungerende gruppa av personlighetsforstyrrelser (borderline) ligger selvmordsnivået på mellom 10 og 15 %.³⁸

Mens moderniteten målbærer tesen om *Guds død*, representerer postmoderniteten tesen om *subjektets død*. Begge disse kulturepoker er potensielle lidelsesprodusenter ved at de berøver mennesker for livsbærende elementer i tilværelsen som *mening* og *identitet*. Slike former for selvtap kan oppleves så dype og smertefulle at selve livsviljen svikter, og mennesker risikerer å bli suicidale.

5 Møtet med den suicidale Fortellinger om beskyttelse?

«Fortellinger om beskyttelse» er tittelen på en nyere norsk roman. Ordene kan stå som en overskrift over det selvmordstruede mennesker trenger som rammes av alvorlige psykiske lidelser. Om kjernen i disse lidelsene er en eksistensiell form for selvtap, kommer en forståelsesmodell som tar utgangspunkt i autonomi og personlig ansvar sørgelig til kort. Den risikerer tvert imot å virke mot sin hensikt. Den representerer yterligere et krav som kan forsterke den indre følelse av ensomhet og maktesløshet. Det den rammede derimot trenger, er *beskyttelse*. Beskyttelse mot «den tomhet som skremmer og som drar», slik en selvmordstruet student uttrykte det. Det må skapes struktur og trygghet. Den rammede trenger å få hvile, noen ganger ved medikamentell hjelp, inntil han eller hun er i stand til å vinne seg selv – og livet – tilbake.

Mennesker som lider av alvorlige psykiske sykdommer er høyrisikogrupper for selvmord. Som påpekt, ligger selvmordsrisikoen for slike grupper på mellom 10–15 %. Antallet selvmord har økt i takt med nedbyggingen av de store psykiatriske institusjonene. Dette forteller oss noe vesentlig om grunnbehovet hos mennesker som rammes av disse lidelsene. I kritiske faser av sykdommen trenger man først og fremst å kjenne seg *ivaretatt*. Når livet raser sammen og blir skrekkelig eller innholdstomt, melder et basalt behov for beskyttelse seg.

Dette bør få konsekvenser for behandlingen av mennesker som er suicidale. Å betrakte et

alvorlig selvmordstruet menneske som ansvarlig, i den betydning at vedkommende kan make å ivareta seg selv på en tilfredsstillende måte, framstår ikke som sakssvarende. En person som har tapt seg selv, er neppe i stand til å ta vare på seg selv. Å fokusere på enkeltmenneskets autonomi i en slik situasjon synes uholdbart, både fra en etisk og en terapeutisk synsvinkel.

Å tenke nettverk

Konsekvensen er at behandlingen av mennesker som er suicidale ikke bør være individ-, men *nettverksorientert*. I møte med personer som er alvorlig suicidale er det for snevert å betrakte behandling ensidig som en interaksjon mellom en terapeut og en pasient, slik tradisjonen ofte har vært. Behandling får da karakter av et isolert to-personsforhold. Resultatet er at man ikke aktivt får koplet på de ivaretagende og beskyttende krefter som normalt eksisterer i nærmiljøet omkring personen.

Erfaring har gjort det klart at mennesker som lider av alvorlige depresjoner, særlig slike som er betinget av en affektiv lidelse, har et ekstra sterkt *tilhørighets*-behov. Tilknytningen til nære og kjære mennesker holder dem fast ved livet og har en sterk *helende* kraft. I terapi har dette behovet dessverre noen ganger blitt mistolket som usunne bindinger. Dermed har det blitt satt spørsmålsteget ved de kilder som den syke bokstavelig talt øser «livets vann» av. I kritiske perioder kan det å få problematisert slike relasjoner, forsterke en truende følelse av isolasjon og dermed underbygge den suicidale intensjonen.

Nettverksorientering innebærer også at vi tenker fleksibelt om *taushetsplikten*, slik at denne ikke virker mot sin hensikt: Taushetsplikten skal beskytte pasienten, ikke isolere ham. Min erfaring er at altfor mange foreldre har opplevd å stå uforstående tilbake etter at deres sønn eller datter tok sitt liv, mens de gikk i terapi. Isteden for at den empati og det engasjement som eksisterte hos de nærmeste aktivt ble tatt i bruk, opplevde man maktesløse å bli stående på sidelinjen.

En ung mann i tjuårsalderen kom til livskrihjelpen. Han fortalte hvordan livet opplevdes

som fargeløst og tomt. Den psykiatriske sykepleieren skjønnte raskt at han var deprimert og potensielt suicidal. Tidligere erfaring fortalte henne: Jeg må ikke sende ham ut alene! Hun ba om å få kontakte foreldrene. Etter noe ettertanke gikk den unge mannen med på det. Sykepleieren ringte hjem, og en tid etter kom faren. For første gang fikk han innblikk i en fortvilelse han ikke før ante eksisterte. Takknemlig dro han hjem sammen med sin sønn.

Å tenke *ansvar* når et menneske er selvmordstruet, innebærer å tenke *nettverk*. Når et menneske opplever å ha tapt seg selv, kan nære menneskers empatiske tilstedeværelse bekrefte deres viktighet og verd. Skal det i det hele tatt framstå som meningsfylt å bruke begrepet ansvar i denne sammenheng, må ansvarsaspektet derfor flyttes over fra den selvmordstruede og til omgivelsene. Å opptre etisk ansvarlig overfor mennesker som er selvmordstruet, er å ta ansvar for personen i en situasjon hvor vedkommende selv ikke lenger makter det. Jan-Olav Henriksen formulerer seg slik om hva det vil si å møte den suicidal med «bestemte, moralsk kvalifiserte holdninger»: «Det mest sentrale her synes å være at man viser konkret omsorg, og markere at den utsatte hører hjemme i en sammenheng der han/hun kan bety noe for andre. (...) Opplevelsen av at livet kan være verd å leve viser man som regel mindre med argumenter enn med konkret evne til empati og utvikling av fellesskapsbånd. På den bakgrunn synes det viktigste i en teologisk etisk vurdering av selvmord å være de utfordringer dette fenomenet innebærer for dem som «står rundt.»³⁹

Tiltak i akuttsituasjoner

Betrakter vi suicid som en radikal form for selvtap, skaper dette også ettertanke når det gjelder helsevesenets tiltak i akuttsituasjoner. Vi har i dag utviklet gode rutiner ved akutte sykdomstilstander som for eksempel hjertestans. Hjertestartere er å finne på alle større idrettsarenaer, og mistanke om hjerteinfarkt fører til rask innleggelse, gjerne via ambulanse eller helikopter.

En slik akuttberedskap synes i langt mindre grad å eksistere når det gjelder suicidalitet. Man kan risikere å stå aleine igjen på gata etter en vurdering ved for eksempel legevakt, i beste

fall med en oppfølging som ligger fram i tid.⁴⁰ Jeg tror at dette ofte i mindre grad skyldes manglende ressurser enn tilstrekkelig *forståelse* av den akutte krise som suicidalitet innebærer. Dersom suicid rommer et radikalt selvtap, må det å være selvmordstruet forstås som en akutt krise hvor livet selv står på spill.

I denne sammenheng peker Svein Haugsjerd på den preventive effekt det har for en selvmordstruet å oppleve at vedkommende er tilstede i en annen persons bevissthet. Det at en hjelper *holder* ham i tanken, holder *ham* selv fast ved livet. Det kan være den faktoren som hindrer at selvtapet oppleves som altomfattende: Så lenge jeg eksisterer *for noen*, eksisterer jeg tross alt, selv om det ikke føles slik. Den andres oppmerksomhet formidler den form for livsbekreftelse som den selvmordstruede ikke lenger makter å hente innenfra: «Det er en veiledningserfaring at dersom behandlerne rundt en pasient er oppriktig bekymret for hans eventuelle suicidalitet og holder pasienten i tankene, kan det se ut som dette i seg selv har en selvmordsforebyggende virkning. Suicidet (...) skjer oftest der hvor omgivelsene ikke ordentlig har tatt signalene fra pasienten, eller hvor pasienten synes glemt av alle.»⁴¹

Den sterkeste form for beskyttelse som kan gis et akutt selvmordstruet menneske under innleggelse, er det som kalles *fofølgning*. Det innebærer at en av personalet er sammen med den selvmordstruede, overalt og til alle døgnets tider. Føfølgningen innebærer kontroll, men denne kontrollen er begrunnet i omsorgen for pasienten. I en undersøkelse gjort om føfølgning i psykiatriske institusjoner heter det: «Deltagerne viser tydelig hvordan vedtaket om føfølgning formidles i en kombinasjon av omsorg, bekymring, fasthet og samtidig med en invitasjon til kontakt. (...) Pasienten får vite at vedtaket er gjort for å hindre at han skader seg selv eller tar sitt eget liv, dette formidles gjerne ved at man sier man er bekymret for pasienten.»⁴² Slik føfølgning er «fortellinger om beskyttelse», hvor den syke blir *ivaretatt* inntil livsviljen er sterk nok til at han igjen kan stå på egne ben og ta ansvar eget liv.

Bearbeiding etter gjennomført suicid

Bestemmelsen av suicid som en dramatisk form for selvtap tror jeg også kan hjelpe helsepersonell i bearbeidingen av følelser omkring et gjennomført suicid. Denne forståelsesrammen viser i klartekst hvilken alvorlig lidelse som rammer den som blir suicidal. Helsepersonell kan sette alt inn på å lindre den smertefulle opplevelsen av å ha mistet seg selv. Noen ganger mislykkes de likevel. Ikke fordi hjelperne svikter, men fordi dødskreftene ganske enkelt blir for sterke eller for langvarige. Vi har måttet akseptere at det skjer ved andre former for terminale sykdommer. Noen ganger vil det også være tilfelle i forbindelse med akutt eller kronisk suicidalitet. Også det kan være en terminal lidelse. Gordon Johnsen formulerte dette faktum slik: «Selvmord er en dødelig utgang på en livstruende sykdom». Denne erkjennelsen gjør vel ikke tapet mindre meningsløst og brutalt for dem som satte alle krefter inn på å redde – men kan hende kan den avhjelpe en ofte nagende skyldfølelse?

Avslutning

I denne artikkelen har jeg forsøkt å lete fram en sakssvarende forståelseskontekst for suicid. Et slikt arbeid er viktig, fordi våre forståelsesmodeller uvegerlig styrer våre handlinger. Jeg har søkt å vise hvordan en individuell moraldiskurs kommer til kort som forståelsesramme for selvmord og risikerer å produsere handlingsstrategier som ikke er adekvate. Å betrakte suicid som en radikal form for selvtap synes mer saksvarende, både når vi betrakter selvmord ut fra en sykdoms- og en kulturkontekst. Hos oss som står omkring mennesker som er selvmordstruet, kan en slik forståelse skape bevissthet om hvilken dyptgripende eksistensiell krise suicidalitet rommer. Forhåpentligvis kan den, i sin tid, også skape gode «fortellinger om beskyttelse».

Anvendt litteratur

- Alvarez, A. 1974: *Den vrrede Gud*, Oslo: Gyldendals fakkellbøker.
- Berg Eriksen, T. 1989: *Nietzsche og det moderne*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Cullberg, J. 1986: *Dynamisk psykiatri*, Oslo: Tano.
- Durkheim, E. 1978: *Selvmordet*. En sosiologisk undersøkelse, Oslo: Gyldendal.
- Engedal, N. G. 1999: *ECCE HOMO*. En studie av psykovienskapelige identitetsteorier med særlig henblikk på identitetserfaringens konstituerende elementer og de metateoretiske forutsetningenes funksjon i teoriutforming, Oslo: Faculty of Arts, University of Oslo, 1999.
- Flax, J. 1990: *Thinking Fragments*. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.
- Fosnes Hansen, E. 1998: *Fortellinger om beskyttelse*, Oslo: J. W. Cappelens forlag.
- Gergen, K. J. 1991: *The Saturated Self*. Dilemmas of Identity in Contemporary Life, New York: Basic Books.
- Grøholt, B. 1999: *Suicide and suicidal attempt among children and adolescents*. A clinical and epidemiological study from Norway 1990– 1994, Oslo: University of Oslo.
- Hammerlin, Y.; Schjelderup, G. 1994: *Når livet blir en byrde*, Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Haugsgjerd, S. 1990: *Lidelsens karakter i ny psykiatri*, Oslo: Pax Forlag.
- Henriksen, J. O. *Selvmord*. Sosial- og kulturelle perspektiver, Prismet 1995, nr. 6. 248–253.
- Jørgensen, L. «Kjonn en uvane», Portrettet i Klartekst, Universitetsforlagets magasin 2003, nr. 3, 9–11.
- Karon, B.P.; VandenBos, G. 1985: *Psykoterapi med schizofrene*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Killingmo, B. *Conflict and Deficit. Implications for Technique*, International Journal of Psycho-analysis, 1989, 70, 65–79.
- Kundera, M. 1984: «Tilværelsens uutholdelige letthet», Oslo: Aventura
- Levin, D. M. (ed.) 1987: *Pathologies of the Modern Self*. Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression, New York/London: New York University Press.
- Masterson, J. F. 1990: *Det truede selv*. Borderline og narcissisme – personlighetsforstyrrelser i det moderne samfunn, København: Hans Reitzels forlag.
- McFadyen, A. 2000: *Bound to Sin*. Abuse, Holocaust and the Christian Doctrine of Sin, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mehlum, L. (red.) 1999: *Tilbake til livet*. Selvmordsforebygging i teori og praksis, Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Rones, A. *Religiositet, psykisk helse og selvmord*, Prismet 1995, nr. 6, 264–267.
- Torkelsen, T. 1996: *Sangen etter dine sko*. En beretning om sorg, selvmord og livstro, Oslo: Genesis forlag.
- Vråle, G. B.; Mjosund, N. H. *Følgning av selvmordstruede pasienter i akutt psykiatrisk avdeling – en studie, beskrivelse og ettertanke over fem sykepleieres fortellinger om møter med pasienter som fordi de ville ta sitt eget liv, hadde følgning en periode*. Diakonhjemmets høgskole, Avdeling for forskning og utvikling, Rapport 10/2004.

Noter

- 1 Grøholt 1999:16ff.
- 2 Mehlum et al. 1999:72.
- 3 Durkheim 1978 (1897): kapittel 4.
- 4 Mehlum et al. 1999:22.
- 5 Roness 1995:266.
- 6 Roness 1995:266.
- 7 Vråle/Mjøsund 2004.
- 8 Vråle/Mjøsund 2004:9.
- 9 McFadyen 2000:kapittel 7.
- 10 Henriksen 1995:249.
- 11 McFadyen 2000:kapittel 7.
- 12 McFadyen 2000:kapittel 2.
- 13 McFadyen 2000:471.
- 14 McFadyen 2000:12.
- 15 McFadyen 2000:473.
- 16 McFadyen 2000:211.
- 17 Mehlum et al. 2000:72.
- 18 Karon/VandenBos 1985:38.
- 19 Karon/VandenBos 1985:38.
- 20 Alvarez 1974:81.
- 21 Hammerlin/Schjelderup 1990:71 og 238-239.
- 22 Levin 1987:1.
- 23 Berg Eriksen 1989:73.
- 24 Henriksen 1995:250.
- 25 Henriksen 1995:250.
- 26 Kulturepokene moderniteten og postmoderniteten rommer også en rekke konstruktive elementer. Moderniteten framhever enkeltmenneskets unike egenart og potensial. Postmoderniteten målbærer fleksibilitet og endring når det gjelder sosiale roller. Drøfting av disse positive aspektene hører imidlertid hjemme i en annen kontekst.
- 27 Jørgensen 2003:9.
- 28 Jørgensen 2003:10.
- 29 Engedal 1999:216.
- 30 Engedal 1999:216.
- 31 Engedal 1999:225.
- 32 Gergen 1991:157.
- 33 Engedal 1999:248.
- 34 Flax 1990:218-219.
- 35 Masterson 1990.
- 36 Cullberg 1986:175. Masterson:1990:94.
- 37 Killingmo, 1989:67.
- 38 Mehlum et al. 2000:73.
- 39 Henriksen 1995:249.
- 40 Torkelsen 1996:74ff.
- 41 Haugsgjerd 1990:287.
- 42 Vråle/Mjøsund 2004:37.

Sammendrag:

I denne artikkelen søker forfatteren å lete fram en holdbar forståelseskontekst for suicid. Et slikt arbeid er viktig, fordi våre forståelsesmodeller uvegerlig styrer våre handlingsvalg. I folkelig, men også i faglig sammenheng, synes suicid i stor grad å betraktes i rammen av en individuell moral-diskurs: Suicid betraktes som en bevisst og villet handling fra den selvmordtruedes side. Denne tenkningen legger uvegerlig ansvaret for handlingen hos den selvmordstruede selv. Forfatteren mener at denne forståelseskonteksten er for snever. Han søker å vise hvordan en individuell moraldiskurs kommer til kort som forståelsesramme for selvmord og risikerer å produsere handlingsstrategier som ikke er adekvate. På spørsmålet om hvilken en type eksistensiell erfaring som er av en slik karakter at den gir oss mulighet til å forstå hvorfor et menneske foretar seg den endelige og irreversible handlingen det er å avslutte livet sitt, tar han i bruk begrepet radikalt selvtap. Både i rammen av en sykdoms- og en kulturkontekst mener han at dette begrepet er fruktbart. Forståelse av selvmord som radikalt selvtap kan skape bevisstheten om hvilken dyptgripende eksistensiell krise suicidalitet rommer. Inneste omgang kan denne måten å forstå suicid på skape adekvate strategier for å takle den selvmordstruedes livssituasjon. Disse må ha karakter av å være nettverkspregede.

Livsfortelling og livstolkning

Sjelesorg i møte med et nytt erfaringspråk



AV ØYVIND M. EIDE

oyvind.eide@mhs.no

Som deltaker på pastoralklinisk kurs på Modum Bad i 1972, husker jeg overlege Gordon Johnsens velkomstord: «Her kan dere lære angstens språk.» Så fortalte han om erfaringer med kristne som hadde oppsøkt ham og Einar Lundby for å snakke om nervøse lidelser og samlivsproblemer. Han avsluttet med følgende retoriske spørsmål: «Mon det at mennesker i vår tid oppsøker legen for å snakke om livets erfaringer, skyldes at de ikke opplever seg forstått av sjelesørgeren?»

Møtet med psykiatrien var fascinerende. Et nytt landskap åpnet seg. Her arbeidet man med menneskers livshistorier og relasjoner. Her lærte jeg følelsenes språk. Ved hjelp av det nye språket var jeg bedre i stand til å samtale med mennesker. For meg var det ny kunnskap, nye ideer og nye terapiformer. Men Gordon Johnsens spørsmål krevde svar. Forholdt det seg virkelig slik at mitt lange teologiske studium ikke hadde satt meg i stand til å forstå det moderne menneskes erfaringspråk? Ettersom forståelse er en forutsetning for enhver relevant sjelesorg, representerte spørsmålet en skarp faglig kritikk av teologistudiet som forberedelse til den praktiske sjelesorg. Sett at jeg lærte meg angstens språk og psykoterapiens livstolkning, hvilken nytte hadde jeg da av mitt teologiske språk og kristne livstolkning. Teologien måtte da fortsatt ha et rom i den praktiske sjelesorg?

Kulturskifte

Hvordan går en så frem for å få svar på spørsmålene? Den amerikanske teologen Don S. Browning foreslår et enkelt metodeskjema: «*praxis-theory-praxis*».¹ I møte med mennesker arbeider psykiateren og sjelesørgeren prinsipielt sett med samme erfaringsmateriale. Anvendt på min egen «Modum-erfaring» innebar det et møte med mennesker med invaliderende livssmerte. Møtet tok form av to typer samtalepraksis, en terapeutisk og en sjelesørgerisk. Samtalene karakteriseres i utgangspunktet som «praxis». Brownings poeng er at denne «praxis» er fylt av teori (praxis is theory-laden). Både konfidentens fortelling og terapeutens forståelse er sterkt influert av den kulturelle tolkningsramme.

Mennesker skaper sine personlige fortellinger ved hjelp av kulturens overgripende fortellinger. Den amerikanske antropologen Clifford Geertz har formulert seg meget innsiktsfullt til dette punkt: «Kulturen gir et språkssystem som ikke bare blir et redskap for å tolke opplevelser, men også en forutsetning for de uttrykk som oppstår hos individene i en bestemt kultur.»² Kulturen gir med andre ord redskap til å tolke opplevelser, men gir også modeller for opplevelsens uttrykksformer. I den sammenheng spiller religionen en spesiell rolle. Det religiøse språk fungerer ikke bare passivt som tolker av livserfaring, men det *skaper* erfaring. Denne innsikt har vidtrekkende

konsekvenser med tanke på kulturens rolle både for utformingen av selvforståelse, menneskesyn, og symptomene på psykisk lidelse.³

Tidligere hadde kirkens meningsspråk og sjelesorg nærmest monopol på menneskers livstolkning i den vestlige kulturkrets.⁴ Etter som hovedperspektivet i teologien er teosentrisk, ble nærmest alt som hadde med menneskelige svakheter å gjøre sett fra syndefallets perspektiv. Etter hvert som sekulariseringen og nye perspektiv på menneskets vesen trengte frem, ble teologiens perspektiv skjøvet ut av interessefeltet. Det teologiske språk mistet makten, ikke minst til det psykologiske språk. Menneskers indre smerte ble ikke lenger betegnet som syndenød, anfektelse og sorg, men som relasjonsproblemer, angst og depresjon. Helbredelse handlet ikke lenger om forsoning og tilgivelse, men om innsikt og tolkning. Psykologiens livstolkning ble en del av den moderne verden.

Allerede i 1966 gjorde den amerikanske teologen Philip Rieff oppmerksom på det pågående kulturskifte i sin bok med den megetsigende tittel *The triumph of the therapeutic*. Rieff var opptatt av det moralske aspekt i kulturen. Før gjennombruddet av den moderne livstolkning var det moralske en del av kulturens religiøst forankrede trossystem. Moderniteten, ikke minst i psykologiens form, tilstreber derimot verdinøytralitet og et analytisk språk.⁵ Don S. Browning drøfter de samme utviklingstrekk i boken *Religious thought and the modern psychologies*.⁶ Han viser hvordan de moderne psykologier tenderer mot å gå ut over rammen for sin selvforståelse som vitenskapelige, i retning av eksistensielle totalforklaringer av tilværelsen. Som en form for populærfilosofiske system, representerer de kontekster som brukes til tolkning av «menneskets livsvirkelighet». Det psykologiske paradigme har overtatt tolkningshegemoniet i den vestlige kultur, noe som forklarer hvorfor kirken har stadig større vansker med å finne forståelse for sine moralske standpunkt.

Om sjelesørgere ønsket å forstå og bli forstått, måtte de både forstå og anvende psykologiens språk. Endringene i det vestlige menneskets kulturelle tolkningsramme er så store at vi med rette kan snakke om et paradigmeskifte. Når

mennesker derfor søker legen og ikke presten i sitt forsøk på å bli forstått, kan det være et uttrykk for at psykoterapeuten har bedre grep om kulturens livsforståelse enn presten. Fra et overordnet «metanarrativ» perspektiv kan det se ut som Gordon Johnsenes antagelser blir bekreftet.

Moderne psykologier

Innholdet i en samtale utgjør grunnleggende «data». Observatøren eller vitenskapsmannens oppgave er å abstrahere teorien som ligger implisitt i samtalen. I arbeidet med å abstrahere teorien benyttes «hypoteser» som kan settes på prøve. De er gjerne utformet som *modeller*. En modell er en konstruksjon som brukes for å illustrere en mer kompleks og differensiert virkelighet. På et vis fungerer en modell som et organiserende bilde som viser visse aspekter ved erfaring. Teoriene er ikke abstrakte *sannheter*, men «referanserammer for kliniske «orienteringsforsøk».⁷ I møte med den menneskelige virkelighet må flere modeller til for å fange opp det vesentlige. Det høyeste abstraksjonsplan er «metateorien». Her finner vi blant annet forutsetninger (aksiomer) for forskningen, eksempelvis virkelighetsforståelse (ontologi), erkjennelsesteori (epistemologi) og menneskesyn (antropologi).⁸

Ser vi på det psykiatriske fagfelt, vil vi umiddelbart se en rekke forståelses-*modeller*, eksempelvis nevrobiologiske, systemteoretiske, psykodynamiske og eksistensiellistiske. Modellene fungerer som hjelpekonstruksjoner for å forstå karakteristiske trekk i ulike psykiske sykdomsgrupper. Selv om to modeller synes å utelukke hverandre, behøver de i og for seg ikke være uriktige. De kan stå ved siden av hverandre som *komplementære* forståelsesmåter. Forstår man teoriene som tentative modeller, kan de berike og nyansere forståelsen. De mange modellene og utviklingen i deres teoretiske grunnlag bekrefter det foreløpige i teoridannelsen. En kort skisse av to av modellene kan tjene som illustrasjon.

Psykodynamiske modeller

Sigmund Freud (1856–1939) anses som grunnleggeren av den psykoanalytiske tradisjon. Han anvendte en dynamisk modell til forståelse av

sinnets funksjoner. Ut fra sin modell hevdet han at menneskets tanker, følelser og atferd primært er resultatet av motstridende krefter i dets sinn. Disse kreftene eller driftene, særlig de seksuelle og aggressive, utspiller seg på forskjellige bevissthetsnivå. Noen av dem er på det helt ubevisste nivå. Psykodynamikken i den enkelte er følgen av bevisste og ubevisste krefter, motiver og frykt som utspiller seg i individet. Det ubevisste og utforskningen av subjektiv opplevelse var sentral for forståelse av psykisk lidelse. Freud leverte også betydelige bidrag til forståelse av menneskers religiøsitet. Bidragene var forsøk på å forklare både den *substansielle* (hva religion er) og den *funksjonelle* (hva religionen gjør) siden ved religion. I stikkords form hevder han at religion er ønsketenkning, illusjoner og vaneforestillinger.⁹

Utviklingen etter Freud viser imidlertid store endringer i det teoretiske grunnlag for psykoanalytisk tenkning. Fokus er flyttet fra drifter og indre struktur til opplevelser i mellommenneskelige relasjoner. Menneskets indre struktur er bygd opp etter internaliserte objektrelasjoner (*objektrelasjons-psykologi*). Psykiske lidelser oppfattes som følge av traumatiske opplevelser i viktige relasjoner. Innen psykodynamisk orientert religionspsykologi har det på samme vis skjedd en betydelig utvikling, ikke minst med bidrag fra Erik H. Erikson, David Winnicott og Ana Maria Rizzutto.¹⁰ En annen gren legger vekt på «*selvet*» som kjernebegrepet i forståelsen av personlighet, uttrykk for det indre livs samlende helhet, mottaker og sentrum for all handling (*selv-psykologi*).¹¹ Menneskets grunnleggende motivasjon antas å være selvets streben etter en indre sammenheng, fasthet og likevekt. Psykisk lidelse er en følge av at selvet ikke finner balansen mellom empati og frustrasjon.

I dag snakker en ikke lenger om en psykoanalytisk teori, men om psykoanalysens ulike «psykologier»: ego-psykologi, objektrelasjonspsykologi og selv-psykologi. Som en samlebetegnelse anvendes begrepet psykodynamisk teori.

Både fra teologisk og filosofisk hold ble Freud og hans disipler kritisert for å gå utenom de

store livsspørsmål. Eksempelvis kan nevnes filosofen Hans Skjervheims kritikk av den tradisjonelle empirisk-naturalistiske psykologien: «at den ikkje har kunna gjera reflektivt greie for grunnfenomenet i det menneskelege tilværet: at våre handlinger har ei mening.»¹² Selvpsykologiens representanter har vært oppmerksomme på dette. De hevder, i motsetning til Freud, at psykologiske teorier er innvevd i livsanskuelse. Uansett hvor empirisk fundert teorien er, vil den ha en eller flere premisser som ikke er empiriske begrunnet, men som er hentet fra den virkelighetsforståelse som teorien er sprunget ut fra.¹³

Utviklingen har med andre ord gått fra en naturvitenskapelig selvforståelse, med søken etter objektiv kunnskap om menneskets natur og atferd, til en humanvitenskapelig tradisjon hvor mennesker beskriver og tolker de sammenhenger de lever i. Forskerne har i stigende grad blitt oppmerksomme på forskjellene mellom religiøse opplevelses psykologiske forutsetninger og denne erfarings verdi eller «sannhet». Poenget er å skille mellom en metodisk og en ontologisk reduksjonisme. Metodisk må man i all vitenskap redusere den komplekse virkeligheten til noen enkelheter, som så kan studeres. Men om man derav trekker konklusjoner om tilværelsens opprinnelse, sentrum og mål, går man over til å bli ontologisk reduksjonist.¹⁴

I den klassiske psykoanalyse hadde man objektivitet og rasjonalisme som ideal. I dag er man mer opptatt av å konstruere, dekonstruere og artikulere *mening*. Det innebærer at Freuds ambisjoner om vitenskapelig basert kunnskap om mennesket og dets erfaringer blir sett på som en umulighet. Terapiens mål blir å endre *forståelsen* av fortiden. Ved å re-tolke sin egen fortelling kan selvet oppnå større integrasjon, bedre organisering og sammenheng. Mens man tidligere snakket om at psykiateren var ekspert på forståelse av pasienten, snakker man i dag om å søke forståelse sammen med pasienten. Psykoanalysen har i selvpsykologiens utforming blitt en *hermeneutisk disiplin*.¹⁵ En slik selvforståelse åpner for dialog med andre hermeneutiske disipliner, eksempelvis teologien.

Eksistensialistiske modeller

Ved en anledning tok jeg opp psykoanalysens menneskesyn med Gordon Johnsen. Med basis i sitt kristne livssyn var han fullstendig klar over at psykiatrien opererte med tentative modeller. Han refererte i den sammenheng til samtaler med den østerrikske psykiater Victor E. Frankl, som en tid i forveien hadde besøkt Modum Bad. For Frankl var *meningsbehovet* den sterkeste drivkraft i menneskets sinn.¹⁶ Denne eksistensialistiske tilnærming til psykiske lidelser, sto i tradisjonen etter Søren Kierkegaard. «Det spør», sier Johnsen «om ikke Kierkegaard, i sin bok *Begrepet angst*, har levert det mest innsiktsfulle bidrag til forståelse av fenomenet angstens språk».

Eksistensiell psykologi er beslektet med amerikansk humanistisk psykologi. Her har det religionspsykologiske perspektiv vært vesentlig. Navn som William James, Gordon Allport og Rollo May står sentralt. Erkjennelsen av at hermeneutiske og eksistensielle perspektiv er vesentlige, åpner for dialog med de tanker filosofer og teologer har vært opptatt av til alle tider.¹⁷

I norsk sammenheng har tradisjonen fått et visst nedslag blant annet gjennom den amerikanske psykiater Irvin D. Yaloms bok *Existential psychotherapy*. Sistnevnte kommenterer eksempelvis hvordan psykologien har tilstrebet en avgrensning i forhold til de overgripende livstolkninger, og mener psykodynamisk teori dermed har mistet vesentlige sider ved menneskets vesen.¹⁸ Med referanse til europeisk sekulær eksistensfilosofi drøfter han sammenhengen mellom virkelighet og mening. Angst har eksempelvis sitt utspring i individets konfrontasjoner med eksistensens grunnleggende forhold: død, frihet, isolasjon og livets mening. Yalom formulerer det moderne menneskes livsproblem i følgende sats: «Hvordan kan et menneske som trenger mening, finne mening i et univers som ikke har mening?»¹⁹ Her finner han de dypeste årsaker til det postmoderne og sekulariserte menneskes psykiske lidelser.

Teologi og kultur

En hovedtese i denne artikkel har vært å påvise hvordan populærpsykologiske livsfilosofier har satt sitt preg på vestens kulturer og bidratt til en

fragmentering av den kristne tolkningskontekst og endret det vestlige menneskes erfaringsspråk. Det kristne meningsspråk er i dag bare ett av flere. I møte med det post-moderne mennesket står sjelesørgeren i dag overfor nye «språk». Det utfordrer sjelesørgeren på det teologiske plan, noe en kan se av den sjelesorgfaglige litteratur.²⁰ På det prinsipielle plan dreier det seg om teologiens forhold til kulturen. Problemstillingene blir særlig tydelig i den misjonsvitenskapelige debatt, ikke minst i religionsteologien.²¹ Debatten er imidlertid høyst aktuell også i våre mer hjemlige farvann, ikke minst i forhold til psykologiens underliggende filosofiske forutsetninger (metateorien).

Tradisjonelt har kirkens forhold til den omkringliggende kultur fulgt visse konfesjonelle mønstre. I boken *Christ and culture* (1951) utmeislet den luthersk-amerikanske teologen H. Richard Niebuhr en typologi som beskriver forholdet i form av fem nærmest klassiske modeller. Disse har senere blitt utvidet til seks modeller av den katolsk-amerikanske teologen Stephan B. Bevans. I *Models of contextual theology* (2003) viser han hvordan forholdet mellom teologi og kultur, i stigende grad går på tvers av konfesjonelle skillelinjer. Det er imidlertid krevende å skjelne mellom de mange mellomposisjoner. Den amerikanske antropologen Paul G. Hiebert skisserer derfor et forenklet skjema. I den meget anvendte lærebok *Anthropological insights for missionaries*, anvender han tre hovedtyper. Hans tilnærming har pedagogiske fordele.²² I sjelesorglitteraturen gjenfinner vi modellene i måten sjelesorgens teori forholder seg til psykologisk teori. De beveger seg på en skala fra *konflikt til aksept*.

Den kultur-kritiske modell

Stikkordet finner vi i 1 Joh 5,19: «...hele verden ligger i det onde.» Perspektivet er eskatologisk. Den kommende verden er i konflikt med denne verden. Både ørkenfedre og klosterliv kan tolkes som en flukt fra «verden». I nyere tid kommer spenningen til kulturen klarest til uttrykk i evangelikal- og pinseteologi. I begge teologier er det eskatologiske perspektiv fremtredende. Det fører til en radikaliserings av holdninger.²³ Den mest utpregede representant innen sjele-

sorgens fagfelt er den amerikanske teologen Jay Adams. Hans bok *Compentent to counsel*, fra 1972, kan i første rekke forstås som en reaksjon på psykologiens dominerende plass i den moderne sjelesorg. Han avviser derfor at psykologiske teorier har noen berettiget plass i sjelesorgen.²⁴ Det som imidlertid blir ganske tydelig hos Adams er at han ikke tar konfidentens erfaringspråk på tilstrekkelig alvor. Sjelesorgen fremstår som en applikasjon av ferdigtenkte teologiske tanker.

Den kultur-åpne modell

Teologien tilbyr en «liberal» veiledning for gode mennesker som ønsker å leve rett. All spenning mellom Kristus og kulturen er borte. I nyere tid har han fått et betydelig gjennomslag. I denne teologi hører en lite om «synd» og «frelse», «gjenkomst» og «dom».²⁵

Appliserer en linjen på det sjelesorgfaglige felt, oppdager en et markant skille ca. 1920. Frem til da var sjelesorgen dominert av en tilnærming hvor klassiske utforminger av teologien definerte de aktuelle tema.²⁶ Sjelesorgen i sin klassiske utforming brøt nærmest sammen i møte med de moderne psykologier. Det førte til dramatiske endringer i sjelesorgens teori-grunnlag. Howard J. Clinebells *Basic types of pastoral counseling*, fra 1966, er antagelig det mest kjente eksempel på en sjelesorg som sto i fare for å miste sin teologiske identitet. Her er all spenning i forholdet mellom teologi og de moderne psykologier opphevet.

Den kultur-dynamiske modell

Mellomposisjonen er i Hieberts typologi karakterisert som *kritisk kontekstualisering*. I møte med nye kulturers skikker og trossystem skal en ikke umiddelbart avvise eller akseptere det en møter, men undersøke dem kritisk. En må da spørre hvilken rolle de ulike elementer spiller og så evaluere dem opp mot bibelske normer.²⁷ Her finner vi blant annet den klassisk lutherske posisjon som ifølge Niebuhr betegnes som *dynamisk spenning*, eksempelvis uttrykt i spenningen mellom Guds rettferdighet og selvets rettferdighet.²⁸ Det dynamiske mellomstandpunkt har imidlertid vært vanskelig å tilrettelegge i den praktiske sjelesorg.

Pietismens utforming av mønsteret for omvendelse, *saligjørelesens orden*, har preget norsk kristenliv og sjelesorg helt frem til nyere tid, spesielt i vekkelsesbevegelsene. Mønsteret er langt på vei erfaringsbasert. Derved har det innebygd en rekke religionspsykologiske aspekter. Mønsteret ble utsatt for betydelig teologisk kritikk.²⁹ Undertegnede fikk selv, under Leiv Aalens kateker, lære at menneskers erfaringer var noe en skulle være varsom med i det teologiske rom. Aalens teologi inneholdt på dette punkt at oppgjør med vekkelsesteologien. Det lutherske mellomstandpunkt svinger med andre ord fra side til side.

Ivar Asheims artikkel av 1976, «Erfaring : bemerkninger til et forsømt teologisk tema», som på mange måter var et oppgjør med Aalens teologi på dette punkt, opplevde jeg derfor befriende. Ifølge Asheim kan teologiens (og sjelesorgens) oppgave i møte med menneskers erfaringer forenklet sammenfattes i to punkter: For det første må en «gi hjelp til en dyptberende og perspektivrik *tolkning* av den menneskelige livsvirkelighet.» Det er en utfordring som i særlig grad rettes til *teologisk antropologi*. Dernest handler det om «*integrasjon* av erfaringsmaterialet i et kristent helhetssyn».³⁰ Den karismatiske bevegelse og sterke impulser fra katolsk fromhetstradisjon har brakt erfaringsspørsmålet tilbake på den teologiske dagsorden som aldri før. Den katolsk-engelske teologen Philip Sheldrake setter ord både på reformasjonens sjelesørgeriske erfaringer og for dagens interesse for *spiritualitet* med formuleringen: «Det åndelige liv inviterer enhver teolog til å reflektere seriøst omkring sin egen troserfaring og til å innse at på det generelle nivå er deres egne åndelige erfaringer selve hjertet i deres teologiske prosjekt.»³¹

Blant lutherske teologer er Wolfhart Pannenberg en av dem som drøfter de humanvitenskapelige tolkninger av mennesket på basis av teologiens virkelighetsforståelse. I sitt store verk *Anthropology in theological perspective* fører han en omfattende samtale med humanvitenskapene. Han understreker at dersom Bibelens Gud «is indeed the creator of all reality» må også teologen vende sin oppmerksomhet mot «fenomenene knyttet til menneskelig eksistens

slik de i dag utforskes av humanbiologien, psykologien, kulturanthropologien, eller sosiologien og undersøke disse vitenskapers funn med tanke på de implikasjoner som er relevant for religion og teologi.»³² For sjelesorgen er dette helt nødvendig fordi moderne humanvitenskap definerer den kultur hvor mennesker henter sine livstolkninger. Pannenberg's tilnærming åpner for en *kritisk* kontekstualisering mellom psykologiens og teologiens språk- og tolkningsverdener.

Den som på norsk mark har arbeidet mest energisk med disse spørsmålene, er Leif Gunnar Engedal. I en tidlig artikkel skisserer han en meget interessant struktur for en dialogisk-kritisk samtale: «For en skapelses- og inkarnasjons-orientert teologi kan de kunnskaper og teoretiseringer som empirisk orientert humanvitenskap opparbeider umulig være likegyldige... I en tid der virkelighetstydning og menneskebilde formes så avgjørende av impulser fra empirisk arbeidende humanvitenskaper, kan denne oppgave bare gjennomføres i dialogisk-kritisk samtale med disse.»³³ Artikkelen eksemplifiserer programmet med særlig henblikk på fenomenet skyld. Engedal videreførte den dialogisk-kritiske samtale i sin store avhandling *Ecce homo*.³⁴ Her er han ikke minst opptatt av «metaplanet» hvor han drøfter de psyko-vitenskapelige tolkninger av menneskers identitetsutvikling fra et teologisk perspektiv. Både Pannenberg og Engedal illustrerer hvordan de moderne psykologier er influert av ideologiske og kulturelle strømninger på «meta-planet» og hvor viktig det er at teologien, ut fra sin normative forankring, fører en kritisk samtale med disse livstolkninger.³⁵

Minner vi igjen om Brownings metode-skjema «praxis-theory-praxis», illustrerer Pannenberg og Engedals refleksjoner hva som ligger i begrepet kritisk kontekstualisering. De vil hevde at et kristent menneskesyn kan åpne for visse aspekter ved psykodynamisk psykologisk forståelse av menneskelig angst. Men et kristent tolkningsperspektiv kan samtidig tilføre vesentlige innsikter til både forståelse og helbredelse, ikke minst hva de eksistensielle dilemma angår.

Samtalen som kulturmøte

Om vi så lærer oss de nye erfaringspråk og forholder oss dialogisk-kritisk til dem, blir så spørsmålet hvordan en slik tilnærming ser ut i den sjelesørgiske samtale, den nye «praxis».. Den svenske teolog og religionspsykolog Owe Wikstrøm har foreslått en funksjonell modell som fanger inn de ulike aspekter ved saken. Hva den psykoterapeutiske siden angår legger han selv et psykodynamisk orientert syn til grunn. I boken *Den outgrundliga människan* identifiserer han fire *dimensjoner* som sjelesørgeren må ha seg bevisst.³⁶

Den bekreftende relasjon

I sin meget anvendte lærebok i sjelesorg: *Att möta människor*, understreker den svenske teolog og psykoteraapeut Anders Olivius at relasjonen mellom sjelesørgere og konfident er samtalen alfa og omega. Han referer her til den jødiske filosofen Martin Bubers refleksjon at det er i jegets møte med et du at jeget fødes.³⁷ Det krever språkforståelse og ettertenksom lydhørhet. La meg utdype et par poeng i den sammenheng:

De fleste sjelesørgere har lært hvor viktig det er å lytte til medmenneskets smertefylte livsfortelling. Den lyttende innlevelse er i seg selv en omsorgshandling, den grunnleggende dimensjon i Wikstrøms modell. Begrepet *empati* er i denne sammenheng nyttig ettersom det gir hjelp til å forstå dynamikken i samspillet mellom konfident og sjelesørgere. Begrepet handler om «å åpne seg for innholdet, historien, de eksistensielle dilemmaer, følelsene i det den andre snakker om. Empati er å tilegne seg dette innholdet, dvs. bli berørt av det i den forstand at det også angår meg.»³⁸ Å opptre empatisk innebærer evne til å lytte til menneskets livsfortelling og livstolkning i rammen av dets kulturelle kontekst og med det språk han/hun er fortrolig med. Dette bekrefter at sjelesørgeren må være fortrolig med konfidentens erfaringspråk og i stand til å søke forståelse sammen med konfidenten.

Men å forstå den annens erfaringspråk er i seg selv ikke tilstrekkelig. Moderne objektrelasjonsteori har lært oss hvor sårbart et menneskes selvfølelse er, og hvor avventende en konfi-

dent vil være i situasjoner hvor det kan være tvil om den annens aksept. På det grunnleggende relasjonelle nivå er det derfor en hovedregel at et menneske søker bekreftelse av sitt selvbylde. Det sentrale begrep blir derfor *bekreftelse*. Når jeg bekrefter, vurderer jeg ikke. Jeg søker i stedet å formidle til den andre at jeg kan forstå hvordan det er å være ham/henne. Det dreier seg om å formidle en opplevelse av å være forstått innenfra – at sjelesørgeren ser ham/henne i deres perspektiv – og av å være godtatt. Bekreftelse validerer og legitimerer personens selvopplevelse og skaper derved et psykologisk rom for videre dialog.³⁹ For en profesjon som anvender emosjonelt ladede begreper som lov og evangelium, synd og nåde, er det en betydelig utfordring å utvikle en bekreftende holdning.

De eksistensielle tema

En konfident kan bare forstås gjennom de historiene hun/han forteller om sitt liv. Den som lytter, forholder seg til fortellingen slik den fortelles. Det vil si at sjelesørgeren forholder seg til *fortellingens sannhet*, ikke nødvendigvis den *historiske sannhet*. Livet, slik det oppleves og beskrives, fremtrer nemlig som tolket erfaring. Den amerikanske teologen Charles V. Gerkin hevder at forbindelsen mellom *hendelse og mening* er helt sentral. Mennesker opplever livets virkelighet i form av en strøm av hendelser. Midt i denne strøm søker de sammenheng, linjer og mening.⁴⁰ Det springende punkt er derfor forbindelsen mellom hendelsene og de språklige meningsuttrykk en gir disse hendelser. Det er når denne forbindelsen blir blokkert, forstyrt eller umuliggjort at det plagede menneske søker hjelp. Mening peker seg ut som et eksistensielt fundamentaltema. Ved siden av dette finner en gjerne temaene døden, friheten, og ensomheten. Så langt er Wikstrøm, Gerkin og Yalom på linje.

De vil videre enes om at de eksistensielle tema må holdes sammen med psykologisk innsikt. Owe Wikstrøm understreker eksempelvis hvordan religionspsykologien er nødvendig i møte med smertefulle livsfortellinger. En ser ofte hvordan religiøse tanker forsterker lidelsen eller hvor bakenforliggende psykisk lidelse,

preger religiøse uttrykksformer. På samme vis må sjelesørgeren kjenne til hvordan visse personlighetstyper bruke teologien som maktmiddel. Motsatt er psykologisk innsikt av største betydning i møte med offer for ekstreme former for religiøsitet. Sjelesorgen har med andre ord de to første dimensjonene felles med psykiateren og psykologen.

Den kristne livstolkning

Skillet mellom psykoterapi og sjelesorg kommer til syne i den tredje dimensjon, i *tolkningen*. Her anvender psykiateren og teologen forskjellige språk og disse språk har forskjellige funksjonsområder. Sjelesorgens interesse går ut over psykoterapiens. Teologien setter mennesket inn i et større, meningsfullt kosmisk og moralsk univers. Et illustrerende eksempel finner vi i den engelske religionsfilosofen John Macquarries bok *In search of humanity*. Her drøfter han de samme eksistensielle tema som Yalom innen rammen av den kristne livstolkning. Samtidig stiller han seg kritisk til Yalom-tradisjonens filosofiske metateori. Dermed fremviser han et fint eksempel på hva som ligger i begrepet *kritisk kontekstualisering*.⁴¹

Sjelesorgens primære funksjon blir med andre ord å bidra til en nytolkning av menneskers forståelse av eksistensen i en kristen kontekst.⁴² Dette er den oppgave Asheim forespeilet med ordene «gi en dyptborende tolkning». Det grunnleggende premiss er at en person som søker sjelesorg, søker både å bli forstått og en ny forståelse av sitt liv.⁴³

Den sjelesorgteoretiker som har arbeidet mest kreativt og innsiktsfullt med sjelesorgens tolkningsaspekt er Gerkin.⁴⁴ Hans særlige fortjeneste er måten han appliserer hermeneutisk teori, spesielt den tyske filosof Hans G. Gadamer, på den sjelesørgeriske dialog. Blant annet viser han at sjelesørgeren aldri kommer tomhendt til samtalen. Sjelesørgerens perspektiv vil være forankret i egen livsfortelling. Det er på dette punkt sjelesørgerens teologiske identitet blir avgjørende. Det teologiske perspektiv sjelesørgeren bringer med til samtalen er hva Gadamer karakteriserer som *forut-forståelse*. Skal en forstå, må en i utgangspunktet være ydmyk i forhold til egen kunnskap og sensitiv i

forhold til det unike og nye i den person en sitter overfor.⁴⁵

Kan en så si at det er forståelsen i seg selv som helbreder? Gerkin svarer her med at konfidenten ikke er på jakt etter forståelse i seg selv. Konfidenten søker hjelp til å finne nye veier i livet. Det innebærer at en ser på de meningsbærende og eksistensielle tema på nytt. Noe i den gamle forståelse kan trenge et nytt perspektiv. Visse aspekter ved fortellingen må gis en ny mening, en *ny tolkning*. Skal konfidenten ta til seg nye eller korrigerende aspekter av den kristne livstolkning, må vedkommende overbevises innenfra. Det er når de reflekterer (kritisk) omkring erfaringer i lys av den kristne livstolkning at noe nytt kan skje. Det er forutsetningen for det en kaller *integrering av horisonter*. Slik oppstår en dialog ut fra hvilket en helbredende fortelling kan utvikle seg.⁴⁶

Den teologiske fordypning

I den fjerde dimensjon, *fordypningen*, finner Wikstrøm plass til samtalen om «etterfølgelse av Kristus, praktiseringen av Guds nærvær og hengiven overgivelse til Gud».⁴⁷ Temaene fanger opp det som i klassisk sjelesorg ble karakterisert som «helliggjørelse» og som nå om dagen ofte betegnes som «åndelige veiledning». I rammen av en luthersk spiritualitet savner jeg imidlertid fordypningen i den erfaring Martin Luther karakteriserte som *anfektelse*, den dype åndelige smerte og angst for ikke å holde mål *innfor Gud*. Luther tolket sin erfaring i rammen av sin tids livsopplevelse og kulturelle kontekst. Oppdagelsen av evangeliet «helbredet» ham.

I vår tid, med et fragmentert kulturbilde og med sekulære populærfilosofiske rammer for livstolkning, er det et ytterst krevende prosjekt for et menneske å nå frem til selve utgangspunktet for en luthersk spiritualitet «mennesket innfor Gud» (*coram Deo*).⁴⁸ Veien kan være lang, og iblant gå via angstens smerte, før et post-moderne menneske er i stand til å formulere det lutherske kjernes spørsmål: «Hvordan kan jeg finne en nådig Gud?» Det spørsmål som oftere stilles er: «Finnes Gud?» og i så fall: «Hvordan kan jeg finne ham?» Å gå denne veien, sammen med det språkfattige men-

neske, gjennom angsten til en opplevelse av evangeliet, er åndelig veiledning på dypeste plan.

Det spørsmål en imidlertid stiller seg etter utallige sjelesorgsamtaler med dagens menneske, er om *anfektelse* i vår tid rommer et annet spørsmål enn Luthers, nemlig: «Gud, hvor er du?» eller «Gud, hvor ble du av?» I møte med den type gjennomrystende livssmerte en kan møte på det psykiatriske sykehus har «anfektelsen», en annen karakter, men uttrykker like fullt en åndelig fortvilelse som ikke står tilbake for noe Luther erfarte. Å lytte til, leve i og holde ut fortvilelsen når livet går i stykker for troens folk, er en betydelig utfordring for dagens sjelesørgere. Oppgaven krever omfattende kulturkunnskap, dyp menneskekunnskap og evne til teologisk refleksjon.

Epilog

Artikkelen tok utgangspunkt i egen eksistensiell krise hvor mitt teologiske studiums relevans for den praktiske sjelesorg ble utfordret på det sterkeste. Når Gordon Johnsen lovet å lære oss angstens språk, viste det seg å være en sannhet med modifikasjoner. De psykologiske modeller, som i 1972 gjorde krav på å forstå menneskers livsfortellinger, har vist seg å være foreløpige og basert på forutsetninger som det er grunn til å være kritiske mot. Det som likevel er verd å ta med seg er at populærfilosofiske psykologier påvirker dagens menneske i dets forsøk på å forstå seg selv og skape mening i tilværelsen. Eksistensiell nød formuleres ikke lenger i kjente teologiske kategorier, men i et forvridt sjelelig symptomspråk. Johnsen var derfor inne på noe vesentlig når han hevdet at mennesker ikke opplevde seg forstått av sjelesørgere. Det er en grunn til psykiateren langt på vei har overtatt sjelesørgerens tradisjonelle rolle.

Presset fra den moderne kultur og psykologiens tolkningshegemoni har ført til en sjelesorgfaglig reaksjonsdannelse. Noen forsøker å gjenvinne tapte skanser ved ukritisk åpenhet mot de moderne psykologiske livstolkninger. Risikoen er en sjelesorg uten himmel, en sjelesorg som aldri når frem til det eksistensielle kjernes spørsmål. Andre trekker seg tilbake til et tradisjonelt teologisk erfaringspråk. Det gir

inntrykk av teologisk troverdighet. Risikoen er at de ikke forstår det moderne menneskes livsfortelling og anfeltelse. De er bare er i stand til å øve sjelesorg overfor den som er konform med de gamle språkkoder. Tar en utgangspunkt i at luthersk teologi står i et positivt spenningsforhold til kulturen, åpner det for en kreativ dialog med de empiriske arbeidende humanvitenskaper. En slik tilnærming skulle være mulig samtidig som en fastholder det kristne svar på eksistensens spørsmål.

I den sjelesørgeriske samtale fungerer ulike dimensjoner *komplementært* i forhold til hverandre. Wikstrøms modell, med sin sammenstilling av både psykologisk og teologisk fagkunnskap, hjelper sjelesørgeren til å holde seg på veien og ikke havne verken i den psykologiserende eller den spiritualiserende grøft. Jeg deler derfor Engedals programformulering: «Sjelesorg krever en teologi som ikke splitter «himmel» og «jord» og river det mentale og det åndelige i livet fra hverandre.»⁴⁹ Det er en sjelesorg som har tro på at den kristne tro rommer fortellinger med en helt unik kraft, som gir mening til et vidt spekter av erfaring – intellektuelt, emosjonelt og moralsk. Det er en sjelesorg som er i stand til å veve sammen ontologi og antropologi.⁵⁰ Er det ikke nettopp sammenvevingen som tar skikkelse i inkarnasjonens mysterium? Og var det ikke den inkarnerte selv som viste oss at angst kan være uttrykk for den dypeste åndelige lidelse. Det ransakende spørsmål er da om sjelesørgeren, en generasjon etter Gordon Johnsenes uttalelse, fortsatt må til Modum Bad for å forstå Edwards Munchs «Skrik»?

Noter

- 1 Browning, D.S., *A fundamental practical theology : descriptive and strategic proposals*, Minneapolis 1991:1–12. Brownings praktisk teologiske metodelære er atskillig mer kompleks enn slik jeg fremstiller den her.
- 2 Geertz, C., *The interpretations of cultures: selected essays*, London 1973:90, 123, 124. Jfr. Wikström, O., *Den grundlige människan : livsfrågor, psykoterapi och sjelavård*, Göteborg 1991:67.
- 3 Engedal, L.G., «Mange fortellinger – ett liv», Tidsskrift for sjelesorg Nr 3, 2003:165–179. Asheim «Erfaring : bemerkninger til et forsonet teologisk tema», *Med kall fra Gud og kirken* / I. Ellingsen (red.), Oslo 1976:26. Her refererer Asheim til nyere erkjennelsesteori representert ved S. Skirbekk og H. Skjervheim
- 4 Allerede på 200-tallet hadde man betydelige innsikter og anvendte en rekke av de teknikker som moderne psykologi beskriver. Oden, T.C., *Pastoral counsel*, New York 1989. Jfr. John T. Mc Neill *A history of the cure of souls*, New York 1951.
- 5 Rieff, P., *The triumph of the therapeutic*, London 1966:235.
- 6 Browning, D.S., *Religious thought and the modern psychologies : a critical conversation in the theology of culture*, Philadelphia 1987:2. Jfr. Browning, D.S., *The moral context of of pastoral care*, Philadelphia 1976.
- 7 Monsen, J., *Vitalitet, psykiske forstyrrelser og psykoterapi*, Oslo 1991:252.
- 8 Nome, J., *Kritisk forskerholdning i etikk og religionsfilosofi*, Oslo 1970:85ff. Engedal, L.G., «Metapsykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgerisk praksis», *Halvårsskrift for praktisk teologi* Nr 1, 2000:25.
- 9 Geels, A. og Q. Wikström, *Den religiösa människan : psykologiska perspektiv*, Helsingborg 1989:110–11.
- 10 Jfr. Wulff, D.M., *Psychology of religion : classic and contemporary views*, New York 1991. Til utviklingen innen forståelse av gudsbilde gir Göran Bergstrand en fin innføring i *En illusjon och dess utveckling*, Arlöv 1984.
- 11 Råbu, M. og K. Hytten, «Psykoanalysen hinsides Freud», *Tidsskrift Norsk Lægforening* nr. 30, 1998:4748.
- 12 Skjervheim, H., *Deltakar og tilskodar og andre essay*, 1976:187.
- 13 Karterud, S., «Tradisjonell selvpsykologi», *Selvpsykologi : utviklingen etter Kohut*, / Karterud, S. og J. Monsen (red.), Oslo 1997:188.
- 14 Geels og Wikstrom 1989:16.
- 15 Karterud, S., «Selvpsykologi og hermeneutikk» i *Selvpsykolog : utviklingen etter Kohut*, Karterud, S. og J.T. Monsen (red.), Oslo 1997:211.
- 16 Frankl har eksempelvis skrevet to bøker hvor meningsdimensjonen er med i den norske tittelen: *Livet har mening*, Oslo 1967, og *Vilje til mening*, Oslo 1971.
- 17 Jakobsen, B., *Eksistensens psykologi: en introduksjon*, Oslo 2000:7. Jfr. V.E. Frankl, *Kjempende livstro*, Oslo 1966. R. May *The discovery of being*, New York 1983:37ff.
- 18 Yalom, I., *Existential psychotherapy*, New York 1980:5.
- 19 Yalom 1980:423.
- 20 Browning 1991:6.
- 21 Jfr S.B. Bevans, *Models of contextual theology*, New York 2003.
- 22 Hiebert, P.G. *Anthropological insights for missionaries*, Grand Rapids 1985:171ff. Jfr. Engelsen, T. «Misjon og kultur», *Missiologi i dag*, / Berentsen, J.-M, Tormod Engelsen og Knud Jørgensen (red.), Oslo 1994:225ff.
- 23 Niebuhr, R., *Christ and culture*, New York 1951:51. Wainwright, G., «Types of spirituality», *The study of spirituality*, / Jones, C. & G. Wainwright, E. Yarnold (red.), London 1986:595.
- 24 Adams, J., *Competent to counsel*, USA 1972. Jfr. Thomas C. Odens *Care of souls in the classic tradition*, Philadelphia 1984:26–42. Oden har I tillegg publisert en rekke bøker om den klassiske sjelesorgstradisjon. I *Pastoral theology : essentials for ministry*, San Francisco 1983, finner en 1200 litteraturhenvisninger, mange publikasjoner.
- 25 Niebuhr 1951:90, Wainwright 1986:597.
- 26 Capps D., *Forandringens mulighet. Essays om sjelesorg og praktisk teologi*, Viborg 1990.
- 27 Hiebert 1985:186.

- 28 Niebuhr 1951:150.
- 29 Jfr. Austad, A. «Saliggjorelsens orden», *Med smak av nåd : hur skall tron utformas och gestaltas i dag?* / Nygren, T., Lars Olav Eriksen & Sebastian Rehman, Orebro 2000:153ff.
- 30 Asheim, I., 1976:16.
- 31 Sheldrake, P. *Spirituality and theology : Christian living and the doctrine of God*. New York 1998:33.
- 32 Pannenberg, W., *Anthropology in theological perspective*, Philadelphia 1985:20-21.
- 33 Engedal, L.G., «Teologisk antropologi og empirisk humanvitenskap», *Ung Teologi* Nr. 2 1989:14.
- 34 *menter og de metateoretiske forutsetningers funksjon i teoriutformingen*, Oslo 1999, kapitlet «Det skapende menneske...», s 2ff.
- 35 Engedal 2000:21-33.
- 36 Wikström 1991:21, 179-236. Wikströms «dimensjoner» følges bl.a. av Anders Olivius' *Att möta människo : en grundbok i själavård*, Stockholm 1996. Wikström står for øvrig i tradisjonen etter Hjalmar Sunden, jfr. *Religionen och rollerna*, Stockholm 1959.
- 37 Olivius, A., *Att möta människor*, Stockholm 1996:55.
- 38 Gerkin 1984:32. Karterud, S., *Gruppearbejde og psykodynamisk gruppepsykoterapi*, Oslo 1999:306. Karterud drøfter empatibegrepet med utgangspunkt i Paul Ricoeurs teori om tolkning av tekster.
- 39 Killingmo, B., «Affirmation in psychoanalysis», *Int. J. Psycho-Anal.* (1995) 76, 503-18.
- 40 Gerkin 1984:48. Browning ligger på samme linje, jfr. Browning 1991:278.
- 41 Macquarrie, J. *In search of humanity : a theological and philosophical approach*, New York 1983.
- 42 Wikström 1991:109-112.
- 43 Wikström 1991:128.
- 44 Gerkin, C.V., *The living human document : re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*, Nashville 1984. Synpunktene er videreutviklet i *Widening the horizons: pastoral responses to a fragmented society*, Philadelphia 1986. Gerkin 1984:34.
- 45 Engedal, L.G., «Guds hjerte og menneskets sjel», *Tidskrift for sjelesorg*, Nr 2/3, 1994:123-147.
- 46 Gerkin 1984:28.
- 47 Wikström 1991:219.
- 48 Hanson, B., *A graceful life : Lutheran spirituality for today*, Minneapolis 2000.
- 49 Engedal 2000:31-32.
- 50 Geertz 1973:127.

Sammendrag:

Mennesker skaper sine personlige fortellinger ved hjelp av kulturens overgripende fortelling. Kulturen gir redskap til å tolke opplevelser og gir modeller for opplevelsenes uttrykksformer. Sekularisering og nye perspektiv på mennesket har endret tolkningsrammen i den vestlige kulturkrets. Det psykologiske paradigmet har overtatt tolkningshegemoniet. Menneskets indre smerte blir ikke lenger betegnet som syndenød og anfektelse, men som relasjonsproblemer og depresjon. I møte med det lidende mennesket står sjelesørgeren derfor overfor et nytt erfaringspråk. En person som søker sjelesorg, søker både å bli forstått og en ny forståelse av sitt liv. Visse aspekter ved livsfortellingen må gis en ny mening, en ny tolkning. Det krever at sjelesørgeren forstår det nye erfaringspråk og evner å bidra til å tolke menneskers forståelse av eksistensen i en kristen kontekst. Samtalen med det moderne mennesket stiller derfor sjelesørgeren overfor betydelige teologiske utfordringer.

Kan vi preke som før?

Prekenens vilkår i en postmoderne situasjon



AV HALVOR NORDHAUG

halvor.nordhaug@mf.no

Innledning

Hvordan står det egentlig til med prekenen i en postmoderne tid? Vi har vel alle en opplevelse av at den såkalte «postmoderniteten» har medført endringer som angår det helt basale ved prekenens vilkår og muligheter. Lar det seg ennå gjøre å hevde det reformatoriske syn der prekenen forstås som Guds ord? Kan vi fortsette å preke slik som før, den gang ord som «åpenbaring» og «sannhet» hadde en helt annen og mer selvsagt klang enn i dag? Bør vi endre prekenform og prekenspråk, og i så fall i hvilken retning?

I denne artikkelen vil jeg forsøke å gi noen svar på disse spørsmålsstillingene. Først vil jeg drøfte noen grunnleggende filosofiske, språklige og kommunikative utfordringer som prekenen stilles overfor i en postmoderne tid. Etter å ha fokusert slike mer *prinsipielle* betraktninger, vil jeg gå inn i tematikken gjennom en annen dør og rette oppmerksomheten mot den *faktiske* preken, slik den holdes søndag etter søndag innenfor gudstjenestens rituelle handling. Jeg vil vise hvordan nettopp prekenens plassering innenfor kirkerommet og gudstjenesten kan gi ansatser til en forståelse av forkynnelse autoritet som har bærekraft også – ja kanskje til og med særlig – i en postmoderne tid. Avslutningsvis ønsker jeg å vise at både de prinsipielle vurderinger og betraktningen av den faktiske preken i gudstjenesten, langt på vei peker i samme retning hva angår valg av prekenspråk og prekenform.

I Nye utfordringer

David Lose, som er homiletiker ved Luther Seminary i Minneapolis, tar opp forkynnelseens vilkår i en postmoderne tid. Det skjer i hans bok: «*Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World*» (2003). Lose innleder med å fastslå at en såkalt «foundationalism» ikke lenger lar seg opprettholde. Det finnes ikke lenger noen gitte grunnsannheter («foundations») som alle kan enes om. Hvordan kommer teologien til rette med sannhetskravet i en slik situasjon?

Den såkalte «post-liberale» skole anført av Yale-professoren Georg Lindbeck leverer en løsning som Lose betrakter som «*skreddersydd*» for *postmodernismen*. Lindbeck hevder at religiøs mening bare kan gjøres gjeldende innenfor religionens eget kulturelle og språklige system. Teologiens påstander er bare meningsbærende innenfor sitt eget selv-refererende rammeverk.¹ For prekenens vedkommende vil dette bety at den *innenfor kirken* kan tilmåles stor verdi, men predikanten kan umulig hevde å formidle sannheter som gjelder i universell forstand også utenfor kirkens eget språk-kulturelle system.

Lose aksepterer i likhet med Lindbeck at teologien må gå inn i en samtale med omverdenen om sannhetsspørsmålet uten først å ha etablert enighet om hvilke erkjennelsesmessige og metafysiske premisser som skal gjelde. En slik enighet finnes kort og godt ikke. Dette betyr for Lose ikke at vi oppgir troen på den kristne

bekjennelses gyldighet også for dem som ikke deler den.² Men denne gyldighet gjelder nettopp en *bekjennelse*, en form for sannhetspostulat som ikke hviler på noen «ultimate foundation». Teologien bør i følge Lose hilse postmodernismen velkommen som en venn. Den minner oss om noe sentralt ved troens vesen, nemlig dens høyst usikre og foreløpige karakter. Troen kjenner riktignok en visshet, men det handler da om ting som bare håpes og som ikke kan sees (Hebr 11,1).³

Hvordan bør så den kristne kirke forstå sin egen forkynnelse? Hva slags *språkhandling* («speech act») er prekenen? Lose tar sitt utgangspunkt i J. L. Austin og hans forståelse av forkynnelse som en «*commissive*» (forpliktende) språkhandling. Dermed legges vekten på det eksistensielle aspekt i forkynnelsen. Budskapet skal utfordre til personlig forpliktelse. Men som uttrykk for det kristne sannhetskrav blir en slik oppfatning for subjektiv. Lose følger derfor heller en av Austins etterfølgere, John R. Searle, som betegner forkynnelsens tale som «*assertive*» (assert = hevde). Kristen forkynnelse fremsetter «*assertive statements about the truth*». Det positive med Searl's forståelse er i følge Lose at den får fram bekjennelsens karakter av «*løfte*», *samtidig* som sannhetskravet ikke settes til side.⁴

Dette kan virke som svært teoretiske refleksjoner, men Lose viser at de har praktisk betydning. Når prekenen forstås som en «*assertive*» språkhandling på et «*post-foundational*» grunnlag, så får dette konsekvenser for hvordan den faktiske preken utformes og formidles. Det blir for Lose ikke mulig å snakke om sannheten på en måte som kan karakteriseres som «*directive*», enten i form av en befaling eller en innbydelse. I så fall inntar forkynneren en for autoritær posisjon. Det avgjørende er ikke å bevege tilhøreren til å gjøre noe spesielt, men å tale med *integritet* på en måte som gir tilhøreren anledning til å komme med sitt eget svar. Prekenen skal trekke i gang en samtale i menigheten. Men dette bidrag til samtale gis nettopp utfra en tro på at prekenen leverer en *sannhet* som ikke bare er subjektiv. Derfor ytrer den kristne bekjennelse seg alltid med et element av personlig *engasjement*, en lidenskap

(«*passion*»). Dette engasjement er imidlertid ikke solistisk i sin natur, men noe som utfoldes for og med menigheten.⁵

Prekenen – en replikk i en samtale?

Også mange andre homiletikere vil forstå prekenen som bidrag til en pågående *samtale*. Men dette skjer på svært ulike premisser. Et meget profilert innlegg leveres av *Lucy Atkinson Rose* i hennes bok «*Sharing the Word. Preaching in the Roundtable Church*» fra 1997. Rose anklager den tradisjonelle preken for å ha skapt en kløft mellom predikant og tilhører der predikanten har en idé eller en lære å meddele den passive tilhører i benken. Videre har homiletikken vært naiv på språkets vegne og oversett «*the ambiguity inherent in all use of language*», samtidig som man har neglisjert de endrede kulturelle betingelser for i det hele tatt å kunne tale om sannhet.⁶

Feministisk retorikk vil kritisere et kommunikasjonssystem på menns premisser der kvinner og andre marginaliserte grupper holdes nede og der deres stemmer ikke blir hørt.⁷ Rose står i denne tradisjonen og vil fremme et alternativt, frigjørende prekenprogram i form av «*conversational preaching*» som er inkluderende og ikke preges av forsøk på å utøve dominans. Prekenens grunnleggende metafor er det runde bordet der predikanten og menigheten sitter og samtaler på like vilkår.⁸ Dette innebærer praktisk at prestene må legge forholdene til rette for at lekfolket slipper til som forkynnere. I den grad prestene selv ivaretar forkynneroppdraget, må lekfolket involveres både i forberedelsen og i oppfølgingen av prekenen gjennom samtale.⁹

Så langt er det lite ved Rose sin posisjon som kan sies å være særlig kontroversielt. Tvert om er det all mulig grunn til å støtte hennes ønske om en dialogisk prekenkultur basert på en inkluderende retorikk og en teologisk forståelse av det allmenne prestedømme i menighetene.¹⁰ Men Rose går vesentlig lenger. Hennes program, «*conversational preaching*» får radikale følger også for prekenens språk og for forståelsen av forkynnelsens oppgave. Rose mener at en predikant bør se det som sin oppgave å levere «*tolkninger*» og «*forslag*» til tilhørerne;

mens et ord som «sannhet» bør innvilges et moratorium, da det er altfor sterkt koblet til troen på en objektiv virkelighet og ekskluderer andres stemmer og erfaringer fra samtalen. I stedet for å snakke om «sannhet», bør forkynneren heller anvende ordet «mening».¹¹

Med sin radikalt inkluderende og ikke-dominante prekenforståelse konfronteres Rose naturlig nok med spørsmålet om forkynnensens normativitet: Når alle stemmer skal høres, hvem skal man da høre på når uenighet foreligger? Finnes det en norm for å vurdere forkynnensens? Rose mener det er for enkelt å gi det tradisjonelle svaret: Teksten er normen. Enhver tekst-tolkning er bestemt av fortolkerens egen posisjon. Det avgjørende blir derfor ikke hva som er forkynnensens norm, men *hvem* som håndhever normen. Kirken må leve med et kerygma som er en foreløpig og midlertidig størrelse. Hovedsaken blir ikke om forkynnensens svarer til «some absolute standard of orthodoxy», men om den fremmer den *inkluderende* samtalen i kirken og åpner opp for stemmene til de marginaliserte, de fattige og kvinnene.¹²

Det er avgjørende for Rose å understreke språkets grunnleggende ambivalens. Derfor er det logisk at hun eksplisitt polemiserer mot den performative forståelse av prekenen som har vært sentral innen reformatisk teologi. Hun oppfatter denne som utdatert og autoritær.¹³

Blant nordiske homiletikere har særlig *Bo Larsson* beskjeftiget seg med Rose og hennes «conversational preaching». I sin bok «*Recept eller replik. Om predikans teologi och praktik*» fra 1998 referer han Rose med tilslutning. Larsson forstår prekenen slik at den skal levere en replikk, en tokning av teksten, inn i samtalen. Den tid er derimot forbi da predikanten skulle «skrive ut recept eller tala om för andra hur det egentligen förhållar sig...»¹⁴

Larsson leverer ingen kritikk av det preken-program som Rose leverer. Men for meg reiser det seg et grunnleggende spørsmål: Kan hennes «Conversational preaching» fungere som formidling av evangeliet? Er det ikke noe i evangeliets karakter av ubetinget og ufortjent gave som medfører at det må rekkes oss i form av en *ubetinget tilsigelse* utenfra? Er evangeliet et ord vi kan samtale oss fram til? Etter min

mening blir selve forståelsen av prekenen som *nådemiddel* problematisert på en fundamental måte hos Rose.

Prekenen som bekjennelse

Er det mulig å fastholde en grunnleggende dialogisk prekenforståelse på postmoderne premisser uten at spørsmålet om forkynnensens sannhet enten oppgis eller nivelleres? Dette dilemmaet blir etterlatt ubesvart av både Rose og Larsson. Etter min mening skyldes dette at de ikke vier mer oppmerksomhet til en kritisk refleksjon over de dogmatiske og filosofiske spørsmål som de implisitt berører. En ensidig subjektiv sannhetsforståelse blir videreført i en praktisk-teologisk og retorisk strategi: Prekenen er en replikk i en pågående samtale, og kan ikke gjøre krav på noe annet.

Dette blir grepet annerledes an hos Lose. Hans prekenforståelse ser, som nevnt, forkynnensens som «bekjennelse» og som «assertive statements about the truth». Med dette utgangspunkt går han videre til å understreke evangeliets karakter av løfte. Evangeliet er «*a narrated promise*». Inntil dette løftet eventuelt oppfylles, vil dets gyldighet avhenge av løftets opphavsmann. Det avgjørende blir da ikke hvorvidt kristendommen er sann i objektiv mening, det kan vi ikke vite sikkert, men på hvilken måte den er garantert («warranted»). Hvem eller hva er det som borger for forkynnensens mulige sannhet?¹⁵

Lose refererer til John Searle's distinksjon mellom to ulike typer av tekster: «*fictional and serious discourse*». Searle sammenlikner en avis-artikkel i New York Times («serious») med en roman («fictional»). Begge tekstene inneholder elementer av performative språkhandlinger. Likevel gjør språklige konvensjoner at vi forholder vi oss ganske ulikt til dem og tilskriver dem sannhet på forskjellig vis. Hva slags type tekst er så Bibelen? Etter sin litterære sjanger likner Bibelen mer på romanens «fictional» enn på avisartikkelens «serious discourse». Men utfra de konvensjoner som tekstene knytter an til, og den performative effekt de søker å bevirke, hevder Lose at Bibelen likevel må forstås som «*serious discourse*». Den vil være en «*bekjennelse*» som sier noe sant om virkeligheten.¹⁶

Lose polemiserer mot en posisjon som bare tilskriver Bibelen sannhet i den grad tekstene oppleves som sanne av tilhøreren. Han tar et kritisk oppgjør med den kjente gammeltestamentleren Walter Brueggemann, fordi Brueggemann i følge Lose gjør historiske fakta uviktige i sin tokning av gammeltestamentlige tekster, og overser at de bibelske forfattere selv forstår tekstene som *sanne i ontologisk mening*. Bibelen er etter sin selvforståelse en bekjennelse som er sann også for dem som forkaster tekstenes budskap eller ikke opplever det som relevant. Lose understreker imidlertid at en slik posisjon ikke betyr at vi må anse Bibelens tekster i alle deler som sanne, selv om forfatterne eventuelt gjorde det.¹⁷

Hvem borger for forkynnensens sannhet? Det er Gud. Den som leser Bibelen må i følge Lose stille seg åpen for at teksten virkelig er Guds ord, og så vente og se om evangeliets løfte også virkelig oppfylles. Dette løftet må etter sin karakter formidles som en bekjennelse som avlegges med *engasjement og personlig involvering*. Tekstene peker mot en større virkelighet, mot Gud. Lose understreker at de derfor ikke kan forkynnes sakssvarende uten at språket og selve formidlingen peker mot denne dimensjonen.¹⁸

Konsekvenser for prekenen

Denne artikkelen har så langt hatt preg av et homiletisk prolegomena. Vi har sett at det på språklige og religionsfilosofiske premisser lar seg argumentere for at den som forkynner evangeliet må gjøre det i form av et engasjement som tilhørerne opplever som *personlig og hengivent*. Et slikt engasjement svarer til tekstens egen selvforståelse som bekjennelse, og denne selvforståelsen er ikke blitt avskaffet som ugyldig i et postmoderne kulturklima. Tvert imot er forutsetningene gode nettopp for troens karakter av subjektivt forpliktende bekjennelse. I en postmoderne tid er *autoritet* ikke bundet til formelle posisjoner som tidligere, men mer knyttet til *autentisitet*. Men dette betyr ikke at sannhetskravet av den grunn må oppgis.

Med det utgangspunkt som Lose anlegger, og som jeg vil dele, blir det utilstrekkelig dersom en predikant forstår sin rolle bare som

leverandør av et bidrag eller en replikk i en stadig pågående samtale. Prekenen kan selvsagt også betraktes slik, men som definisjon av prekenens oppgave, blir dette utilstrekkelig. Prekenen må derfor fortsatt ha form av en *bekjennelse*, et stykke hengiven tale fremført av et individ som er overbevist om sannheten i sitt eget budskap og samtidig sikter seg inn mot å vekke den samme overbevisning hos tilhøreren. Derfor må forkynnelsen være preget av et språk og et engasjement som kan være *insisterende* uten å være påtrengende. Predikanten må sikte mot å preke slik at prekenen ikke bare blir tatt til etterretning, men skaper et svar.

Men den autoritære monologens tid er forbi. Predikanten er ikke plassert ovenfor tilhøreren, men står i en posisjon som bør være preget av mot og sårbarhet. Predikanten må hengi seg og uttømme seg for budskapets skyld, men risikerer da nettopp å bli forkastet på grunn av korset og Ordets svakhet. Det ligger i forkynnensens karakter at den ikke tvinger seg på, men respekterer tilhørernes frihet. Lose beskriver denne side ved forkynnelsen med begrepet «*kenotisk retorikk*» (kenoein = uttømme seg)¹⁹. Det er et uttrykk jeg opplever som treffende.

Den triumfalistiske monologens tid er over både hva språk og form angår. Det er tid for å gå inn i dialogens rom. Den *direkte samtale* bør finne sted både i for- og etterkant av prekenen, mens selve prekenen, som vanligvis gis i monologens form, må kjennetegnes av en *implisitt samtale* med tilhørerne og andre røster i tiden.

En slik dialogisk prekenprosess har preg av en «*hermeneutisk huske*». Dette uttrykket er laget av Nancy L. Gross. Hennes poeng er at teksttolkningen oppstår mens predikanten svinger, eller husker, fra en samtale med teksten på egenhånd og til en dialog andre stemmer: eksegeter, venner, avisene, bøker og film, osv.²⁰ Meningen finnes ikke bak, men snarere *foran teksten* i leserens tolkende møte med tekst og kontekst. Denne tolkningen er da heller ikke avsluttet før prekenen er holdt. Først under prekenen blir det gjerne klart for predikanten hva som virkelig er tekstens budskap.²¹

Dette som Gross her beskriver er både min og, vil jeg anta, mange andre predikanter erfa-

ring. Selv den best forberedte preken, ja kanskje nettopp den, blir noe langt mer enn en formidling av et prefabrikkert budskap. Nettopp i selve prekenen, der og da, vinner vi fram til en annen og rikere tolkning både av Bibelens og vår egen tekst. Og tolkningen fortsettes så videre av tilhørerne i deres resepsjon.

Mitt anliggende så langt fremstår dermed som dobbelt:

1) Jeg vil fremme en *inkluderende, kontekstuell og prosessuell hermeneutikk* der selve prekenen ikke blir det hermeneutiske slutt punkt men en stasjon på veien. Rent praktisk tilsier dette en mer verkstedspreget og inkluderende prekenforberedelse. Prekenen bør så følges opp av en preksamtale hvor predikant og tilhørere i fellesskap søker å avlede konkrete konsekvenser av tekstens og prekenens budskap.

2) Samtidig vil jeg ta til motmæle mot en homiletikk som blir for ensidig dialogisk (prekenen som «replik») og nedtoner forkynnelsens preg av å være *bekjennelse med allment sannhetskrav*. En slik prekenforståelse svarer ikke til de bibelske teksters selvforståelse. Den vil dessuten i lengden oppleves som flat og kjedelig fordi den ikke er båret opp av den type engasjement som bare fødes utav en overbevisning om å formidle sannheten. Nettopp den predikant som mener seg å formidle mer enn subjektive sannheter, vil ha det sterkeste subjektive engasjement!

II Prekenen og ritualet

Hva med den faktiske preken i gudstjenesten? Hvilke muligheter foreligger der for at prekenen kan komme til orde og bli hørt ut fra den homiletisk selvforståelse som her er levert?

Bent Flemming Nielsen, lektor i pratisk teologi ved universitetet i København, har nylig levert en bok som gir et originalt og interessant innspill til forståelsen av prekenens stilling i vår tid. Hans bok «*Genopførelser – Ritual, kommunikation og kirke*» (2004), fokuserer et lenge neglisjert tema: forholdet mellom preken og ritual. Nielsen tar sitt utgangspunkt i nyere *ritualteoretiske* innsikter. Forskningen viser, hva de fleste umiddelbart vet, at ritualenes betydning er langt større enn ordenes. Det avgjørende er

ikke først og fremst hva som blir forstått (ritualenes pedagogiske eller hermeneutiske side), men kroppen opptagelse i, gjentakelse av og fortrolighet med ritualets «*objektive og sosiale bevegelsesstruktur*».²²

Dersom vi vil gripe ritenes betydning for mennesker, må vi ikke falle i den tradisjonelle, protestantiske grøft som ensidig vektlegger ritenes verbale og tekstlige side. Men vi kan heller ikke oppfatte riters mening som helt vilkårlige og dermed også forskjellige fra individ til individ. Nielsen vil vise hvordan gudstjenestens og de kirkelige handlingers liturgi er av basal betydning for prekenen. Liturgiens forordnede bevegelser som kroppen gjentar, og den høye språkføringen som deltakernes innlemmes i, bidrar til å skape et særlig rom, *et frirom*. Deltakerne har i gudstjenesten løsgjort seg fra hverdagens ordinære livsform, og er derfor åpne og til stede med en «radikalisert tokningsvilje».²³

Nielsen ønsker å fremme en nyere *systemteoretisk orientert kommunikasjonsteori*. Det finnes systemer som er til stede før subjektet og som bestemmer kommunikasjonens forløp og tolkningsmuligheter. En kommunikativ handling, som for eksempel prekenen, tilhører ikke taleren alene, men er en syntese der alle involverte parter er med i prosessen.

Dette er et radikalt annet ståsted enn hovedtendensen i nyere homiletikk der den toneangivende retningen, som gjerne kalles «*The New Homiletics*» (David Buttrick, Eugene Lowry, Thomas Troeger m.fl.), forstår en tale primært under kategorien «speech acts». Dermed settes fokus på taleren og vedkommendes intensjon og evne til å forme kommunikasjonens innhold. Nielsen kritiserer denne avsenderorienterte tendens hos «*The New Homiletics*», og vil alternativt fremme en systemorientert, dvs. en *ekkleziologisk og liturgisk homiletikk*.²⁴

Nielsen betrakter kommunikasjon som en kybernetisk prosess der ulike muligheter for forståelse/handling begrenses gjennom at kommunikasjonen «*iakttar seg selv*», d.v.s. at de ulike deltakerne tar inn signal fra hverandre samtidig som kommunikasjonens rent fysiske omgivelser spiller med på en avgjørende måte. Et enkelt individ kan ikke være «opphav» til

kommunikasjonen, men derimot en «delta-kende omgivelse». ²⁵ Aktørene eier ikke sine ytringer og har ikke kontroll på hvordan de blir mottatt innenfor det kommunikative system som gudstjenesten er. Predikanten sier mer enn hun vil og kan. Systemet (gudstjenestens kommunikative interaksjon) skaper et «betydningsoverskudd», en selvstendig *metakommunikasjon*. ²⁶

Prekenen – Guds ord?

Med dette utgangspunkt tar Nielsen så opp den klassiske problemstilling fra den dialektiske teologi: Er prekenen menneskers religiøse tale eller er den Guds ord? Dilemmaet er klassisk formulert av Karl Barth: «Som teologer skal vi tale om Gud. Men vi er mennesker, og som slike kan vi ikke tale om Gud. Vi skal vite om begge deler, at vi skal men ikke kan, og nettopp slik gi Gud æren.» ²⁷

Det mest interessante, for ikke å si oppsiktsvekkende i Niensens bok, er hvordan han viser at denne dogmatiske posisjon som Barth her inntar, faktisk svarer til det som skjer innenfor rammen av liturgiens system: «Den rituelle aktør gir avkall, og lar ikke handlingen telle som sin egen.» ²⁸ Predikanten gir videre ord som går utover hans eget myndighetsområde. Talen om Gud fremstår derfor som «overdeterminert». Når prekenen høres som en overgivelse av Guds ord, så sier predikanten mer enn han kan. Det skapes et «non-intensjonal overskudd av mening». Nielsen ser her et samsvar med den tradisjonelt lutherske posisjon der prekenen forstås som Guds ord. («Hec dixit Dominus»). ²⁹

Tilhøreren opplever i følge Nielsen at «det er noget særligt det der med prædikenenen». I gudstjenesten og de kirkelige handlinger finner det sted en form for *metakommunikasjon om kommunikasjonen*. ³⁰ Forkynnelsen er omsluttet av fenomener som alle har det til felles at de indirekte gir forkynnelsen en særlig tyngde: Gjennom prestens *embete* skjer en funksjonell metakommunikasjon om autoritet som er uavhengig av prestens individuelle selvforståelse, men som samtidig er åpen for at presten kan forme rollen med sitt subjektive innhold. Kirkerommet leverer en tilsvarende kraftig metakom-

munikasjon om forkynnelsens autoritet, ikke minst gjennom prekestolens utforming og plassering. Kirkerommet skal «overtale» om riktigheten i forkynnelsens budskap. Likedan tjener *liturgien* til å utheve og markere prekenen. Prekenen står ikke i motsetning til liturgien, men den må heller ikke bare betraktes som en kommentar til denne. Det består en fruktbar spenning mellom prekenen og liturgien, som Nielsen forstår som en type «ny» kommunikasjon, en metakommunikasjon om kommunikasjonen. ³¹

Til sammen taler alle disse fenomenene (embetet, kirkerommet og liturgien) sitt eget tydelig språk. Gudstjenestens kommunikative system signaliserer et *guddommelig promissio* som er skjult i, med og under det menneskelige tegn som prekenen er. Tilhøreren utfordres til å forstå forkynnelsen på linje med Jesu løfte til sine disipler i Luk 10,16: «Når de hører pastor NN, hører de meg». I gudstjenesten plasseres predikanten og prekenen i en negerende posisjon: «Det er ikke meg som forkynner!». Slik åpnes det for at prekenen kan være Guds ord for tilhøreren. Men hvorvidt dette bare er den troendes egen betydningstilskrivning eller faktisk Guds ord i kvalifisert dogmatisk forstand, kan ikke avgjøres på ritualteoretiske premisser, men må henvises til dogmatikken. ³²

Ritual og preken

– konsekvenser for predikanten

Hvilke praktiske konsekvenser har så disse innsikter for predikanten som skal forberede og holde søndagens preken? For det første understreker Nielsen at predikanten i størst mulig grad må tale *fritt i forhold til manus*, uten å være fri for manus. Bare gjennom predikantens løpende øyekontakt med tilhørerne kan prekenen fungere som interaktiv kommunikasjon, slik at tilhørernes respons under prekenen blir innarbeidet, og på den måten blir en del av prekenen selv. En predikant bør derfor utvikle evnen til å lese situasjonen og la seg korrigere av denne underveis. *Empati og fantasi* fremstår dermed som sentrale prekendyder. ³³

Dernest tilsier Niensens forståelse at prekenen forstås som del i en kontinuerlig prosess som ikke er begrenset til gudstjenesten, men utgjør

en historie som eksisterer både før og etter prekenen. Prekenens betydningsproduksjon vedvarer gjennom kirkekaffen og den påfølgende uke. Uten at Nielsen sier det direkte, legger han dermed opp til en mer bevisst bruk av kirkekaffen og liknende arrangementer i retning av prekenamtale.

kommunikative system lider av en ikke liten stivhet, hvilket blant annet kommer til uttrykk i prekenens monologiske form. Desto større krav må da stilles til *språket* i denne monologen. Teologisk fagspråk bør unngås, da det skaper avstand. Likedan må omtalen («talking-about-language») erstattes av *troens tale* («making-it-so-language»), der taleren gjør seg selv tydelig og dermed fremmer den gjensidige kommunikasjonen. Et slik språk preges av metaforikk – ikke av begreper, av fortelling – ikke av historisk fremstilling, av selvinvolvering – ikke av distanse, og av kontekstualitet – ikke abstraksjon.³⁴

Prekenens forhold til liturgien er i følge Nielsen spenningsfylt. Det er alltid en fare for at prekenen overdøves av ritualets massive metakommunikasjon (liturgiens arakiske språk, kirkerommets stemning osv.). Samtidig er det nettopp denne metakommunikasjon som i følge Nielsen er prekenens sjanse ved at den gis en særskilt posisjon. Men for å få sitt anliggende fram er det viktig at prekenen har en *tydelig intensjon*. En utydelig preken drukner i ritualets omgivelser.³⁵

Ritual og muntlighet

Gjennom ritualet kalles mennesket til interaksjon og tilstedeværelse på en måte som ellers kan være glemt eller fortrent i vår moderne skrift- og elektronikkbaserte massekultur. Ritualet svarer på denne måten til *muntlighetens kultur*. Den muntlige tale har en annen form for *nærvær* enn den skriftlige. Muntlighet er empatisk og involverende, mens skriftligheten dyrker objektivitet og distanse. Ritualet og de liturgiske formler tilhører en kroppslig oral og aural sammenheng med røtter tilbake til arkaiske tider. Ritualet representerer en «eiendommelig og usamtidig aktualisering» av talespråkkulturen, og fremstår slik som «en lomme» i forhold til kulturen ellers.³⁶

Den offentlige tale i den vestlige kulturkrets

har forfalt til å tale på skriftlighetens premisser, i alle fall der hvor talen først er forberedt skriftlig. Gjennom skole og studier er skriftligheten blitt «our second nature». Den afro-amerikanske «*black preaching*» har derimot en helt annen genuin muntlighet enn den euro-amerikanske. Veien til en fornyelse av prekenspråket går bort fra skriftlighetens «talking about» til muntlighetens «making-it-do». Muntlighetens tiltale og presentiske form byr på en mulighet for tilhøreren til stillingtagen og forandring.³⁷

Ritual og autoritet – en vurdering

Nielsen argumenterer i hovedsak overbevisende for sin forståelse av forholdet mellom ritual og preken. Men svært mye, om ikke alt av det han sier om ritualets kommunikative system, kan gjøres gjeldende også for religiøs tale i andre kontekster enn den kristne. Krittisk må man da spørre om det ikke også trenges en *innholdsmessig* vurdering av budskapets gehalt som kristent kerygma for å vurdere hvorvidt det er Guds ord som her forkynnes? Nielsen svarer, som nevnt ovenfor, at dette feltet får dogmatikerne ta seg av. Han begrenser seg til å betrakte gudstjenesten i ritualteoretisk og fenomenologisk perspektiv. Men blir ikke dette en noe for lettvin manøver? Nielsen går jo, rent faktisk, inn i den prinsipielle, normative homiletikken. Dette fremgår tydelig av hans omgang med Barth. Nielsen ville derfor etter min vurdering ha tjent på å ikke parkere det dogmatiske sannhetsspørsmål slik han gjør, men heller understreke positivt nødvendigheten av et kerygma som samsvarer med kristen tro.

Videre kan det spørres om ikke Nielsen vurderer ritualet så høyt at den forkynnelse som skjer utenfor denne innramming nærmest er sjanselos? Hvordan svarer i så fall dette til det faktum at de første preker i kirkens historie ofte ble holdt på torg og streder (jfr. Apostelgjerningene). Har ikke den *rituallose forkynnelse* noen mulighet? Hva skal vi tenke om den lav- og frikirkelige møteformen som ikke støttes av slike faktorer som embete, liturgi eller kirkerom i samme grad som for gudstjenestens vedkommende? Mener Nielsen at når disse faktorer mangler, eller i det minste tynnes ut, så reduseres forkynnelsens sjanse til å bli opplevd

som Guds ord tilsvarende? Hvordan forklarer han i så fall suksessen til mange predikanter innen den karismatiske bevegelse og trosbevegelsen?

Nielsen er i for stor grad en ukritisk tilhenger av *arkaiske ord og former* i ritualet. Hans bok vil ikke akkurat fungere som noe bidrag til liturgisk fornyelse. Det er naturligvis riktig at nettopp det arkaiske i særlig grad bidrar til den metakommunikasjon som skaper prekenens særegne autoritet. Men det går en grense. En tysk undersøkelse viser at dersom liturgien oppleves som for tradisjonell og utdatert, så rammer det også prekenen negativt. Nyere og mer relevante liturgiske rammer gjør derimot at tilhøreren opplever prekenen som mer aktuell.³⁸

Jeg har valgt å gi så vidt romslig plass til Nielsens synspunkt fordi jeg finner dem originale og interessante. Hans observasjoner av spillet mellom liturgi og preken *samsvarer trolig med de fleste presters egen erfaring*. Det er nettopp gudstjenestens komplekse kommunikative system som gjør prekenen til en enestående talehandling med unike muligheter. Prestens rolle og prekenens plassering innbyr tilhøreren til å høre forkynnelsen som noe mer enn bare predikantens egne ytringer, nemlig som Guds ord. Samtidig rommer dette systemet spesielle farer, fremfor alt i retning av utdelighet. Utfordringen for predikanten blir å dyrke den muntlige tales nærvær, observere kommunikasjonen og la seg korrigerende underveis, og bestrebe seg på å gi budskapet en tydelig intensjon.

III Sammenfatning

Jeg har i denne artikkelen kortfattet drøftet noen prinsipielle problemstillinger knyttet til utfordringen med å forkynne evangeliet i en postmoderne tid. Predikanten er satt til å forkynne et budskap som pretenderer å formidle en universell sannhet. Men postmoderniteten har ikke rom for slike sannhetskrav. Ved å forstå prekenen som *bekjennelse*, slik det gjøres av David J. Lose, blir det mulig både å fastholde evangeliets pretensjon om sannhet, samtidig som formidlingens karakter av personlig hengivelse og engasjement understrekes (kap I).

I artikkelens andre hovedavsnitt drøftet jeg

prekenens samspill med *ritualet* som omgir den, slik dette er beskrevet av Bent Flemming Nielsen. Gjennom ritualet går deltakeren inn i et frirom som åpner for nye innsikter. Ritualet, embetet og rommet gir prekenen en særlig autoritet, og innbyr tilhøreren til å høre forkynnelsen som noe mer enn predikantens ord, nemlig som Guds ord. Prekenen inngår i et komplisert interaktivt kommunikativt system, og fungerer best dersom den er preget av en ledig muntlighet og øyenkontakt sammen med empati og fantasi (kap. II).

Hvordan skal vi preke i en postmoderne kultur? Kan vi preke som før? Det finnes ingen posisjon hvor vi på allmenne kulturelle eller filosofiske premisser kan etablere en posisjon som «sikrer» prekenens autoritet som sannhetsformidler. Men ved å preke personlig og hengivent om en sannhet man selv er overbevist om, lar det seg gjøre å skape en form for opplevelse av å møte et sannhetskrav i selve formidlingen. Kirkens og gudstjenestens metakommunikasjon gir dette sannhetskravet økt vekt. Samtidig må ikke prekenen la seg overdøve av gudstjenestens metakommunikasjon men dyrke sitt muntlige og interaktive preg.

Både de prinsipielle vurderinger og betraktningen av prekenen i gudstjenestens rom, peker her i samme retning: *Nettopp i et postmoderne klima blir det avgjørende at prekenen bærer preg av en autentisk bekjennelse, formidlet som en engasjert og hengiven tale som er til stede i øyeblikkets interaksjon med tilhørerne*. En prekenstil som oppleves som upersonlig, «objektiv» og fjern har nå, i enda større grad enn før, mistet evnen til å gripe tilhøreren.

Hvilke konsekvenser gir dette for grunnutdanning og videreutdanning av prester? Mange. Men kanskje først og fremst legges det et grunnlag for økt vektlegging av *øvelser* som kan utvikle presters evne til muntlighet og personlig uttrykk slik at de kan gestalte både et *stilsikkert liturgisk formspråk* og et *dynamisk og ledig prekenspråk* som oppleves som personlig og styrt innenfra, og som av tilhøreren får autoritet i kraft av sin autenticitet.

Men selv ikke den prest som oppleves som autentisk tilstede i gudstjenestens metakommunikasjon både som liturg og predikant, kan

sikre at prekenen oppfyller sin bestemmelse som Guds ord til mennesker i dag. Alt er tapt om ikke prekenen innholdsmessig formidler et evangelisk budskap om frelsen i Kristus. Men heller ikke dersom dette skjer, er det endelige resultat garantert. Til syvende og sist henger alt på om «Den Hellige Ånd ... virker troen når og hvor Gud vil.» (CA 5). Både predikant og tilhører er derfor i dag som alltid tidligere henvist til bonnen: Kom du Hellige Ånd. Dermed er all falsk sikkerhet revet bort, som godt er. Både prekenforberedelsen og selve prekerer er, som vi alle vet, en kamp hele veien. Men så er det da også den kjempende predikant som beveger hjertene.

Litteratur

- Dannowski, W.H: *Kompendium der Predigtlehre*, 1990
 Foss, K.A; Foss, S.K. & Griffin C.L. (eds.) (2004): *Readings in Feminist Rhetorical Theory*, Thousand Oaks/London/New Dehli
 Gross, N.L. (2002): *If You Cannot Preach Like Paul ...*, Grand Rapids/Cambridge
 Larsson, Bo (1998): *Recept eller replik?*, Stockholm
 Lose, D.J. (2003): *Confessing Jesus Christ. Preaching in a Postmodern World*, Grand Rapids/Cambridge
 Nielsen, B.F. (2004): *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*, København
 Nordhaug, H. (2000): *... så mitt ord kan bli fullt. En bok om prekenen*, Oslo
 Rose, L.A. (1997): *Sharing the Word. Preaching in the Roundtable Church*, Louisville

Noter

- 1 Lose 2003:44 f
- 2 Lose 2003:59
- 3 Lose 2003:62
- 4 Lose 2003:103-105
- 5 Lose 2003:106-108
- 6 Rose 1997:89-91
- 7 Jfr. Foss, Foss & Griffin 2004
- 8 Rose 1997:4
- 9 Rose 1997:93
- 10 Jfr. Nordhaug 2000:227-238
- 11 Rose 1997:104
- 12 Rose 1997:106
- 13 Rose 1997:110
- 14 Larsson 1998:47
- 15 Lose 2003:157 - 160
- 16 Lose 2003:161 - 164.
- 17 Lose 2003:151 og 166
- 18 Lose 2003:167
- 19 Lose 2003:205 f
- 20 Gross 2002, særlig s. 106 - 134
- 21 Gross 2002:88
- 22 Nielsen 2004:85 f
- 23 Nielsen 2004:103
- 24 Nielsen 2004:106 f
- 25 Nielsen 2004:133
- 26 Nielsen 2004:139
- 27 Nielsen 2004:146
- 28 Nielsen 2004:148
- 29 Nielsen 2004:151
- 30 Nielsen 2004:157
- 31 Nielsen 2004:165
- 32 Nielsen 2004:166
- 33 Nielsen 2004:180
- 34 Nielsen 2004:183
- 35 Nielsen 2004:187
- 36 Nielsen 2004:191
- 37 Nielsen 2004:205
- 38 Dannowski 1990:83

Sammendrag:

Artikkelen drøfter først prekenens selvforståelse og språkføring: Hvordan kan sannhetskrav fremmes i en postmoderne tid? En tradisjonell, autoritær prekenforståelse er ikke lenger gangbar. Men det er også utilstrekkelig å forstå prekenen bare som en «replikk». I tilslutning til den amerikanske homiletiker, David Lose, argumenteres det for at prekenens særpreg best kan betegnes som «bekjennelse». Dette begrepet åpner for å fremsette allmenne sannhetskrav på nye premisser der ikke minst en personlig og engasjert prekenform blir vesentlig.

Artikkelens andre hoveddel drøfter hvordan gudstjenestens rom og innramming påvirker prekenen. Dette skjer med utgangspunkt i et ritualteoretisk og fenomenologisk bidrag fra den danske homiletiker Bent Flemming Nielsen. Det påvises hvordan man også med Niensens utgangspunkt understreker behovet for en personlig og engasjert preken.

Kirke – også for «de flinke»?

Om eksil og hjemlengsel blant unge nordmenn i London



AV HALLVARD OLAVSON MOSDØL

Hallvard.Olavson.Mosdol@sjomannskirken.no

Dør kirken i Vesten så sakte at den tror den lever? De siste årene har jeg hatt en voksende interesse for kirkevekst og misjon – forstått som kirken sendelse til verden. Det har gradvis gått opp for meg hvor lite mange mennesker vet om Jesus fra Nasaret. Det betyr ikke at folk er fiendtlig innstilt til kristen tro. Det kan snarere virke som flertallet inntar en posisjon preget av vennlig likegyldighet (Mayo 2004)¹. Dette gjelder ikke minst unge nordmenn som tilsynelatende «fikser livet».

Som sjømannsprest i London kommer jeg i kontakt med mange av disse. De jobber gjerne i finans eller kreative yrker. De er ressurssterke, kunnskapsrike – og fint lite opptatt av høymessen. For dem står drømmen om spennende karriere, egen leilighet og kjæreste øverst på dagsorden. Dette betyr ikke at de *ikke* er opptatt av spiritualitet eller verdier. Mange gir uttrykk for at kristen tro representerer et sikkerhetsnett i tilværelsen, men med mindre man erfarer en personlig krise eller får akutt behov for vafler, er det få grunner til å oppsøke kirka. For mange unge mennesker framstår kristen tro og menighetsliv som lite relevant i det daglige.

Om å stikke fingeren i jorda

Hvordan kan kirken formidle evangeliet slik at stadig flere mennesker, også de som regnes som ressurssterke, kan erfare kristen tro og liv som sitt livs dypeste mening? Dette spørsmålet var bakgrunnen for at jeg høsten 2003/våren

2004 gjorde et knippe intervju blant norske studenter og young professionals (unge arbeidende). Målsettingen var tredelt: Jeg ønsket å lære mer om hvordan de opplevde eksiltilværelsen i London. Jeg var nysgjerrig på hvilket forhold de hadde til kristen tro og verdier, og jeg ønsket å kartlegge hvilke forventninger de hadde til sjømannskirka. Håpet var at de indirekte – gjennom det de fortalte, kunne hjelpe kirkestaben til å legge kloke og jordnære strategiplaner for menighetsbyggende arbeid?

Resultatet ble studien «Ambivalens og liminalitet. En kvalitativ undersøkelse av unge nordmenns opplevelse av livet i London, deres forhold til kirken generelt og sjømannskirka spesielt (VPS-opp-gave 2005)². Materialet består av intervju med 25 personer. Av disse er 14 kvinner og 11 menn. Gjennomsnittsalderen er 27 år, og informantene har i snitt bodd ca. 3 år i London. For å komme nærmere et representativt utvalg ble det rekruttert folk fra ulike grupper: Jeg intervjuet personer som sjelden eller aldri hadde vært på Sjømannskirken. Jeg snakket med personer som bruker Sjømannskirken utelukkende som sosial møteplass, samt personer som bruker kirka både som sosial arena og religiøst trosfellesskap. Alle informantene figurerer under fiktive navn.

Metode og datainnsamling

Studien bygger metodisk på Repstad 1998 og Kvale 1997. Informantene ble rekruttert gjen-

nom bekjente og deres kontakter. Noen kjente jeg godt, mens andre hadde jeg aldri møtt. Potensielle informanter ble først kontaktet muntlig. Deretter ble de sendt en mail der de ble forklart bakgrunnen for og hensikten med arbeidet. Det ble understreket at den enkelte ville forbli anonym, og at det skulle lages en skriftlig rapport i etterkant. Jeg understreket at folk ved å stille opp bidro til at Sjømannskirken «ble litt klokere». Folk var i stor grad positive. Av dem jeg kontaktet var det bare en som takket nei til å delta.

Informantene ble intervjuet på den enkeltes «hjemmebane». I praksis førte det til at vi ofte møttes på en kaffebar i nærheten av der informanten arbeidet eller studerte. Intervjuet varte i snitt 90 minutter. Jeg baserte meg på notater. Selve intervjuet var strukturert etter en fast mal. Denne hadde rom for fleksibilitet og oppfølgingssspørsmål⁴. Innledningsvis ble informantene spurt om kjønn, alder, stilling og hvor lenge vedkommende hadde vært i London. Så fokuserte jeg på livet i storbyen, dernest på forholdet til tro og verdier, og til slutt forholdet til kirken. Denne rekkefølgen gjorde at folk snakket seg varme på ting som opplevdes «ufarlig» (bolig, arbeidsforhold etc), før de kom inn på emner hvor nordmenn tradisjonelt er mer reserverte.

I denne artikkelen vil jeg begrense meg til å presentere seks av informantene. Disse gjenspeiler noe av det mangfoldet som finnes i det samlede materialet. Gjennom utdrag og analyse av samtaler vil jeg forsøke å gjøre rede for prosesser som synes typiske blant unge nordmenn i London. Jeg vil argumentere for følgende tese: *Tilværelsen i London må forstås ut fra begrepene ambivalens og liminalitet*. Med ambivalens mener jeg den tvetydige opplevelsen informantene gir uttrykk for i møte med byen. De «elsker» London, men lengter samtidig etter noe «mer». Med liminalitet mener jeg en mellom-tilværelse preget av noe foreløpig. Mange uttrykker et ønske om å komme videre – etablere et «hjem». Kanskje denne lengselen er evangeliets viktigste tilknytningspunkt til unge menneskers liv?

Utfordringer og savn

London er en av Europas største byer. Innbyggertallet er to ganger Norges befolkning, og

byen regnes som et av verdens økonomiske og kreative senter. Dette øver stor tiltrekning på unge nordmenn, som har den fordel at de snakker bra engelsk. *Eskil* kommenterer imidlertid at kommunikasjon er en større utfordring enn han først trodde. For *Anne* er London første møte med en internasjonal metropol. Hun har oppdaget at det praktiske tar mye krefter, og møtet med engelsk byråkrati har fått henne til å fortvile. Boligstandarden er også en annen enn i Norge. For mange unge innebærer London en nedgang både i kjøpekraft og levestandard.

Etter en tid i London ser mange på Norge med andre øyne enn da de flyttet hjemmefra. Når de forteller om hva de savner fra Norge, er svaret «natur, venner, familie og mer fritid». Jo lengre man har bodd i England, jo mer nostalgisk blir også bildet av hjemlandet. *Per* er et godt eksempel. Han har etter mange år i London bestemt seg for å flytte tilbake til Oslo.

– *Hva er det som trekker deg til Norge?*

– Naturen. Det sier vel de fleste. Og årstidene. Det å oppleve dem på en mer ekstrem måte. Jeg ser for meg at jeg flyttet til Oslo. Hadde jeg kommet til et mindre sted vil nok savnet etter storbystemningen blitt for stor. Oslo føles samtidig som en småby. Det har sin særegne sjarm å kunne gå ned Karl Johan og videre til havnen for å fiske. Og man kan bade og gå på ski i samme by! Her i London er alt konstruert. Menneskeskapt. Det som skaper spenning i Norge er naturen. Og jeg lengter tilbake til naturen. Det kan til og med hende at Oslo er et mellomsteg fra full travelhet til litt mindre travelhet, og om tjué år sitter jeg kanskje i et naust i Nord-Norge. he-he.

Det nostalgiske spiller en sentral del i *Pers* bilde av Norge. Han er klar over det, og kan smile av seg selv. Kjernen i det han snakker om er like fullt dypt alvorlig: *Per* lengter etter noe annet, noe mer enn det London kan tilby. Norge blir objektet for denne lengten. Om det faktiske møtet med Norge vil innfri forventningene er en annen sak.

Gjennom samtalen med *Per* går det fram at han har lykket med London-tilværelsen. Han har gjort karriere, har to leiligheter og stabil privatøkonomi. Dette har imidlertid kostet. *Per* forteller at han har nesten ingen fritid, et svært begrenset sosialt nettverk («jeg har for tiden en, nei, kanskje to venner i London») – og nå ønsker han kontakt med naturen. *Per* skisserer et portrett av en som søker tilhørighet, mening og en større sammenheng. Etter nesten tjué år i

utlandet lurer han på om denne er å finne i Norge. Selv om London er en spennende metropol, dukker ønsket om noe mer varig fram.

Anne setter ord på denne dobbeltheten. Hun kom til London som student. Etter studiene ble hun værende. Som så mange andre fascineres *Anne* av byens utallige muligheter. 26-åringen elsker mangfoldet og energien. Hun er single, og bruker aktivt metropolens fasiliteter med uteliv, shopping og kulturtilbud. I tillegg til en utfordrende jobb har hun også et betydelig sosialt nettverk. Samtidig uttrykker *Anne* en sterk dobbelthet: «Det jeg liker best med London er at det hele tiden skjer noe. At det er så høyt tempo. Det liker jeg egentlig. Men noen ganger hater jeg det», sier *Anne*. Hun kan heller ikke fordra alle forsinkelsene, og «public service er dårlig». På mange måter føler *Anne* seg ferdig med London etter seks år, og hun har planer om å reise hjem til Norge. Selv sier hun: «Maks ett år til. Det sier jeg hvert år. Men nå mener jeg det, tror jeg. London er en felle».

Stress og sosial gjennomtrekk

Når *Anne* skal utdype hva hun misliker med London, er *stress* et viktig stikkord. Hun opplever stress av ulik karakter, og det hun beskriver må primært betegnes som negativt stress: Som freelance-journalist er det krevende å hanke inn nok jobber. Hun arbeider lange dager, og får sjelden tid til å spise skikkelig. «Jeg jobber ofte seint, og det blir gjerne ikke middag før i åtte-ni tida». Hun spiser ute flere ganger i uka, «men det er ikke spesielt sunt, verken for kroppen eller lommeboka. Og så er det mer alkohol enn hjemme».

I tillegg til det økonomiske stresset, opplever hun det krevende å opprettholde et sosialt nettverk. Ingen av de opprinnelige vennene er tilbake i London. Det er stor gjennomtrekk, også blant dem hun blir kjent med gjennom jobben. *Anne* er følgelig utsatt for et betydelig sosialt stress. Briter beskriver hun som «hyggelige, men reserverte». *Anne* gir uttrykk for at horisonten har blitt mindre med årene. «Før var jeg opptatt av regnskogen og de fattige. Nå er det så mye annet å bekymre seg over. Jeg ser mye dritt i hverdagen, og orker ikke å engasjere meg så mye lenger», sier 26-åringen. Hun er lei av å

være nomade, og ønsker noe eget. Med boligprisene i London er dette uaktuelt, og det forbauser ikke når *Anne* svarer følgende på spørsmålet om hvor hun er om fem år: «Da har jeg jobb hjemme i Norge. Jeg er på plass med leilighet, mann – og en baby».

Annes historie er på mange måter idealtypisk. Mange unge nordmenns opplevelse av livet i London kan oppsummeres med: De kom, så – og reiste hjem. Det er særlig to faser som synes å aktualisere tilbakeflytting. Etter avsluttede studier kommer mange i en valg situasjon: Enten går man helt og fullt inn for karriere i London, eller man reiser hjem fordi livet der oppleves enklere. For de som arbeider i London, dukker et nytt valg opp når man ønsker å etablere seg. *Anne* har kommet til dette stadiet. Hun nærmer seg slutten på 20-åra, og synes ikke lenger det er stas med kollektiv. *Anne* vil videre i livet – inn på boligmarkedet, og hun drømmer om familie.

London som transitt-sted

Når informantene blir bedt om å si hva de opplever mest slitsomt med livet i London, virker det ironisk «nok som det de elsker mest i starten er det som på sikt skaper størst frustrasjoner. Mange liker at byen er så stor, men kommenterer at avstandene medfører svært mye reisetid. Den første tiden oppleves det eksotisk å være en del av morgenrushet. Etter hvert blir det slitsomt og irriterende («men det hjelper å lukke øynene på tuben»).

Mange uttrykker glede over stor sosial frihet, men det å ha reist fra sitt hjemlige nettverk kan også føre til ensomhet. Frihetens pris synes å være separasjon og atskillelse, og flere av informantene synes det er vanskelig å bygge sosiale nettverk. Dette kan framstå som truende i en kultur som vektlegger vennskap og sosiale nettverk. Fra samfunnsforskere og trendanalytikere hører man at venner har overtatt rollen som de nærmeste for mange unge. I et slikt klima kan jakten på de rette vennene framstå som ytterligere et stressmoment. *Synne* forteller om en bekjent i byen som har begynt på sin femte vennegjeng på fem år.

Ut fra det bildet informantene tegner, synes det å være dekning for følgende påstand:

London framstår som et transit-sted for unge nordmenn, et springbrett på vei hjem til Norge - eller videre ut i verden. Byen representerer en kulturell smeltedigel der resurssterke mennesker fra hele verden kommer for å oppakkumulere kulturell og økonomisk kapital. Karriere-mulighetene er mange, og i prinsippet er det mulig å arbeide seg til topps uavhengig bakgrunn. Selv om dette ikke er reelt i praksis, England framstår som et samfunn preget av klasseskille, lever drømmen om å lykkes i mange.

Dette medfører at livet i London har et svært høyt tempo. Ambisiøse mennesker skal opp og fram. I teorien er det talent som belønnes, og dette skaper rom for sosial mobilitet. Når alle i teorien har like muligheter, har man imidlertid ikke i samme grad noen å skylde på dersom man ikke lykkes. Dette kan skape grobunn for ytterligere negativt stress. I et tradisjonelt klassesamfunn kunne man knytte egen identitet og livssituasjon til noe gitt. Man ble født til husmann, bonde eller skomaker. I London er den enkeltes tilværelse i stor grad noe man selv skaper og står ansvarlig for. *Simen* og *Synne* er to informanter som har erfart trykket i byen på ulikt vis:

Om å tøye strikken

«I London er det karriere som teller. Det er derfor man er her. Det er drømmen om og muligheten til å nå langt», sier *Simen*. Innen hans bransje er London stedet der man kan gjøre det virkelig store. Til det trenger man talent, flaks, kontakter og disiplin. Selv arbeider han seks og en halv dag i uka. 27-åringen står opp i nitida, begynner halv elleve og arbeider til seks-sju om kvelden. Så spiser han middag, og arbeider fram til midnatt. På spørsmål om han ser for seg London som et blivende sted, gir *Simen* utrykk for at livet i Norge er roligere, «mer preget av familie og raspeballer». På sikt vil han flytte hjem. «Jeg ønsker å arbeide mer som normale menneske. Jeg lever ganske ensidig», sier *Simen*. Han er single, og benytter friheten fra familiære forpliktelser til å investere i jobb. *Simen* lykkes, mens andre - som ikke i samme grad er heldig med «timingene», kan oppleve London annerledes. Man skal ikke gå lenge uten

jobb eller streve med studiene før en bærer på en snikende følelse av tap og resignasjon.

«Jeg har ikke klart balansen mellom arbeid og fritid. Det resulterte i så mye stress at det har gått på helsen løs, og i perioder har jeg ikke klart å sove», sier *Synne*. Hun synes kravene til studenter er vesentlig høyere enn i Norge, og forteller om en hverdag preget av mye obligatorisk undervisning, mange innleveringer og stort pensum. *Synne* er samtidig opptatt av å understreke at presset hun lever under ikke er utelukkende kulturelt betinget. «Det har med meg selv å gjøre, min evne til å sette grenser, og dette har ikke jeg klart. Det handler om at jeg er veldig perfektjonistisk, jeg vil være flink», sier *Synne*. Hun omtaler seg selv som en «middelmådig student», og det holder ikke for en ambisiøs 30-åring. For å kompensere har hun over tid nedprioritert ting som er viktig for henne; venner, trening og et sunt kosthold. Følelsen av å ikke mestre studentlivet har ført henne inn i en negativ spiral som tærer på kreftene og selvrespekten. Hun vurderer å avbryte studiene for å reise hjem til Norge. *Synne* har følelsen av å ha betalt alle utgiftene som livet i storbyen representerer - uten å få valuta for pengene. Livet i London har definitivt ikke stått i stil med forventningene.

Forventing og realisering

Forventinger er et sentralt begrep i møte med informantenes fortellinger. I utgangspunktet virker det som mange trekkes mot London på grunn av dens rykte som verdensby. Mange forbinder byen med musicals, fotballkamper og Big Ben. Når det kommer til stykket, er hverdagen en annen. Det kan virke som om mange sjelden har tid til å oppleve det London som fikk dem til å flytte hit. For mange betyr byen først og fremst hardt arbeid, og når man investerer mye i karriere, blir forholdet mellom forventing og realisering avgjørende for trivsel.

Når *Simen* og *Synne* opplever London-tilværelsen så forskjellig, tror jeg opplevelsen av mestrings, eventuelt mangelen på dette, kan bidra til å forklare hvorfor: Hun sliter profesjonelt, mens han lykkes. Han får hjulene til å gå rundt, også økonomisk. Dette gir overskudd, og *Simen* føler han har tid til å pleie sosiale relasjoner, noe *Synne* har nedprioritert for å komme

ajour med studiene. Dette gjør at Synne har kommet i en veldig sårbar situasjon. Hun har satset alt på ett kort (det å være «flink student») og tapt. Nå har hun heller ikke noen å spise lunsj med i kantina –.

Synne er ikke den eneste. For mange går jobb og studier på bekostning av det sosiale. Det synes som antallet nære relasjoner skrumpner inn dess lenger man blir i London. Metropolen er preget av gjennomtrekk, og de som blir værende pleier først og fremst profesjonell kontakt. Man skulle tro at antallet venner øker jo lenger man blir på et sted. Det virker som London bidrar til det motsatte. Til tross for alle flotte ord om metropolens mangfold, synes monotoni og ensidighet å prege livet til mange. Dette er paradoksalt, da myten om London gir grunn til å forvente noe annet. I norske medier er metropolens synonym med spennende kulturliv og dynamiske karrieremuligheter. London er drømmen om Amerika. Inngangsbilletten for å lykkes er imidlertid høy.

Fra fjøs til finans

«Det holder ikke å være flink. Man må klokke inne en lang og god dag også, sier Pål. Han har bodd i London i tre år, og arbeider innen finans. Selv er han ikke fremmed for tolv timers dager. I tillegg tar han tar videreutdanning i helgene. «Prosjektet er å drive meg så hardt som mulig for å se hvor langt jeg kan nå. Målet er en direktørstilling i et internasjonalt selskap. Ingen kommer dit uten å svette blod. Markedet er beintøft. Man må være best. Og vise det», sier han.

Pål har vært fem år i utlandet, og han har oppdaget at eksilet har sin pris. Båndene til vennene i Norge er svakere, og tilknytningen til familien er blitt en annen. «Jeg har vokst opp med bønder, og var veldig nærmeste å begynne på gartnerskole. Så ble det BI i stedet. Nå jobber jeg med internasjonal finans. Far var på besøk i fjor, og jeg viste han rundt på jobben. Han sa ikke et ord hele dagen. Gikk bare rundt og måpte. Så på bygningene». Forholdet mellom Pål og faren er fascinerende: Det har knapt på noe punkt i historien vært et større kulturelt sprang mellom generasjonene. Mens faren er opptatt av poteter og melkekvoter, arbeider sønnen i det internasjonale finansmarkedet. Når

den eldre generasjon, som representerer norsk bondekultur og lavkirkelighet, kommer på besøk til Europas finanssentrum, blir opplevelsen preget av distanse.

Det er ikke bare arkitekturen som virker fremmedgjørende. Faren står med begge beina i en kultur som er preget av de «store fortellinger», i vår sammenheng representert ved den kristne kulturarv, framskrittstro og sosialdemokrati. De siste tiårene har disse fått myndige konkurrenter. Den sterkeste finner vi trolig i den globale kapitalismen, og dette er Påls virkelighet. Dette er en verden preget av teknologi, former og språk som faren opplever fremmed. Sønnen vet fortsatt mye om livet til faren, som han kjenner fra egen barndom. Opphavet har imidlertid få referansepunkter til den hverdag som er sønnens, og når de skal etablere en felles plattform, vil dette i stor grad skje på farens premisser. Situasjonen fører til en fremmedgjøring mellom de to.

Jeg tror forholdet mellom Pål og faren representerer noe tidstypisk. Det er endring – ikke kontinuitet som står i forgrunnen ved begynnelsen av et nytt årtusen. Dette synes å skje med en hastighet uten sidestykke i historien. Pål er første generasjon i familien som flytter utenlands. Han blir en pioner som må bryte upløyd mark. Han skal ikke bare finne sin egen identitet og gradvis utforme en voksenrolle. Han skal dessuten gjøre det i en fremmed kontekst, hvor han i liten grad kan støtte seg på nedarvede modeller. Framtidslandet, London, er ukjent mark for mor og far.

Liminalitet og reintegrasjon

I denne sammenheng kan det være fruktbart å innføre *liminalitetsbegrepet*. Dette stammer fra antropologen Victor Turner, som hevdet at det finnes et grunnleggende mønster ved overgangsfaser i alle kulturer. Han skriver om atskillelse, liminalitet og reintegrasjon (Turner 1970). Atskillelsen innebærer at individet eller gruppen forflytter seg fra et fast punkt i den sosiale strukturen til et annet. Denne mellomfasen – for eksempel perioden mellom barn og voksen, representerer noe utenfor de kjente kategoriene. Liminalfasen har følgelig et element av kaos i seg. Reintegrasjon er nødvendig

for å få individet/gruppen tilbake i folden, og dette skjer gjennom overgangsriter.

I det tradisjonelle norske samfunn kunne man tolke konfirmasjonen som en slik rite, og gjennom dette mønsteret, atskillelse – liminalitet og reintegrasjon reproducerer samfunnet seg selv (Berger 1967). Man sikret stabilitet og kontinuitet ettersom individet internaliserte samfunnets verdier. Samtidig vil det skje en glidning i sosialiseringprosessen, individet er ikke bare passiv gjenstand for samfunnets formende kraft, men framstår selv som medprodusent av egen virkelighetsoppfattelse.

Turners forståelse av overgangsfase kan gi mening i vår kontekst. Unge nordmenn som flytter til London erfarer separasjon og atskillelse. Denne mellomfasen framstår som tvetydig. På den ene siden åpner London opp for en arena preget av mangfold og valgmuligheter. Samtidig kan disse mulighetene overmanne den enkelte. Mange vil kunne kjenne på en motsatt bevegelse – lengselen etter helhet, stabilitet og tilhørighet. Her nærmer vi oss Turners tredje punkt, reintegrasjon. I tidligere tider var det mer forutsigbart hva man skulle reintegreres i. Samfunnet var i større grad preget av skjebne enn valg. Dersom far var slakter, ble man selv slakter. Rollene var langt på vei definerte, og man kunne bruke gitte modeller som manøvreringspunkt. Dette er i langt mindre grad tilfelle i dag. Det er nærliggende å beskrive tilværelsen i et urbant landskap som London som en kultur preget av vedvarende liminalitet. Kulturen har noe pubertalt over seg, i den forstand at den er preget av det uforutsigbare, åpne og grenseløse.

VG og fiskeboller

Det finnes tendenser til reintegrasjon i materialet. For enkelte av informantene blir nære relasjoner det de støtter seg til. De som er i faste forhold synes å ha en mer balansert tilværelse enn de som er single. Andre søker det norske som et støttepunkt i tilværelsen. For *Eskil* har sjømannskirka blitt et viktig møtested. Den første tiden oppsøkte han sjømannskirka for å handle norsk mat. Etter hvert begynte han å bruke stedet som sosial møteplass, og han og kompaniene bruker nå kirka regelmessig. Det hadde vært utenkelig hjemme i Norge:

- Sjømannskirka er et samlingssted for nordmenn. Det er ikke bare en kirke. Mer et slags community centre, som alltid er åpent. Hjemme er kirkene stengt.
- *Har du noen erfaring fra kirka hjemme?*
- Julaften. Og så bryllup og begravelse og sånn. Mer har det ikke vært tid til.
- *Husker du noe fra konfirmasjonstida?*
- Ikke noe særlig. Jeg fikk inntrykk av at nesten alle gjorde det for pengene. Folk kan si hva de vil, men jeg tror man gjør det for gavene.
- *I hvilken grad tror du unge nordmenn i London er opptatt av åndelige spørsmål?*
- Mitt inntrykk er at de er lite opptatt av den slags. Det står i alle fall ikke først på lista.
- *Hva står først på lista?*
- Folk er opptatt av det sosiale, miljøet. Om man er kristen eller ei... nei, jeg tror ikke det er så viktig.
- *Du da, hva tror du på?*
- Nei, jeg tror mer på livet, jeg. Synes religionen har skapt så mye krig og elendighet de siste årene... Men jeg er jo døpt og sånn. Jeg er egentlig ikke aktiv, men på papiret står det at jeg er kristen, men jeg har ikke noe kjempestandpunkt. Det er så mange spørsmål – jeg blir egentlig litt sprø av å tenke på det... Men jeg er glad i jula. Det blir liksom ikke jul uten at julegudstjeneste, og jeg kikker stadig opp på himmelen, tenker på beste-foreldrene. Og jeg vil dope barna mine, og få en prest til å gifte meg... Jeg er en splitta personlighet».

Eskil gir uttrykk for en dobbelthet jeg finner spor av hos mange informanter. Han er opptatt av å høre til, og på sjømannskirka får han bekreftet sin norske identitet. Han kjøper fiskeboller, leser VG og snakker norsk. Møtet med kirka har også eksponert han for det åndelige, og selv om *Eskil* betrakter seg som nøktern og jordnær, er han åpen for at det «finnes noe mer». Han nøler likevel når han blir spurt om han er kristen. Samtidig forteller *Eskil* at han aldri har vært så mye i kontakt med en kirke som nå.

«Kanskje kristendommen er for snever?»

Den samme tvetydigheten finner jeg spor av hos *Synne*. Hun regner like fullt sjømannskirka som sitt åndelige hjem i London, og hun tror mange unge er opptatt av det spirituelle. «Men jeg tror folk søker mer i retning av østlig mystikk enn mot sine egne åndelige rotter. Det har kanskje noe med mystisisme å gjøre. Kanskje kristendommen blir for... kjedelig? Det finnes dessuten mange interessante innspill på dette med helhet – mind, spirit, body. Kanskje kristendommen er for snever? Buddhismen har en helhetsforståelse som rommer mer enn det psykologiske også...»

Synne regner seg som kristen, men beskriver

egen tro i ambivalente termer. Hun føler hele greia «sitter mer i hodet enn hjertet», og setter ord på det John Drane omtaler som kirkens ulykksalige affære med moderniteten (Drane 2000). Den engelske pastoralteologen mener de etablerte kirkesamfunn ikke har tatt inkarnasjonen på alvor. Ordet har ikke blitt kjød, men ord, sier Drane. Som en av modernitetens siste skanser legger kirken overveiende vekt på det kognitive/rasjonelle, mens unge mennesker operer innen en postmoderne virkelighetsforståelse. For majoriteten står det visuelle og affektive i fokus. Stadig færre har referanse til det kristne språket.

Mange er imidlertid åpne for at det finnes en transcendent dimensjon; engler, hjelpere og så videre – men det fører ikke til at den enkelte engasjerer seg i et trosfellesskap. Resultatet har blitt en anonymisering av troen, det Grace Davies omtaler som «believing without belonging» (Davies 1994). For Synne har mangelen på forbindelse mellom det hun kaller hode- og hjertesiden ført til at hun har utviklet et blandet forhold til egen tro: «Akkurat nå er troen både en velsignelse og et anker, men også en forbannelse. I det å tro, eller det å ville tro, ligger det så mye man burde gjøre... Man får den konstante følelsen av aldri å strekke til. Det er det jeg mener med forbannelsen. Jeg skulle gjerne hørt flere prekener om det å elske, også seg selv. Det jeg håper er at det jeg bærer med meg kan balanseres».

Synne gjennomlever en personlig krise. Parallelt med at hun opplever at London ikke innfrir forventningene, strever hun med å føle seg hjemme i det kristne trosunivers. Hun har imidlertid ikke gitt slipp på troen, og mener hun kan ane spor av vår Herres finger: «Uansett hva som skjer har Gud en tendens til å sende mennesker som jeg trenger. Det har skjedd flere ganger denne høsten», sier Synne. Møtet med Londons pluralisme har imidlertid også ført til trosmessige utfordringer. På spørsmål om hvilke verdier Synne er opptatt av, kommenterer hun dette: «Noen av dem kommer kanskje i konflikt med kristendommen... De fleste vet hva jeg står for, og jeg synes det er bra at folk har et tolerant forhold til meg. Saken er at jeg gjerne vil ha det samme forholdet til dem!

Problemet er at jeg får påpakning fra kristne venner for å være for tolerant. De kaller det misforstått medmenneskelighet... Men jeg ønsker ikke å bli oppfattet som nedlatende, og se ned på dem som tror annerledes og tar «feil»... Dette er vanskelig».

Kirka og «hjem»

Synne gir uttrykk for at deler av troen har blitt for trang. Hun er på vei videre, og vet ikke hvor dette indre eksodus vil føre henne. I denne prosessen har hun imidlertid møtt en samtalepartner, som har hjulpet henne til å tilkjempe seg et større kristent univers. Møtet med vedkommende, som har bodd mange år i London og kjempet med lignende spørsmål, fyller rollen som Berger omtaler som «den signifikante andre». Det har også blitt viktig for henne å være del av et gudstjenestefellesskap, og hun har begynt å sette pris på liturgi. Før var det noe hun forbant med «tomme ritual». Nå hviler hun i de faste bønnene, og kirkefellesskapet har blitt et hjem i dobbel forstand. Det er et sted der hun kan slappe av og treffe kjentfolk. Det er samtidig et sted som minner henne om en gudgitt identitet – uavhengig eksamensresultat.

For Simen har det viktigste i troen blitt det som knytter an til hverdagen. Tidligere var han i større grad i stand til å produsere «de rette svarene», uten at meningsinnholdet betydde så mye personlig. På spørsmålet om hva som er kirkas viktigste oppgave, svarer han slik:

- Jeg har lyst til å si forkynnelse, men jeg vet ikke om det er helt rett. Kanskje man ikke alltid trenger å være så direkte? Man kan kanskje spre det gode budskap bare ved å være der...
- Hva er det gode budskap?
- Det er vel kristendommen det...
- Hva er kjernen i den kristne tro, sånn du ser det?
- Jeg er ikke sikker... men det er kanskje noe med godhet og toleranse...
- Hvordan tenker du om Jesus, er han viktig?
- Jeg vet ikke om han er så viktig i det store bildet. Jeg gjorde det tidligere, var med på misjonstur til Israel og greier... Nei, jeg vet ikke helt. I dag har jeg en brukstro. Jeg prøver å tenke over hvem jeg er og hva jeg gjør, og være hyggelig.
- Hva har mest betydning for deg, livet her og nå eller evigheten?
- Her og nå. Definitivt. Dødsbegrepet er ikke så ... fristende. Himmel er bra, men det ligger langt fram. Og jeg har ikke helt forstått hva de greiene der betyr.

Simen behersker det kristne stammespråket, men ikke så flytende som han en gang gjorde. En del av troens innhold kan han føle seg usikker på. Han går likevel regelmessig på gudstjeneste, og føler at han «opplever småting med Gud innimellom». For *Simen* er det tryggheten ved at noen ser til han, midt i Londons mylder, som oppleves viktigst. Søndagens gudstjeneste er med og skaper rytme i en tilværelse som ellers slukes av arbeid. Ved å oppsøke kirken minner han seg selv om at det finnes noe mer, en annen dimensjon i tilværelsen. Kirke representerer en åndelig og sosial sammenheng, og bidrar til å skape en overbygning over tilværelsen.

Møte med en søkende

Det sosiale har vært avgjørende for at *Per* har begynt å snuse på sjømannskirka. Hjemme i Norge har han bare vært to ganger i kirken («da jeg ble døpt, og da jeg meldte seg ut»). Utmeldelsen var for flere år siden, og *Per* regner seg som søkende. Dette har ført han innom alternative miljø. Han har også lest en del filosofi, og på spørsmål om hva som er kjernen i den kristne tro, svarer han dypere enn mange: «Jeg tror det handler om kjærlighet. Og det sier jeg som aldri har hatt en direkte tilknytning til kristen tro. Jeg tror, jeg tror at det jeg engang opplevde som gammeldags og strengt, at nettopp i dette, i den kristne tro, ligger noe av den... spenning og kjærlighet som jeg gradvis har begynt å tenke på som... mitt livs dypeste mening... Jeg kan bruke andre ord også, som «medmenneskelighet». Eller et litt strengere ord som «disiplin», eller på det som på engelsk heter «rejoice». Jeg kunne bruke ord som «visdom» også, men det er jeg ikke helt sikker på».

Per forteller at han har en tante i Holland («hun er kommunist») som etter tretti år har begynt å gå i Sjømannskirken der hun bor. Det skjedde samtidig med at *Per* begynte å orientere seg i retning av kirka. Han tror det er det norske hun søker. «Men jeg vet ikke, kanskje det er som for min del, delvis knytte til det spirituelle», sier *Per*. Det kan synes som eksil-tilværelsen trigger indre mekanismer. Det kan være knyttet til dype spørsmål rundt identitet og tilhørighet. Dette er tema som opptar informantene, og for noen resulterer eksilet i en

hjemlengsel med religiøse undertoner.

Ønsket om tilhørighet trenger imidlertid ikke resultere i et et åndelig engasjement. For mange nordmenn er det sosiale og det norske de viktigste oppgavene sjømannskirka ivaretar. Det religiøse tar de på kjøpet. *Simen* kommenterer at byggets arkitektur åpner opp for denne dobbeltheten. «Sjømannskirka er en slags sjelens kafe – bare ved å være der, sier *Simen*. «Ta bare det med selve huset: Vaffelfatet står på leseværelset utenfor kirkerommet, og man kan selv velge hvilken funksjon man ønsker å aktivisere. Det blir ikke påtrengende. Man kan velge å bruke kirka som kafe eller kirke, etter hva man har bruk for», sier *Simen*. Han mener denne dobbeltheten er sjømannskirkas styrke.

De urolige hjerter

Møtet med *Simen* og de øvrige informantene reiser interessante spørsmål. De gir blant annet uttrykk for stor rastløshet. Eksiltilværelsen i London er preget av ambivalens og hjemlengsel – ofte til et «hjem», som de ikke helt vet hva er. For en student med hjemlengsel kan derfor møtet med den kristne tro være spennende. Hos enkelte vekker Augustins ord om at «menneskets hjerter er urolige inntil det finner hvile hos deg», gjenklang.

Som kirke må vi også spørre oss hva det betyr for forkynnelsen at prestasjoner og karriere i så stor grad preger tilværelsen til den enkelte? Vi må spørre hva som er godt nytt for mennesker som bærer byrden av å skape sin egen identitet. Jeg har ingen ambisjoner om å svare på disse utfordringene. Det er en oppgave for et større felleskap, og den lokale kirke må tolke sin egen kontekst. Noen stikkord tror jeg like fullt kan ha gyldighet ulike steder:

Jeg tror det er avgjørende at Den norske kirke utvikler *rause* felleskap. Mange gir uttrykk for at de opplever Sjømannskirken på en slik måte. Informantene omtaler kirka som en «norsk oase», som et «hjem borte fra hjemmet», og jeg tror det er avgjørende at kirka forsetter å forme inkluderende felleskap, som tar i mot folk uavhengig av hva de tror. Dette er en modell som er inspirert av Mesteren selv. Han ble til stadighet beskyldt for å være sammen med «feil» folk. Det handler om å være et hjem

– både i praktisk og åndelig betydning. Teologisk kan dette fokus på fellesskap begrunnes i treenigheten, det dypeste uttrykk for at vi er skapt til å leve i relasjoner.

Her i London (mange andre steder også) tror jeg vi må tenke bevisst på hvordan vi skal nå «de flinke», de som tilsynelatende «fikser livet». Noen vil kanskje tro at jeg med dette signaliserer at disse er viktigere enn andre. Det er de selvfølgelig ikke. Men de er ikke mindre viktige heller. Det kan like fullt virke som kirken ofte ikke har noe å si til dem som drømmer om direktørjobb i USA og datterselskap i Kina. Det synes som det er langt mellom grundertypene i norske menigheter, og vi må stille spørsmålet: Appellerer kirken primært til «de svake»? Jeg tror en del mennesker sitter med bildet av at kirken ikke angår dem. De ser på seg selv som en ressurs, ikke som «arme syndere». Hvordan kan evangeliet utfordre disse på en djerv måte?

Skal kirken ha noe håp om å lykkes, tror jeg vi må utvikle en trygg selvbevissthet, en evangelisk frimodighet og en spiritualitet som makter å sammenholde det jordiske og det transcendent. De to bordene man finner på Sjømannskirken, uttrykker denne dobbelheten. Vi har kaffebord og alterbord. Kaffebordet symboliserer «kirke i verdens hverdag», fellesskapet mellom mennesker, mens alterbordet symboliserer møte med det hellige, mysteriet. Som kirke tror jeg det er avgjørende at vår virksomhet er forankret i gudstjenesten. Og man skal være forsiktig med å tro at folkelighet er det samme som liturgisk analfabetisme. I materialet finnes det empiri som tyder på at møtet med det «fremmede», det som utfordrer – gir motstand, kan oppleves tiltrekkende. Kirken må tørre å utfordre gjennom sin annerledeshet.

Kirken må videre være nyskapende – også i forhold til sitt eget religiøse språk. Siden det moderne gjennombrudd på slutten av 1800-tallet har det vært mye fokus på «innenfor og utenfor» i vestlig kristendom. Dette sitter fortsatt dypt i den norske folkesjela, noe vi blant annet ser i informantenes bruk av begrepene «kristen og «personlig kristen». De er døpt, men vet ikke om de tror nok til å kunne regne seg som kristne. Jeg stiller meg undrende til denne markante innenfor-utenfor-modellen.

Etter mitt syn står den i fare for å utvikle en «from» form for gjerningskristendom. Jeg tror kirken må fokusere tydeligere at kristen tro handler om relasjon til *Han som elsker*.

Dette er en Kristus-sentrert modell, som ikke primært fokuserer på grensene, men på troens sentrum. Denne kristosentriske modellen forsøker å legge til rette for en kombinasjon av ortodoksi og åpenhet: Alle mennesker er underveis, men veien er ikke målet. Det finnes et hjem, det finnes et tyngdepunkt i tilværelsen, og Kristi menighet er kalt til å vokse i håp, tro og kjærlighet. Dette er en teologi som forsøker å sammenholde rettferdiggjørelse og helliggjørelse. Samtidig er det en modell som forsøker å snakke tydelig om dåpen som inngangsport til det kristne fellesskap. Dette fellesskapet innebærer en livslang vandring med Kristus. Kirkens kall er først og fremst å følge Kristus.

Litteratur

- Berger, Peter L. (1967): *Religion, samfunn og virkelighet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (1966). *Den samfunnskapte virkelighet*. Viborg: Ringhardt og Ringhof
- Brunstad, Paul Otto (2003): *Seierens melankoli. Et kulturanalytisk essay*. Oslo: Gyldendal.
- Brunstad, Paul Otto (1998) *Ungdom og livstolkninger. En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventninger*. Trondheim: Tapir forlag.
- Davie, Grace (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford Uni.Press.
- De Notton, Alain (2004): *Status Anxiety*. London: Hamish Hamilton.
- Drane, John: *The McDonaldization of the Church. Spirituality, creativity and the Future of the Church*, London: Darton, Longmann and Todd Ltd
- Eriksen, Thomas Hylland (2001): *Øyeblikkets tyranni. Rask og langsom tid i informasjonsalderen*. Oslo: Aschehoug.
- Gullestad, Marianne (1996): *Hverdagsfilosofier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Henriksen, Jan-Olav (2003): *Imago Dei. Den teologiske konstruksjon av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal
- Jackson, Bob (2002): *Hope for the Church. Contemporary strategies for growth*. London: Church House Publishing.
- Kvale, Steinar (1997): *Det kvalitative forskningsintervju*, Ad Notam Gyldendal
- Kvanvig, Helge S. (1992): *By søker sjel. Byliv og kristen tro*. Oslo: Verbum
- Mosdøl, Hallvard Olavson (2003): «Statistikk og transcendent. Om marginalisering og strategisk ungdomsarbeid i Church of England». *Prismet – pedagogisk tidsskrift* 3/03, s. 117–120.
- McGrath, Alistair E (2002): *The Future of Christianity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mayo, Bob (2004): *Ambiguous evangelism*. London: SPCK.
- Modras, Ronald (2004): *Ignatian Humanism. A dynamic Spirituality for the 21st Century*. Chicago: Lyola Press.

- Repstad, Pål (1998): *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skåredrud, Finn (1998). *Uro. En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Tomlin, Graham (2002): *The provocative Church*, London: SPCK.
- Turner, Victor (1970): *The ritual process*. Ithaca. Cornell University Press.
- Williams, Rowan, foreword (2004): *Mission-shaped Church. Church planting and fresh expressions of Church in a changing context*. London: Church House Publishing.

Noter

1 Gjennom de siste hundre år har kirkene i Europa opplevd en dramatisk tilbakegang og marginalisering. Statistikken for Church of England (CoE) taler sitt tydelige språk: I 1950 var 67 prosent av befolkningen medlemmer av CoE. Femti år senere er tallet redusert til drøye 20 prosent. Ser man isolert på de ti siste år, finner man tilsvarende dramatiske tall. Fra 1990–2000 gikk antall døpte ned med 24 prosent. Konfirmanttallet har sunket med 43 prosent, og nesten hvert tredje barn og ungdom har blitt borte på de ti siste år. Statistikeren Bob Jackson beskriver situasjonen som en «demografisk bombe» (Jackson 2002). Sett med norske øyne oppleves ikke situasjonen like dramatisk. 85,7 prosent av befolkningen er fremdeles medlemmer av Den norske kirke. Fortsatt døpes majoriteten av norske barn (77 prosent).

- Samtidig kan man se tendenser som tyder på at folkekirken er utsatt for en langsom forvitring – og de som betrakter folkekirken som en nærmest uutryddelig størrelse kan på sikt få seg en overraskelse. Konfirmasjonsprosenten har sunket med nesten en prosentdel hvert år siden 1980, og er nede på 67,5 prosent. Svakest er tallene for Oslo bispedømme der under halvparten (44,3 prosent) av 14-åringene konfirmeres (Årbok for Den norske kirke 2004).
- 2 En rekke praktisk-teologiske studier viser at empirisk religionsforskning kan være nyttig i kirkelig arbeid. Bob Jackson viser at det er menigheter som tar utgangspunkt i lokal empiri, og som utarbeider lokale strategier ut fra denne, som er best rustet til å bygge livskraftige kristne fellesskap (Jackson 2002). Empirisk religionsforskning står i metodologisk gjeld til både natur- og samfunnsvitenskapene. Man skjeler primært mellom kvantitative og kvalitative metoder. Den første baserer seg på å observere og måle – for eksempel gjennom spørreskjema. Gjennom kvantitative undersøkelser forsøker man å beskrive utbredelse av fenomen. statistiske sammenhenger osv. Mens kvantitative metoder er tallbasert, er teksten det sentrale materialet i kvalitative metoder.
- 3 VPS er forkortelse for «Videreutdanning for prester i Sjømannskirken», et etterutdanningsprosjekt i samarbeid med Presteforeningen.
- 4 Malen er utarbeidet i samarbeid med staben i London og stabsprest/forsker Bård Mæland.

Sammendrag:

Artikkelen er en bearbejdet versjon av studien «Ambivalens og liminalitet. En kvalitativ undersøkelse av unge nordmenns opplevelse av livet i London, deres forhold til kirken generelt og Sjømannskirken spesielt». Materialet består av intervjuer med 25 studenter/unge arbeidende, og seks av informantene blir nærmere presentert i artikkelen. Hovedproblemstillingen er hva Sjømannskirken kan lære av disse unges fortellinger, og hvordan kirka bedre kan møte deres åndelige søken. Bak denne problemstillingen ligger en antakelse om at kirka først og fremst har innrettet sitt arbeid mot «de svake» og i mindre grad evner å fange opp «de flinke». Artikkelen konkluderer med at ambivalens og hjemlengsel preger informantene. De er ambivalente til storbylivet og har lengsler mot en enklere tilværelse. Det antydes at denne «hjemlengselen», samt «byrden av å skape sin egen identitet» kan gi utslag i fornyet åndelig nysgjerrighet.

Gode på Gud – dårligere på folk?

Om kvalitet på kirkelige tjenester



AV FRANK OTERHOLT

E-post: frank.oterholt@hiof.no

Innledning

Hvorfor temaet *kvalitet på kirkelige tjenester*? For det første fordi Bibelen trolig gir oss en grunnleggende kvalitetstenkning for alt kristent arbeid, iallfall hvis vi våger en liten omskriving av Paulus' ord i 1. kor 13,2: «Om jeg...kjenner alle hemmeligheter og eier all kunnskap, ...(om jeg er god på Gud), men ikke har kjærlighet, ...(men ikke er god på folk), da er jeg intet». For det andre innføres det nå en ny *Trosopplæringsreform* i vår kirke (NOU 2000:26; St.m.7, 2002–03). Den kan kanskje kalles kirkens «kvalitetsreform»? Tiden er i all fall full av lignende reformer. Helsevesen, skoleverk, næringsliv og organisasjoner er igjennom omfattende endringer. Og reformarbeid betyr fornyelse og endring, noe en kirke som er tuftet på reformatorenes arbeid, burde være fortrolig med. «Reformatrisk» betyr neppe at kirken er *reformert* en gang for alle. Det er snarere snakk om en prosess som i reformatorenes ånd kan illustreres med uttrykket «*Ecclesia semper reformanda*» (Theologische Realenzyklopädie:392f).

Teologien blir stadig evaluert. Det skjer gjennom kontinuerlig arbeid med systematisk teologi. Vi ønsker å være *gode på Gud* for å kunne gi dagens mennesker relevant forkynning og meningsfull livstolkning basert på bibelsk åpenbaring. Samtidig trenger vi å evaluere måten vi behandler mennesker på, måten vi tar vare på dem, og måten vi organiserer arbeidet. Det har vært viktig helt fra kirkens første tid.

Kanskje vi ser tegn til kvalitetskrav på kirkelige tjenester allerede i de apostoliske menighetene, kvalitetskrav som kan ha visse trekk felles med moderne *service management*: «Vennlighet» var viktig for filipperne (4,5) mens god organisering av medarbeidernes ressurser var viktig for romermenigheten (12, 4–8). Når det gjaldt utdeling av mat (Rom 12.20) og andre diakonale tjenester, var kirken også en sentral tjenesteleverandør. Gode tjenester gjorde nemlig sterkt inntrykk og virket som «glødende kull på hodet» (ibid) til mottakerne. Det ga menigheten vekst. Slik ble «*brukerfokusering*» og «*brukerbehov*» et sentralt anliggende allerede fra ur-kirkens dager, ofte med ekstreme krav om at tjenesteyteren skulle sette egne behov til side (Matt. 5,39). Peter fikk den krevende utfordringen å *ta vare på* de kristnes åndelige liv: «Fø mine lam!» (Joh. 21,15). Muligens ser vi altså en viss «*human resource*» tenkning på bibelsk tid? Hensynet til «det menneskelige» var viktig i tjenesteytingen. Medarbeidere og 'brukere' skulle ivaretaes.

Alle organisasjoner som vil overleve, må – til alle tider – ta hensyn til dette. Tjenesteytere må få gjøre det de kan best, slik som i Roma på Paulus' tid. Det er forutsetningen for å skape gode *møter* mellom mennesker og tilfredsstillende behovet organisasjonen er til for. Folk som søker tjenester i en organisasjon, søker nemlig tilfredsstillende av de behov som organisasjonen gir seg ut for å tilfredsstillende. Dermed er det organisasjonens ansvar å oppfylle de behov og

forventninger folk kommer for å få oppfylt for «kvalitet er helheten av egenskaper en enhet har og som vedrører dens evne til å tilfredsstille uttalte eller underforståtte behov» (ISO 9000:2000; Aune 2000:18; Oterholt 2004:22).

Problemstilling

Fordi kirken er en offentlig tjenesteorganisasjon (Winsnes 2003), vil kirkens tjenester kunne kvalitetsbedømmes etter kriterier som gjelder for moderne *service management*. Når staten bevilger millioner til trosopplæring, vil den også forvente at kirken yter brukerorienterte tjenester – med god kvalitet – tilbake. For kirken vil det dermed være av interesse å vite noe om hvordan kvaliteten på tjenestene oppleves av folk. Masteravhandlingen *Gode på Gud – dårligere på folk?* (Oterholt 2004) hadde som målsetting å skaffe noe kunnskap om dette fra utvalgte informanter i Borg bispedømme. Artikkelen bygger på resultatene som kom inn gjennom minnefortellinger og intervju, hvor den ledende problemformuleringen var:

Hva slags dårlige og gode erfaringer har ansatte og brukere når det gjelder kirkens evne til å gi barn og unge brukerorientert livshjelp og livstolkning i lys av evangeliet?

Livshjelp og livstolkning er sentrale begrep i reformen: «Hovedmålsettingen med dåpsopplæring i vår tid er å gi barn og unge livshjelp: Den livshjelp som handler om støtte til å tolke og mestre tilværelsen og sitt eget liv i lys av kristen tro...» (NOU 2000:26/forordet).

Hva står disse begrepene for? Livshjelp er å møte barn, unge og foreldre i deres strabaser med å takle livets gåter, slik som spørsmål om liv og død, skriver pedagogen Ole Gunnar Winsnes. Han sier videre at kristendommen setter navn på livsspørsmålene og formulerer dem for oss... Denne tilværelsestolkningen skal være til «for menneskenes skyld» (Winsnes 2002:3f). Winsnes ser dåpsopplæring i et sosialiseringsspektiv og et pedagogisk perspektiv. Dermed blir dåpsopplæring også livskompetanse og livshjelp. Den skal gi hjelp til å forstå og tolke livet gjennom den livsrammen kirken tilbyr i ritualiserte handlinger, gudstjenesteliv og undervisning (ibid). På kirkens sosiale arena skal barnet finne det som

trengs for å kunne utfolde seg som menneske og finne seg selv som menneske (ibid:2f.).

Om livstolkning sier han at det er å hjelpe barna med å komme til rette med de store spørsmålene i livet. I kirken får de hjelp til å se disse livsspørsmålene i et kristent, bibelsk perspektiv. Når livet blir tolket i lys av historie, tradisjoner og kristen tro, skapes et meningsunivers som hjelper oss til å tolke virkeligheten og «komme til oss selv» (lik den fortapte sønn). Spørsmål omkring liv og død, om rett og rettferdighet, om urett og skyld, om det ondes problem, om angst og trygghet, om Gud eller ikke, om fremtidshåp, er noe barn og unge baler med (ibid:3). Slik kan kirken bygge mening inn i unge menneskers tilværelse for dåpsopplæring skal være hjelp til å komme til rette med virkeligheten, den er religiøs sosialisering og har å gjøre med meningsskaping. Den skal være en motvekt mot en virkelighetsoppfatning som truer opplevelsen av mening, en virkelighetsoppfatning der skyld og skjebne dominerer (Winsnes 2002:3).

Kirken er en «produsent» av livshjelp og livstolkning. Den bringer videre og nytolker meningsbærende og kulturbærende fortellinger, et «produkt» regjeringen vil vitalisere. Statsråd Svarstad Haugland sier at reformen skal holde ved like og revitalisere Den norske kirke som folkekirke, samt føre videre den kristne kulturarven. (Pressemelding 11.10.02/ St.meld. nr.7, 2002–03 fremmes i Statsråd). Så kan vi spørre om kirken er i stand til å oppfylle denne målsettingen om å gi dagens unge hjelp for livet gjennom sine tjenester. Vi skal se hva ansatte og 'brukere' sier om den saken. Men først ser vi på tjenestet teorien.

Tjenestet teori

Hva er kvalitet?

Qualis (lat.) kan bety «hvordan sammensatt». Det henspiller på egenskaper som finnes i en gjenstand (Aune 2000:17), på beskaffenhet (sort) eller hva slag en ting eller et forhold består av (Johanssen 1965:517). På det konkrete plan vil det bety hva en vare eller en gjenstand består av rent fysisk. Det kan dreie seg om innholdet i bukestoff så vel som i ost. På et mer abstrakt plan vil kvalitet være begrepet vi bruker for å beskrive beskaffenheten eller innholdet i en gitt situasjon, for eksempel et tjenestemøte hvor den ene parten yter og den andre mottar.

Kvalitetsbegrepet blir ofte knyttet til tilfredsstillelse av behov, slik som i skolereformen: «*Quality is the totality of characteristics of an entity that bear on its ability to satisfy stated and implied needs*» (Førsteklasses fra Førsteklasse). Kirkelige tjenester med høy kvalitet kan på samme måte være situasjoner hvor 'brukere' sitter igjen med en grunnleggende følelse av å ha fått tilfredsstilt de behovene som de gikk til kirken for å få tilfredsstilt, og som kirken har sagt at den ønsker å tilfredsstille, for eksempel behovet for trøst. Det er nemlig *sammenheng mellom kvalitet og behovstilfredsstillelse av visse forventninger*, skriver Karen Kaasa, helsedirektør i Nøtterøy kommune (Kaasa 2004:15). Med dette for øye kan vi muligens si at kirken yter god kvalitet når brukere av kirkelige tjenester går fornøyd hjem etter et kirkelig arrangement eller et tjenestemøte med en av kirkens ansatte. Hvis så er tilfelle, vil det være viktig å tenke kvalitet i retning av oppfyllelse av (kunde-) behov. Det er i all fall slik man tenker om fritt sykehusvalg, fritt skolevalg og konkurranseutsetting generelt. Det er sammenheng mellom kvalitet og brukerorientert behovstilfredsstillelse. Domprost Per-Otto Gullaksen sier det på denne måten: «*Trosoppføringsreformen innebærer en helt ny måte å tenke menighet på. For å nå 70 % av den dømte befolkningen, vil mange ting måtte se annerledes ut enn de gjorde tidligere. Dette er kirkens nye kvalitetskrav som går på oppslutning i markedet, for å si det med moderne terminologi. Vi må nå spørre: Satt vi igjen med en god følelse etter arrangementet? Gikk det som planlagt?... Vi skal gjøre tjenesteytende handlinger overfor – kall det da gjerne – en eller flere kunder. Myndighetene vil gi oss midler til dette arbeidet. Vi må gi tilbake god kvalitet på tjenestene. Dermed må vi sette søkelyset på tjenestenes «bestanddel» og «beskaffenhets»* (Oterholt 2004:33).

Når *behovstilfredsstillelse* er så sentralt i dagens kvalitetsdebatt, er det naturlig å gå til motivasjonspsykologien. Motivene bak enkeltmenneskers handlinger og valg er grunnleggende kunnskap for alle organisasjoner som arbeider med mennesker og som vil være *gode på folk*. Derfor er Maslows behovshierarki med «*i så godt som alle innføringsbøker i organisasjonsteori*» (Skorstad 1999:32). Motivasjonspsykologien

behandler de behov som er drivkraften bak menneskelige valg. I Maslows hierarki er de grunnleggende behovene fysiologiske (*mangelmotiv*). Når disse er tilfredsstilt, vil de «høyere behovene» (*vekstmotiv*) spille en økende rolle. «Høyere» behov er hos Maslow behov for trygghet, kjærlighet, tilknytning, respekt eller aktelse og – aller øverst – *selvaktualisering* (Evenshaug/Hallen 1981:123f). Maslow skiller altså mellom *mangelmotivasjon*, som streber mot å tilfredsstille fysiske mangler, og *vekstmotivasjon* som «*er uttrykk for en kontinuerlig streben i retning av verdier og mål som aldri nåes fullt ut*» (ibid:130).

Her vil vi finne flere typer av behov som kirken vil kunne si at den kan tilfredsstille, for eksempel behov for trygghet, kjærlighet, tilknytning og verdier. Foreldre vil sikkert tenke i retning av disse behovene når og hvis de velger et kirkelig miljø for barna sine. Trygghet kan være nært knyttet til en god livstolkning som setter det sårbare menneskelivet inn i en meningsfull ramme. Kjærlighet og tilknytning kan gi livshjelp og gode verdier kan gi mening og mål for tilværelsen. I vår tid er altså kvalitet knyttet til oppfyllelse av slike grunnleggende behov og for kirken vil «brukerorientering» være å legge til rette for dette. I all fall så lenge kirken selv sier den er til for å gi *livshjelp*.

Rational Choice (RC)

Når vi snakker om *motiver og behov* – altså den indre drivkraften et menneske har for å oppnå et mål, berører vi muligens de samme «drivkreftene» som *Rational Choice teorien* påstår er grunnleggende motiver for hvorfor folk velger – og velger bort – varer og tjenester i et marked. Teorien sier at *mennesket er et rasjonelt vesen som til enhver tid velger det som maksimerer egeninteressen* (Oterholt 2004:45f). Noen vil reagere når vi sammenligner kirkens tjenester med «*varer og tjenester i et marked*». Men kirken har også «tilbud» til mennesker med spesielle behov. Kirken kan for eksempel tilfredsstille ungdoms behov for trøst og hjelp, i all fall iflg. Trosoppføringsreformens hoveddokument (NOU 2000:26/forordet). Dette behovet kan tilfredsstilles gjennom tilknytning til et nært miljø for «*barna har en grunnleggende trang til kontakt og tilhørighet med andre mennesker*» (ibid:127).

Når RC-teorien påstår at mennesket handler ut fra egeninteresser, høres det umiddelbart ut som egoisme. Men ingen vil vel beskyldte et trygghetssøkende barn – eller engstelige foreldre – for å være egoister? Det er altså ikke nødvendigvis egoisme å søke tilfredsstillelse av ett eller flere behov. Det kan for eksempel være at en hel bygd har behov for en kirke. Slike behov kan særlig komme til uttrykk «ved nedleggelse eller riving av kirker» (Oterholt 2004/13:82).

Per Pettersson

Den svenske kirkeforskeren Per Pettersson har i doktorarbeidet «Kvalitet i livslånga tjänsterelationer» undersøkt *opplevelser* og *behov* hos dem som bruker kirkens tjenester (Pettersson 2000:32). De som tilhører kirken eller bruker dens tjenester, betegnes som 'brukere' eller 'kunder'. Pettersson ser kirkelige tjenester i lys av økonomisk teori og argumenterer for bruk av *Rational Choice teori* i religiøs sammenheng (Oterholt 2004:34). Han henter støtte for dette synet fra kjente teoretikere innen samfunnsforskning (Pettersson 2000:37ff). Anvendt på kirkevirkeligheten påstår altså RC-teorien at folk velger menighet etter hvilken menighetstype som tilfredsstiller deres grunnleggende behov. Slike behov kan – i tillegg til det som er nevnt – være relevant forkynnelse eller åndelig og sosialt fellesskap.

RC, NPM og brukerefokusering

Rational Choice er et sentralt begrep i de omstillingstrendene som nå preger vårt offentlige liv. Borger- og brukerefokusering (samt kostnadseffektivisering) står meget sentralt innen RC, som igjen er en del av det overordnede New Public Management (NPM)-konseptet. NPM preger i dag hele den globale økonomien og innbyggernes behov blir dermed «markedet» også for de som forvalter de offentlige ressursene (Øgård:33). RC-teorien har også i de seneste ti år mer og mer blitt brukt til å analysere religiøse organisasjoner og religiøse forandringer både teoretisk og empirisk. Religions-sosiologer «framhåller att de ekonomiska principer som gäller beträffande produktion av varor och tjänster även gäller inom religionens område» (Pettersson 2000:37). Det er forholdet mellom

produsenter og konsumenter av «religiøse produkter» som har stått i sentrum for denne nye bruken av teori (ibid:37). I vårt tilfelle er altså «produsenten» kirken, som for eksempel kan tilby barn ulike «produkter» i form av godt miljø, etiske holdninger og religiøst meningsunivers, altså livshjelp, livskompetanse og livstolkning. Det er immaterielle produkter (Normann 2000:25), men dog produkter i denne sammenheng, særlig innenfor serviceøkonomiens logikk (ibid).

Kvalitet og brukerorientering i kirken

Brukerorienteringen i privat og offentlig sektor har også smittet over på kirken. Fra kirkelige ledere forventes det nå «levende debatt omkring kvalitet», «brukerorientering» og mer «faglige krav til medarbeidere». Man skal være «brukerorientert og preget av effektivitet og kvalitet» i de kirkelige rådene. Kvalitet har også å gjøre med «opplevelsen hos brukerne» (KA-forum nr. 5/6 2003:12).

I løpet av 2003–04 arrangerte Kirkelig Arbeidsgiver- og Interesseorganisasjon (KA) regionale kurs over temaet: *Om kvalitet og kvalitetsforbedringer av kirkens virksomhet*. Fagdage skulle stimulere til *diskusjon omkring kvalitet* i kirken. Det sies at *Trosopplæringsreformen* gjør debatt omkring kvalitet særlig viktig. Kvalitetskursene fortsetter i 2005.

Ordet bruker er til nå ubenyttet i kirken. KA-direktør Frank Grimstad velger likevel ordet fordi «brukerstyring er nødvendig». Brukerne er «det allmenne prestedømmet», en sentral term i luthersk teologi. Deres «opplevelser av møtet med kirken» (ibid) er et viktig mål på kvalitet, sier han. Denne nye bruken av begreper viser klar innflytelse fra internasjonal kvalitetstenkning. I ISO 9000:2000 er *kundefokus* et sentralt prinsipp i kvalitetsstyringen. Kunde peker gjerne mot organisasjoner som driver med kjøp og salg. *Brukere* er derimot en betegnelse som mer passer på dem som mottar tjenester fra ikke-profitbaserte organisasjoner. Det passer derfor best i kirken, noe domprost Gullaksen heller ikke er helt fremmed for: «Brukerperspektivet har alltid vært til stede i kirken som en type utfordring. Når vi snakker om «relevant forkynnelse», er det en slags brukertilpassning av det vi presenterer fra prekestolen.» Det er dette som også ligger i

begrepet «kontekstualisering...en forkynnelse som har nærhet til folks virkelighetsoppfattelse og livsforståelse» (Oterholt 2004:30f).

Hva er en tjeneste?

Tjenester må være brukerorienterte dersom de skal oppfylle tidens kvalitetskrav. Men hva er så en tjeneste? Det skilles gjerne mellom tjeneste som produkt og fenomen. Som produkt er tjeneren «hva som helst som blir tilbudt noen til deres oppmerksomhet, kjøp, bruk eller konsum, og som kan tilfredsstille deres ønske eller behov. Eksempler på produkter ut fra dette kan være en person, et sted, en organisasjon, eller til og med en ide.» Som fenomen kan «tjeneren være helt eller delvis immateriell i sin ytelse...» altså noe som ikke leder til noen form for «eiendomsrett for mottakeren. Tjeneren kan med andre ord gjentas eller fremføres overfor en annen person uten noen binding til tidligere mottagere» (Byrkjeflot 1997:181).

Disse definisjonene av en tjeneste kan – som vi ser – lett anvendes på kirkeorganisasjonen. Produktet som vi tilbyr menigheten (brukerne) kan bestå av møtet med en eller flere personer, et sted, en organisasjon og en ide (livstolkning). Tjenerne som immaterielle fenomen er noe vi ikke leverer fra oss på en slik måte at noen kan «ta dem med seg hjem» eller påberope seg eiendomsretten over dem. Som fenomen oppleves tjeneren der og da.

Pettersson sier at de fleste av kirkens tjenester er såkalte *uno-actu*-tjenester, tjenester som utøves der og da og hvor tjenesteproduzenten og kunden er fysisk og samtidig nærværende i samme rom (Pettersson 2000:118). I tjenester av kirkelig karakter (men også i helsevesen, skole, hos en frisør eller på en bussreise) er kunden eller brukeren medproduzent (*co-producer*) (ibid:117). Tjeneresituasjonen skapes altså i interaksjonen som oppstår når tjenesteyter og bruker møtes. Dermed er det svært viktig at «kjernen» mellom de to partene fungerer, for kanskje får man bare dette ene møtet. Hvis møtet mislykkes, vil brukeren lett kunne trekke den konklusjonen at «jeg ble ikke tatt på alvor», jeg var ikke *co-producer*.

Sannhetens øyeblikk og funksjonell kvalitet

Møtet mellom selger (produsent, tjenesteyter) og tjenermottager utgjør derfor det magiske

øyeblikket for hvorvidt en vare eller tjeneste skal ha suksess. Dette møtet kalles «sannhetens øyeblikk», ifølge Richard Normann (Normann 2000:32/ Grönroos 1998:21f/ 29/ 42) en av klassikerne innen tjenereteori (Pettersson 2000:120). I tjenereteorien har dette møtet også nær relasjon til funksjonell kvalitet, altså det som foregår rundt leveringen og oppfølgingen av en vare. Mens teknisk kvalitet går på det sluttresultatet man leverer (hva men leverer), går altså den funksjonelle kvaliteten på hvordan man leverer, eller det som kunden oppfatter i forbindelse med leveringen av en tjeneste (Grönroos 1998:36–39/ 70ff). Disse faktorene er avgjørende dersom man skal få trofaste kunder og brukere (ibid). Pettersson peker på noe lignende når han snakker om tjeneren som en prosess (Pettersson 2000:122). Tjeneren oppstår i interaksjonen mellom kunde og produsent. Han kaller det en verdiskapende prosess hvor resultatet er kundens opplevelse.

Den nære koblingen mellom kvalitet og prosess ser vi også i skoleverkets kvalitetsreform. Prosesskvalitet (Førsteklasses fra førsteklasse) handler om virksomhetens indre aktiviteter, selve arbeidet med opplæringen (Oterholt 2004:27). I klasserommet, som i konfirmantundervisningen, vil det å skape nære relasjoner og god «kjemi» mellom kateketen og de unge, være helt avgjørende for å kunne si at kvaliteten på møtet var godt. Forutsetningen for at dette skal kunne skje, vil avhenge av at strukturkvaliteten også er god. For strukturkvalitet (ibid) handler om de ytre forutsetningene som må ligge til rette før det kan skapes gode prosesser. Strukturkvalitet går på organisering og ledelse av virksomheten, samt de ressursene som er til rådighet. Når dette ikke fungerer, blir organisasjonens «indre aktiviteter» heller ikke gode. For kvalitet på tjenester handler ikke bare om at

- 1) brukerne har en god opplevelse (selv om det er fokuset i denne artikkelen), men at også
- 2) de ansatte opplever kvalitet og tilfredshet gjennom arbeidet, at
- 3) ledelsen opplever strukturer som fungerer og at
- 4) kirkens grunnleggende verdier blir ivaretatt (Pettersson 2000:173ff).

Det siste er veldig viktig for kirken fordi *verdiene er kirkens ideologi/teologi og det målet som kirken arbeider mot* (ibid). Verdiene er dermed kirkens grunn for å være til, dens *raison d'être* (Gullaksen/ Oterholt 2004:32). All kvalitets-tenkning i kirken er innrettet mot dette målet.

Nye holdninger i det offentlige liv

For denne artikkelen er altså opplevelsen hos brukeren det sentrale. Denne opplevelsen har nær tilknytning til tjenestevilligheten hos tjenesteyteren. Det samme gjelder tjenesteyterens atferd under tjenestemøtet. I tillegg spiller tilgjengelighet og et attraktivt utseende (!) en viktig rolle (Grönroos 1998:71). Moderne service management peker derfor på at fremtredelse og gode holdninger hos ansatte er en sentral kvalitetsfremmende faktor. Den svenske statsviteren Lennart Lundquist leter derfor etter nye væremåter som bør prege offentlig ansatte i en ny tid med fokus på brukerorientering, for legitimitet for en offentlig virksomhet skapes gjennom:

- Gode prosesser i utøvelsen av offentlige tjenester
- Personlige relasjoner mellom bruker og tjenesteyter
- Vellykkede «møter» mellom bruker og tjenesteyter (fri for arroganse)
- Opplevelse av å bli tatt vare på og hørt (Lundquist 1998:124f).

Fremtredelsesformen teller altså mye når man skal være en god «tjenesteproducent», og dermed ser vi at tjenesteyting har sterk tilknytning til relasjon og interaksjon. Da forstår vi bedre hvorfor vår tid har så stor tro på «relasjonsmarkedsføring». Det bygger på samspill og gjensidig verdiskapning (Grönroos 1998:90). Når noen opplever et godt møte, en god tjeneste eller et godt produkt, forteller de det videre. Ryktet sprer seg.

Evangelieforkynnelse og relasjonsmarkedsføring

Som kristen kirke er dette en viktig påminnelse om at vår første kirkehistorie handler om en form for relasjonsmarkedsføring. Apostlenes gjerninger og evangeliene forteller at evangeliet spredte seg via møter på torget (Ap.gj.17), sam-

taler ved en brønn (Joh. 4) og via rykter: «Ryktet om ham kom ut over hele Syria» (Matt 4,24). Budskapet gikk fra mann til mann, fra kvinne til kvinne. Relasjoner ble bygget. Paulus gjorde som Sokrates og oppsøkte torget i Athen, verdens største ryktebørs, for «*verken atenerne eller utlendingene som bor der, bruker tiden til noe annet enn å fortelle og høre siste nytt*» (Ap.gj. 17,21). Handelsmenn, som var i Jerusalem på Pinsedagen (ca. år 33 e. Kr), tok likeså med seg evangeliet tilbake til hjemstedene sine. Det var partere, medere, elamitter og andre folkeslag (ibid:2,9ff). Kristendommen spredte seg gjennom ryktet om et «produkt» som ga helbredelse for sykdommer (Ap.gj. 5,15f), sosial og diakonal støtte (Ap.gj 6,1-7 og Rom. 12,7) og mat til sultne (Luk. 9,10ff og Rom. 12,13). Det lå altså praktisk handling og brukertilpasning bak teorien om verdens frelse, altså en slags funksjonell kvalitet.

Til og med fysiske behov ble tilfredsstilt hos de som møtte de første kristne. Fattigfolks motiv for å søke hjelp bunnet dermed også i det som hos Maslow kalles *mangelmotivasjon*. De kristne visste at denne form for *livshjelp* også førte til omvendelse, for utdeling av mat og vann til sultne og tørste kan fremkalle anger (Ordspr. 25,21f). I møte med en kristen tjeneste kan selv «fiender» komme til å «omtolke» sitt liv, og komme til tro. En sulten persons møte med mat blir til *sannhetens øyeblikk* fordi tjenesten har høy *funksjonell kvalitet*. Det er den gode relasjonen som er viktig i kirkelige tjenester.

Fremtredelsesformen hos de kristne tjenesteyterne var derfor svært viktig, slik den også er i moderne service management (Lundquist). De skulle skape relasjoner og gjøre inntrykk i «overleveringsøyeblikket», når tjenesten ble formidlet. Det er muligens derfor de såkalte «åndens frukter» spiller så stor rolle. Det er dyder som kan selge mange biler også i vår tid. *Overbærenhet og vennlighet* (Gal 5,22) er brukerkuserte egenskaper, i kristen sammenheng selvsagt uten profittmål. Slike dyder ligger bak «*uselviske handlinger som er til nytte for en annen*» (Pettersson 2000:114). Handlinger som styres av disse dydene, gir *livshjelp* og viser at tjenesten som *fenomen* er «*immateriell i sin ytelse*». Gjestfrihet, pen omtale av andre, trøs-

ting av gråtende, innpasse seg, ikke være påståelig og konfliktsøkende (Rom. 12,9-18), er ytterligere eksempler på kristne egenskaper som vil passe godt inn i moderne service management, hvor en nye typer holdninger hos ansatte blir vektlagt (Lundquist).

Tilbake til det grunnleggende

Grönroos sier at den nære selger-kunde-relasjonen som vi ser blomstre opp i moderne markedsføring, er en «salgsteknikk» med århundrer lange tradisjoner. Handel og foretningsevne har alltid fungert best gjennom personlig kjennskap, kontakter og langvarig nettverksbygging. Med *Den industrielle revolusjon* (17-1800) kom det en forandring. Masseproduksjon medførte behov for å spre varer over store avstander og mellomledd og distributører kom inn i salgsprosessen fordi kløften mellom produsent og kjøper ble større geografisk. Relasjonsperspektivet ble dermed fortrent. I vår tid – særlig fra 1980-1990-tallet, har man igjen begynt å vende tilbake til relasjonsmarkedsføringen fordi tradisjonell markedsføring blir alt for ineffektiv og dyr (Grönroos 1998:83f). Dermed har tradisjonell annonsering av kristne arrangementer kanskje ikke den ønskede effekten, for i det lange løp er det personlige relasjoner som er de mest effektive byggesteinene i Guds rike.

De første kristne kjente sin «relasjonsmarkedsføring». De spredte sitt budskap og utvidet sin innflytelse gjennom personlig kontakt og tjenesteyting, samt gjennom bygging av en organisasjon hvor nærheten var helt avgjørende. Derfor fremstilles menigheten gjennom metaforen en «bygning gjort av levende steiner» (1.Peters brev 2,5). Nærkontakt og harmonisk forhold preger byggesteiner. Derfor er funksjonell kvalitet viktigst i kirken.

De situasjoner der budskap og tjenester overleveres en ny generasjon gjennom trosopplæring, må på samme måte være fylt av nærvær og engasjement. De unge brukerne må bli tatt vare på, for kvalitet ligger i å bygge nære relasjoner, ... som gir livshjelp. Hvor gode er vi til det? Vi går til Borg Bispedømme for å spørre noen utvalgte informanter.

En undersøkelse fra Borg bispedømme Metodiske overveielser

Undersøkelsen fra Borg Bispedømme (Oterholt 2004) er ingen stor breddeundersøkelse, ingen «gallup». Med åtte informanter (i1, i2,... i8) og 16 minnefortellinger om dårlige og gode opplevelser fra møtet med kirken, kan man ikke trekke for bastante konklusjoner. Likevel kan vi la disse åtte også få komme til orde og dermed «konkludere» med hva de sier gjennom sine *fiaskohistorier* og *suksesshistorier*, som vi valgte å kalle minnefortellingene. Deres informasjon sier derfor noe om situasjonen i Borg, kanskje til og med en god del? Ved en større breddeundersøkelse, hadde jeg muligens valgt en kvantitativ tilnærming med standardiserte spørsmål. Jeg valgte heller en kvalitativ metode fordi jeg ønsket å «gå i dybden» med noen få informanter. Kolleger i ulike menigheter hjalp meg å plukke ut informantene, spredt over aldersskalaen 20- til 60-årene. Alle har barn knyttet til kirkelig barne- og ungdomsarbeid. Halvparten er ansatt i menigheter. Det er også viktig å få «tjenesteprodusentenes» syn på formidlingen av kirkelige tjenester til folket så lenge kirken er en offentlig tjenesteprodusent (Winsnes 2003: 7f). Utvalget består altså kun av voksne mennesker, fire av hvert kjønn. Det er fordi voksnes møte med kirken ofte er avgjørende for om de velger – eller velger bort – kirkelige miljøer for sine egne barn. Jesus konstaterer at det er de voksne som kommer med barna, men samtidig også de som hindrer dem i å komme til Guds rike (Matt 19,13ff).

Minnearbeid som metode fant jeg hos Karin Widerberg (2001). Hun bruker metoden i et forskningsprosjekt omkring tretthet. Metoden har den fordel at det er informantene selv som velger ut en fortelling (her en negativ og en positiv opplevelse) fra møtet med kirken. Dermed legger informanten selv premissene for den videre samtalen. Forskeren får dermed mindre mulighet til å styre resultatene i en eventuell ønsket retning. Minnefortellingene ble fulgt opp av dybdeintervjuer hvor fortellingene ble utdypet og tjenestet teorien «utprøvd» på informantene. Jeg lagde en intervjuguide, lagt opp etter temaene i avhandlingens teorigdel. Dermed ville jeg undersøke om for eksempel RC-teorien stemmer

med virkelighetens verden. Informasjonsmaterialet som jeg sitter igjen med, har jeg brukt til å si noe om informantenes opplevelser av kvaliteten på kirkelige tjenester. Jeg har i tillegg snakket med noen kirkelige ledere og lest noe av det som er skrevet om kvalitet fra kirkelig hold. Foreløpig fins det ikke så mye stoff om dette temaet i kirken (Pettersson 2000:32) fordi temafokuseringen er for ny.

Hvor brukerorientert er kirken?

Dårlige erfaringer hos ansatte

(fiaskohistorier)

Strukturkvaliteten svikter når planleggingen fungerer så dårlig at ansatte balanserer på randen av sykemelding. Om få timer invaderes kirken av 100 konfirmanter. Det er sykdom i staben og uklarhet om hvem som skal overta for den syke. Kateketen (40-50) sier: «Jeg kjente jeg ble stressa av vissheten om økt arbeidsmengde fremover... Det ble en lang arbeidsdag... Enda en kollega uteble... Vi var alt for få på jobb. HMS ville komme løpende i en annen bedrift... Bli det mye av slike ad hoc situasjoner, er det en mulig sykemeldingsproblematikk...»

Frustrasjon preger hele konfirmantkvelden: «Praktiske oppgaver, som handling for bevertning til 100 mennesker måtte gjøres på vei til arrangementet. Det var ingen flere å delegerer til... Foreldre, som skulle hjelpe til med servering, var gått hjem...» I tillegg blir undervisningen skadelidende: «Ungdommene var urolige og rastløse... De ble sure og misfornøyd... Noen forsvant stille ut og stakk av fra det hele... Toppen av det hele var da en kollega på slutten av en (altfor lang) kveld med sur stemme avbrøt Fadervår, og nektet å fortsette for alle var rolige. Sånne kvelder er skrekkelige!» (11:69).

«Skrekkelige kvelder» i kirken betyr dårlig brukertilpasning. Hvordan skal frustrerte medarbeidere kunne gi ungdom livshjelp når den funksjonelle kvaliteten svikter slik som her? Funksjonell kvalitet har å gjøre med det som skjer rundt selve overleveringen av en tjeneste. Overlevering (av kristen tro) er et sentralt begrep i Trosopplæringsreformen for «bare den kirken som overleverer, vil overleve» (NOU 2000:26/forordet). God overlevering forutsetter at forholdene er lagt til rette. Tilretteleggelse har å gjøre med strukturkvalitet.

En annen kateket (30-40) opplever en skolegudstjeneste som ikke fungerer. Kateketen står igjen med følelse av nederlag, og sier: «I etterkant fikk jeg tilbakemeling fra noen lærere om at dette ikke hadde vært det de hadde ønsket seg når jeg skulle komme...» (12:69). Forkynnelsen mangler relevans og kommunikasjonen fungerer dårlig. Dette er uheldig med tanke på at kirkens tjenester er *uno-actu-tjenester* og at tjenesteyteren dermed ikke har ubegrensede muligheter til gjentakelse.

Dårlig kommunikasjon gjelder også en prest som prøver å være «kuul», men denne form for «brukertilpasning» er et bomskudd: «Presten gjorde et meget slett inntrykk. Han var ca. 55 år og ville gjerne vise at her var det en prest som kunne ungdomsspråket. Han var sleivete i formuleringene... Ordene han benyttet, var slike som *bæsj, ræva, kuult, fisefin* etc. Det hele ble plumpt, flaut...» (13:70, prest 50-60).

Samarbeidsproblemer i en menighet fører til at ennå en prest sørger for dårlig brukerorientering. En diakon (20-30) har vært tilhører under en konfirmasjonsgudstjeneste hvor en kvinnelig kateket blir satt til side av en arrogant (Lundquist) prestekollega som er opptatt av «rangstigen»: «Det var kateketen som var blitt kjent med konfirmantene... Kateketen var ung og forsto seg på de unge, hun snakket deres språk... Da ungdommenes festdag kom, var det presten som sto i fokus... presten holdt hilsmingstale til en gjeng konfirmanter han ikke kjente, presten holdt dagens preken med et språk bare de over 40 kunne forstå...» (14:70). Utførelse av tjenester blir dårlig når menigheter beherskes av «profesjonskamp» (11/13/14) og «statusjag» (11/14/15), når en dyktig kateket hindres i å delta i konfirmasjonsgudstjenesten pga. samarbeidsproblemer (14:83), og når presten er opptatt av egen posisjon (ibid:70). Kvaliteten på ungdomsgudstjenesten synker, for presten kan ikke kommunisere med ungdom (14:70).

Manglende struktur og ledelse?

Det er flere årsaker til denne kvalitetssvikten, men la oss høre hva informantene selv mener: «Våre ledere må settes i stand til å innfri de forventningene som kreves. En kirkelig medarbeider som løper hver gang han ser en 5-åring eller 14

åring, må enten sendes på kurs eller få andre arbeidsoppgaver. Kirken er full av eldre sogneprester som har lederstillinger de ikke skulle hatt. Motivet deres er status, men de overlater jobben til andre når de selv må gå hjem og sove middag...» (11:76f).

Kateketen savner en tydelig ledelse. Det samme gjelder kollegaen som sitter igjen med nederlag etter ungdomsgudstjenesten: «Jeg burde kanskje fått veiledning på forhånd», ikke minst fordi «vi lever...i konkurranse med andre kirkesamfunn, vi er ikke alene på markedet lenger...» (12:78). Skolen kan dermed komme til å spørre prester fra andre kirkesamfunn, for lærere er rasjonelle vesener som vil velge det som tjener elevenes interesser, som det uttrykkes i RC-teorien. «Dette er kirkens nye kvalitetskrav som går på oppslutning i markedet»...Vi må nå spørre: Satt vi igjen med en god følelse etter arrangementet? Gikk det som planlagt?» (Gullaksen).

Den erfarne sognepresten, som overvar den «flau» julegudstjenesten, er like klar i sin tale: «På ledersiden er det ingen kvalitetssikring som følger oss opp. Jeg tror derfor ikke slike prester vil få noen korreksjon, da skal det i all fall være noe veldig sprøtt som blir sagt. Dette er en arena hvor presten er «alene». Det er dumt. Jeg føler meg alene som prest. Kunne godt ha en bisitter eller veileder en gang i blant som kunne gitt råd. Jeg hører om mye rart som skjer, hører det av begravelserbyråene osv. Vi må bli flinkere til å gi feedback» (13:80).

Presten (13) savner «å bli tatt vare på og hørt» (Lundquist). Samtidig etterlyses korreksjon av dårlig fremtredelse (Grönroos) og holdning (Lundquist) hos en prest med upassende ordbruk. Her bør ledernivået, som står over den aktuelle presten, gripe inn og gi veiledning. Det kan være ubehagelig, men det moderne arbeidslivet krever at ledere tar et slikt ansvar.

Hva har ledere ansvar for?

KA sier at ledere har ansvar for kvalitetsforebyggende tiltak (Oterholt 2004:29). Daglig leder/kirkeverge skal fungere som «samordnende ledelse» (ibid:45). KAs mål er: Å dyktiggjøre den lokale kirkes ledere til å fokusere på kvalitet og gjennomføre kvalitetsforbedrende tiltak innenfor kirkelig virksomhet. Dermed vil det tvinge seg

frem et økende fokus på det som omhandler strukturkvalitet.

Veiledning og teambygging er kvalitetsforbedringstiltak man må bli flinkere til å benytte i kirken (Oterholt 2004:10). De ansatte må bli «tatt vare på og hørt» (Lundquist). Ledere må «fø sine lam». Det er ledelsens ansvar å bygge gode og velfungerende team. Veiledning og støtte skal forebygge situasjoner hvor medarbeidere føler seg på randen av sykmelding (11), føler nederlag etter dårlige skolegudstjenester (12), eller dummer seg ut på ungdomsgudstjeneste (13). Informantene 11/12/13 føler ledernes fravær «på kroppen». Det betyr kvalitetssvikt fordi kvalitet innebærer at også de ansatte skal føle tilfredshet i arbeidssituasjonen (Pettersson 2000:173ff). Hvis ikke, blir overleveringen av tjenester dårlig og den funksjonelle kvaliteten synker. For tjenestemottakerne blir «sannhetens øyeblikk» til en åpenbaring om hvor dårlig kirken er til å formidle sitt budskap. Det er skadelig, for «i et hvert møte med mennesker er slike «sannhetens øyeblikk» sinnssykt viktig», sier kateketen (12:80).

Brukeres dårlige erfaring

Når fokuset i en organisasjon blir orientert mot indre problemer, blir brukerens behov tilside-satt. Kirken blir dermed dårlig til å overlevere det budskapet den er til for å overlevere. Hos brukerne opplever vi den samme kritikken. Overleveringen – den funksjonelle kvaliteten – lider når en prest «med sin kirkelige pomp og prakt ikke evner å kommunisere med et hav av unger, som helst ville ut i sola og spise is» på 17. mai. «Sangene...var salmer oppbaket av noen gamle tanter på galleriet med falsett og vibrato. Slike opplevelser setter varige spor, og fremdeles er kirkerommet det eneste scenariet i livet mitt hvor jeg umiddelbart blir grepet av kjedsomlighet», skriver en konfirmantfar (40–50/15:71).

Ungdomspresten kan være like «misforstått» i sin brukertilpassning når han velger å dra på tivoli med konfirmantene fremfor å gi dem evangelieforkynnelse og samtale om «dypere tanker». Den ikke-kristne konfirmantmoren (40–50) klager over kirkens manglende evne til å bruke de anledningene man har til å gi ungdom «mat for sjelen» (16:71). Det er det

kirken er til for, det er dens *raison d'être* (Gullaksen).

Småbarnsforen (30–40), som også er aktiv ungdomsleder, klager over en menighet som «ødelegger gudstjenestene med en rigid agenda, som må gjennomføres og som tar for lang tid. I tillegg er salmene triste og «tarmene skriker» (17:71), særlig på små barn som ikke har fått oppfylt sine «mangelbehov» og derfor kunne trenge «en vaffel underveis» (ibid:92). Bør ikke familiegudstjenester tilpasses slitne barnefamilier (ibid)? Også tidspunktet – klokken 11 – er feil iflg. småbarnspappaen (ibid:72). Diakonen er av samme mening (14:85).

Bestemor (60–70) går skuffet ut av kirken på julaften. Sammen med sin syke mann hadde hun ventet «det glade budskap», men fikk servert en historie om en prest som var blitt rammet av depresjon: «Det var barnegudstjeneste for de aller minste kl. 14.30. Vi kom med forventninger om en «glad» opplevelse, men gikk skuffet ut... Presten la ut om depresjonen. Alt ble så trist... Vi skjønnte ikke hva dette hadde å gjøre inne i kirken på julaften, med små barn og mange foreldre til stede...Presten feilberegnet sitt publikum (18:72).

Brukernes erfaring er at kirken har et problem med «overleveringen», eller måten den presenterer seg og sin livstolkning på. Presten er lite brukervennlig på julaften når budskapet pakkes inn i «depressiv» fremføring (18). Andre familiegudstjenester kan bli for langtrukne (17) og vanlige «gudstjenester for triste». Det minker oppslutningen om kirkens tjenester, for «jeg ser an prestene jeg går og hører. Hører ikke de som er for triste eller gjentar seg selv...» Informanten velger altså den presten som «maksimerer egeninteressen» (RC-teorien). Han orker ikke å høre prester som «bli for monotone og lange i andaktene» (17:90).

Budskapet kan også være kjedelig tilrettelagt, som når en prest skal tale til barn, men er hindret av gammeldags «pomp og prakt» (15). Da blir overleveringen skadelidende og den funksjonelle kvaliteten synker. Brukervennligheten reduseres og informanten sier i klare ordelag at kirken er dårlig til å tilpasse seg konkurranse-samfunnets regler: «... den må fange vår oppmerksomhet... og gripe tiden vi lever i» (15:86).

Konfirmantundervisningen kan også lide av denne «tungnemheten», noe den erfarne soknepresten (13) uttrykker med å si at «alt barne- og konfirmantarbeid har en målsetting som er «helt Regin-Prenter». Presten mener med det å si at «fortsatt katekisme», med spørsmål og forklaringer av typen «Hva er...? Det er...! er en umulig og avleggs pedagogikk». Vi har nærmest snudd Jesus' egen formidlingsmåte på hodet. Han sa: «Uten lignelser talte jeg ikke til dem. Mens vi sier: Uten dogmatikk/ katekisme talte vi ikke til dem» (13:81). Dermed støtter informanten den smule kritikk som ligger i artikkelens overskrift: Kirken har alltid tilstrebet å være *God på Gud* (ibid:82), for «vi har tenkt at Guds ord hele tiden må forklares og settes inn i systemer, men jeg har tenkt at dette kanskje er mangel på tro på Guds ords egen spirekraft» (ibid:81). Paul Erik Wirgenes, som leder implementeringen av Trosopplæringsreformen, har noe av den samme tankegangen når han sier at vi i dag må «tenke bredere om kirkens formidling enn langs kunnskapstunge deduktive formidlingstradisjoner. Reformen forutsetter en fornyelse av kirkens formidlingskultur» (Prismet 5/6 2003:202; Oterholt 2004:39).

Gode erfaringer hos ansatte (suksesshistorier)
Kateketen (11) forteller om en leirweekend med ledertrening i fokus. Deltagerne var i 16–17-års alderen. Det var fire voksne ledere med på leieren: «Vi hadde en sekvens med «personligheten vår – en gudgitt gave». Brukte mye tid på beskrivelse, innlevelse, små sketsjer... hvor de selv måtte ta valg på hvilke gjøremål og prioriteringer som appellerte til hver enkelt... Det lyste av dem – dette syntes de var spennende!» (11:72).

Opplegget skaper begeistring, engasjement og opplevelse. Kirkens tjeneste leveres her i form av en vellykket lederweekend hvor det foregår en «verdskapende prosess» (Pettersson). Det skapes nære relasjoner og en trygg atmosfære, noe som resulterer i spontanitet og åpenhet. Prosesskvaliteten er høy og det kreative opplegget gir ungdommene en fornyet livstolkning i lys av evangeliet: «En av ungdommene kom med et spontant vitnesbyrd om «sin Jesus». Det inspirerte de andre til diskusjon...». Trivselen er så høy at nattesøvnen (mangelmotive) settes til side for vekstmotivet: «Og med utgangspunkt i

denne (diskusjonen) ble ungdommene sittende, på eget initiativ, og snakke sammen utover natta – om tro – om bønn – og om ulike personligheter. Dette var en flott opplevelse... (11:72).

Opplevelsen ligger i at ungdommene får del i en livstolkende prosess som tar deres eget liv og personlighet på alvor. Ferdige svar legges ikke opp i munnen på dem, men evangeliet blir likevel en hjelp til å se eget liv i en meningsfull kontekst. Med dette lærer de «å diskutere felles problemstillinger, lytte til hverandre, og få hjelp til å tolke selv» (12:78). I bakgrunnen står erfarne ledere som kan gi «gruppecoaching» (15:86) og dermed gi innspill i livstolkningsprosessen: «Livshjelp er å møte ordentlige voksne rollemodeller...» (16:88).

Tilknytning til en mindre gruppe øker trolig prosesskvaliteten fordi den mindre gruppen er det «stedet» hvor moderne individer oftest henter sin «plausibilitetsstruktur», altså sin «ide-messige forankring» (Pettersson 2000:98f). Tjenesten som kirken her yter, illustrerer også tjenestens form av å være et produkt fordi den både tilfredsstiller behov og samtidig gir ungdom et sted hvor de kan få leve ut sin ide, sin livstolkning. Samtidig er den et fenomen fordi den er immateriell og kan gjentas.

Prosesskvalitet

Den gode prosessen er en kvalitetsfaktor som går igjen hos flere av informantene. Når en annen kateket (12) også opplever at arbeidet lykkes, får kirken ennå en medarbeider med større motivasjon. Selv «urokråker» kan det bli noe godt av i kirken. Kateketen forteller: «I år har jeg en konfirmand som nok kan betegnes som en «urokråke». Han må alltid virke kald og uinteressert i det vi driver med, og han kan også være «stor i munnen», boikottende osv. Han skulle som alle de andre, være med å gjøre ting under samtalegudstjenesten, lese en kort og enkel bønn, noe han nektet plent å gjøre.» Situasjonen utvikler seg til en konflikt og kateketen kaster konfirmanden ut av timen. I tiden som følger, blir det vanskelig å få kontakt, inntil kateketen ringer hjem og snakker med konfirmandens mor. Ny tillit gjenopprettes og konfirmanden får etter hvert «et kameratslig forhold» til kateket og prest. Kateketen skriver i sitt minnearbeid: «...jeg vet at dette har

vært en positiv prosess for konfirmanden og hans mor, og...for meg» (12:73). Samtalen skjer i fordragelighet. Alle er uthvilt, alle får si sitt, og partene kommer frem til ny forståelse. Habermas hevder – gjennom sin diskursetikk – at samarbeid kan forbedres der hvor prosessen styres av «den herredømmefrie samtalen» (Rahbek 1999:447; Oterholt 2004:24), noe kateketen også er inne på: «Jeg føler at her lyktes jeg med prosessen... det ble kommunikasjon med tydelighet og god kvalitet begge veier... hvor alle fikk komme med sitt (12:78). Samtidig er en slik prosess også en god livstolkning, for «livstolkning er å tenke gjennom livet sitt, hva som er riktig og galt, en slags moral, noe som er der bak, uansett om du er kristen eller ikke» (14:84). Slik kan kirken bidra til å «utvide den mentale horisonten og gi etisk tankegang» (16:89), selv hos urokråker.

I en annen menighet (13/prest) har man innbudt «samtlige døpte i menigheten de siste tre år... Foreldrene skulle igjen få anledning til å bære frem sitt barn til Gud, og det ville skje ved at presten med håndspåleggelse ville be for og velsigne barnet...» Krabbegudstjenesten er (bruker-) tilpasset de krabbende småbarna og deres foreldre og suksessen gjentas i flere år fordi «dette var en god hjelp for dem (foreldrene) til å virkeliggjøre det løfte de selv hadde gitt under dåpshandlingen. Livstolkningen ligger her i enkle rituelle handlinger (Winsnes) som håndspåleggelse og forbønn for de små. Barnas liv settes dermed inn i en meningsfull ramme – for foreldrene, og deres «reaksjoner var udelt positive...» (13:73).

Den gode prosessen ligger her i den kontinuerlige kontakten kirken får med foreldrene. Her ser vi tjenesten som et fenomen med karakter av gjentagelse. Menigheten har funnet en nisje som har suksess overfor små kjernefamilier. Menigheten viser kreativitet og nytenkning. Formen på gudstjenesten gir inntrykk av 'brukervennlighet' og 'brukerorientering'. Når brukernes behov og forventninger på denne måten blir tilfredsstilt, er det – iflg. ISO – tegn på kvalitet (Oterholt 2004:28). KA sier også at kvalitet har å gjøre med brukernes opplevelser i møte med kirkens gudstjenesteliv (ibid:29).

Diakonen (14) forteller også om en god kirkeopplevelse i menigheten: «Full kirke. Band. Kor.

Mye musikk. Jazz. Salmer spilt på en ny måte. Smilende mennesker som hilser på folk de aldri har sett i kirken før. Folk som sier «utrolig flott gudstjeneste, dette vil vi være med på flere ganger!» (i4:73). Her ligger suksessen i den gode prosessen mellom stab og menighetsråd. Jassgudstjeneste var noe de «trodde kunne fungere» (ibid), selv om det var motstand i menigheten, for: «Mange har fordommer, mange har meninger og mange vil for all del ikke rokke ved de lange tradisjonene med søndagens høymesser» (ibid).

Motstanderne av jassgudstjenester er tydeligvis engstelige for at det er underholdningsbehovet som er ute for å bli tilfredsstilt, mens diakonen mener at kirkens gudstjenesteliv blir fornyet. Hun ser altså vekstmotivet som en drivkraft bak nye gudstjenesteformer. Menighetsstaben har samarbeidet bra, det betyr høy strukturkvalitet. Prosessen blir god og resultatet blir flere mennesker med god gudstjenesteopplevelse.

Gode erfaringer hos brukerne

Hos flere av informantene er altså gode opplevelser («high-lights», i5) knyttet sammen med den gode erfaringen fra kirken. Opplevelser er en motivasjonsfaktor fordi moderne mennesker har en mer «opplevelsesorientert livsorientering» (experientialism; Pettersson 2000:99), noe kirken må ta i betraktning når den skal kommunisere med vår tids individualister. Også innen religiøst liv vurderes opplevelsen som mer og mer viktig (ibid). En konfirmandtår (40–50) opplever sterke følelser under en gudstjeneste: «Mine forventninger var i utgangspunktet negative, men opplevelsen ble tvert om svært god. Regien rund arrangementet var av høy kvalitet og opplevelsen av korene, lyssetting og stemning i kirken vil jeg alltid huske som den beste opplevelsen jeg har hatt i en kirke, bortsett fra mitt eget bryllup» (i5:74).

Gudstjenesten har høy brukervennlighet, tilfredsstillende «sakrale» behov og får brukeren til å «fryse på ryggen». Informanten får assosiasjoner til sitt eget bryllup. Personer med stor kritisk sans vil fort spørre om dette bare er sentimentalt føleri. Kanskje svaret er at vår kirke har vært alt for tilbakeholden med å slippe til disse følelsene? Her er opplevelsene knyttet nært opp

til en sakral ramme og liturgi var vel også ment til å engasjere folks følelser? Hvorfor skal ikke følelser få slippes fri i sanggudstjenester, likesom i begravelser, barnedåp eller konfirmasjon?

Den «ikke-troende» moren (i6), som har fulgt begge sine store barn til dåpen, har selv sterke opplevelser fra kristent ungdomsarbeid: «Det var ungdomsleir på Stenbekk. Like før vi skulle gå å legge oss. Det var mørkt, så det var sannsynligvis om høsten. Alle sto i ring ute på gårdsplassen, holdt hverandre i hendene og sang «Salige visshet.....» (i6:74). Opplevelsen av «Salig visshet, Jesus er min...» har blitt bevart som en god erfaring hos en mor som ikke lenger deler kirkens tro. Likevel er hun en av de beste støttespillerne blant konfirmandforeldrene dette året. Opplevelsen av tilhørighet og integrasjon sitter igjen fra ungdomstiden. Kanskje det er derfor hun støtter barnas deltakelse i kirkens liv, selv om hun nylig har meldt seg ut av kirken?

Den trofaste ungdomslederen (i7) som har drevet frivillig speiderarbeid i mange år, har selvfølgelig mange gode opplevelser. Den rause håndverkeren er kreativ og har en drivkraft og lyst til å jobbe med ungdom som trolig er sjelden vare i vår tid. Han forteller med iver om den gang speiderne gikk til nattverd etter en helgetur i Vassfaret. Opplevelsen i Hedalen kirke står for lederen som en stor opplevelse: «...Det som overrasket meg mest, var vel når alle speiderne valgte å gå til nattverd og mange av dem for første gang. Vi hadde hatt en fin helg med turer, historier, leirbål og andakter. Så dette satte prikken over i-en for meg... Jeg husker som det var i går prestens kommentar til slutt når han takket for gudstjenesten: Det han kom til og huske, var lukten av bålroyk og svette speidere som lå knelende rundt alterringen» (i7:74). Her er også opplevelsen en del av brukertilpasningen samtidig som det livstolkende ritualet knyttes sammen med alle de andre opplevelsene denne helgen.

Bestemor (i8) er heller ingen «sinke» i menighetsarbeidet, hvis noen skulle tro det. Norske menigheter har mange eldre mennesker som bare vil ungdommen vel, og som gjerne tar del i opplevelser: «Barnebarnet mitt gikk til konfirmasjonsforberedelse dette året og nå

skulle han delta i gudstjenesten...Hele gudstjenesten var lagd av konfirmantene. Det var musikk – ikke rocka, men jazz, trommer og sang. Barnebarnet mitt holdt prekenen. Han holdt virkelig en «preken», han ramset ikke bare opp...» (i8:74f). Hun forteller at kirken var full av foresatte og familier og at alle gikk fornøyd ut. Her er gudstjenesten lagt opp på en familievennlig måte. Hele familien er med, som deltakere eller tilhørere. På den måten blir også brukerne engasjerte *co-producere* (Pettersson). Selv om kvaliteten på det musikalske ikke blir den beste, gjør det ingen ting: «Ungdommene feilet musikalsk, men det gjorde ingen ting» (ibid), for «utradisjonelle metoder som gitar og munnspill er kjempebra å bruke i gudstjenesten» (i8:75), sier den begeistrede bestemoren, og fortsetter: «Det er bedre enn de andre kjedelige greiene, dvs. liturgier og orgelspill» (ibid).

Den familienære kirken

Brukertilpassede opplegg for familier er et lurt satsingsområde fordi familien betyr så mye som plausibilitetsstruktur i dag. Dermed knytter man menighet og familie sammen, noe som gir menigheten tilskudd av barn, og tjener familiens egeninteresse (RC-teorien). Uten dem vil menigheten «støve ned eller sovne» (i1:77) og kirken blir bare befolket av eldre kvinner og menn: «Jeg får nå ikke barnebarna med meg i kirken lenger for det er altfor kjedelig» (i8:75). Bestemoren får støtte av flere informanter i sin kritikk av «kjedelige» gudstjenester (i5:71) som holder barna borte: «Gudstjenesten...fungerer ikke for folk flest i dag, bare for de spesielt interesserte, eller fordi de må gå dit pga. dåp e.l.», slår kateketen fast (i2:79). Slik burde det ikke være, for det fins mange som «er interesserte og har åndelige behov, men det må knyttes til ungene», for da får man knyttet gleden ved å ha barn til det religiøse eller kirken» (i7:92).

Folk gjør rasjonelle valg

At RC-teorien dermed kan være relevant også i kirkelig sammenheng (Pettersson 2000:37ff), bekreftes av informantene som sier at de «går til den kirken som gir mest...» (i6:89) og at man «velger et sted hvor stilen og måten det blir gjort på, tiltaler» (i7:92). Kirken er altså leverandør av

produkter som folk «ser an» før de velger dem (eller velger dem bort). «Varer» som kirken leverer, kan være: *Fine gudstjenester, pene mennesker, følelseskikk og ritualer som gir følelsesmessige estetiske innputt: røkelse, fine drakter osv.»* (i6:89). «Snakkekulturen» i kirken kan imidlertid holde folk borte, for «man vil ikke høre på en som har holdt 243 dårlige taler» (ibid). Informantene bekrefter gjennom dette at det er en sammenheng mellom kvalitet og behovstilfredsstillelse av visse forventninger (Kaasa) når folk kommer for å motta eller delta i en kirkelig tjeneste. Det er god kvalitet når de går fornøyd fra kirken, og «vi må leve midt i hverdagen slik at vi skjønner hva folk har behov for, og presentere våre tilbud på en attraktiv og praktisk god måte...» (i1:77). Derfor må aktivitetstilbudene bli «mer allmenne», noe som vil gi kirken mer oppslutning, for «alle er ikke klassisk skolert. Vi må ha tilbud som favner bredere. For eksempel barneklubb med fjellklatring, fotball og glansbilder, noe for både søte små jenter og tøffe gutter» (i2:79). Dette er viktig dersom kirken ikke skal «miste fotfeste i befolkningen» (i7:91).

Oppsummering

Vi stilte spørsmålet om hva slags dårlige og gode erfaringer ansatte og brukere har når det gjelder kirkens evne til å gi barn og unge brukerorientert livshjelp og livstolkning i lys av evangeliet (problemstillingen). De fire ansatte fra menigheter i Borg har dårlig erfaring med strukturen rundt arbeidssituasjonen. De ønsker nærværende ledere og mer veiledning (tilbakemelding). De er også opptatt av at kirken møter barn og unge med brukertilpassede opplegg. De er fornøyd med flere tiltak i kirkelig regi, særlig der hvor det skjer gode livstolkende prosesser – i gruppesamlinger, i enkeltmenneskers liv og under gudstjenester.

De fire brukerne er skuffet over alle anledningene som kirken kaster fra seg når det gjelder overleveringen av sitt budskap. Form og formidling – men også innholdet på forkynnelsen – er dårlig tilpasset brukerne. Dermed svikter den funksjonelle kvaliteten. De har imidlertid opplevd store og stemningsfulle øyeblikk (*highlights*) på leir, rundt nattverdbordet og på sanggudstjeneste. Dermed har de fått dekket behov som kirken er til for å dekke.

Flere av informantene sier også at de søker menigheter og arrangementer som maksimerer deres (åndelige) egeninteresser (RC-teorien), dvs. at de «ser an» presten og går dit de «får noe». Dermed kaster det empiriske materialet lys over deler av teorien, for både ansatte og brukere er opptatt av at kirken «markedstilpasser» sine tilbud til barn og unge, men ikke slik at det bryter med kirkens grunnleggende verdier. For kirken er til for å gi livstolkning «i lys av evangeliet». Det er dens *raison d'être*.

Anvendt litteratur

- Aune, Asbjørn, *Kvalitetsdrevet ledelse*. Kvalitetsstyrte bedrifter, Gyldendal-Akademisk, 3. utg. 1. oppl. 2000.
- Bibelen, Det norske Bibelselskap.
- Byrkjeflot, Haldor, *Fra styring til ledelse*, Fagbokforlaget 1997.
- Evenshaug/Hallen, *Barne- og ungdomspsykologi*, 2. utg. 3. oppl. Fabritius Forlagshus 1981.
- Grønroos, Christian, *Markedsføring av tjenester*, Cappelen Akademisk, 2. oppl. 1998.
- Johansson mfl. *Latinsk ordbok*, Tredje rev. oppl. ved Henning Mørland, Cappelen 1965.
- Kaasa, Karen, *Kvalitet i helse- og sosialtjenesten*, Gyldendal Akademisk, 1. utg. 2004
- KA-forum nr. 5/6 2003
- Lundquist, Lennart, *Demokratins vaktare*, Lund 1998.
- Normann, Richard, *Service Management*, Cappelen 2000, 3. utg., oversatt av G. Bureid.
- Oterholt, Frank, *Gode på Gud - dårlige på folk? Om kvalitet på kirkelige tjenester*, Masteravhandling ved Høgskolen i Østfold 2004, avd. for Samfunnsfag og fremmespråk.
- Pettersson, Per, *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer*, Verbum Förlag Stockholm 2000.

- Prismet, pedagogisk tidsskrift, Institutt for Kristen Oppseding (IKO) nr. 5/6 - 2003.
- Rahbek, Birgitte (red.), *Når mennesket undrer sig - Vestlige tanker gjennom 2500 år*, Centrum - Danmark 1999.
- Skorstad, Egil J., *Produksjonsformer i det tyvende århundre*, Ad Notam Gyldendal 1. utg. 10ppl. 1999.
- Theologische Realenzyklopädie*, Band 28, Pürstinger - Religionsphilosophie, Walter de Greyter - Berlin - New York, Reformation 2.3.2 «Die Dynamisierung des Begriffs».
- Widerberg, Karin, *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*, Universitetsforlaget 2001.
- Winsnes, Ole-Gunnar, *Religionspedagogisk tenkning for å kommunisere med alle døpte og deres foresatte*. Foredrag holdt i IKO-forum. IKO: mine dok\iko\21.11. 2002.
- Winsnes, Ole Gunnar (red), Vedlegg til «Den norske kirke i tall 2001» (Kirkelig monitor 2001), Tapir Akademisk Forlag 2003.
- Øgård, Morten, Utdrag fra *Det kommunale laboratorium kap 2: New Public Management - markedet som redningsplanke*. Artikkel fra kompendiet Om modernisering av offentlig sektor. Mottatt på Høgskolen i Østfold på 4. LIOS-samling 13/12 2000 av dosent Helge Ramsdal.

Offentlige dokumenter

- NOU 2000:26 «...til et åpent liv i tro og tillit». Dåpsopplæring i Den norske kirke. St.meld. nr. 7 (2002-2003). Trusopplæring i ei ny tid. Om reform av dåpsopplæringa i Den norske kyrkja Pressemelding 11.10.2002. kultur- og kirkeminister Valgerd Svarstad Haugland.
- NOU 2002:10 *Forsteklasses fra første klasse*.
- NORSK STANDARD - NS-EN ISO 9000. ISO 9000:2000. 1. utg. desember 2000.

Fremstillingsform

Sitater, gjengivelser og sentrale begreper er satt i kursiv. Referanser som (ii:69) henviser til informant 1 på s. 69 i Masteravhandlingen *Gode på Gud - dårligere på folk?* (Oterholt 2004).

Sammendrag:

Masteravhandlingen *Gode på Gud - dårligere på folk?* (Oterholt 2004) er en empirisk undersøkelse fra Borg bispedømme. Et utvalg informanter har skrevet ned 16 minnefortellinger om et godt og et dårlig møte med kirken. Moderne *tjenesteteori* er brukt til å belyse informantenes opplevelse av dette møtet.

Tjenesten for medmennesker er sentral i Det nye testamentet. Diakoni er *livshjelp*. Trosopp-læringsreformen vil nå kreve økt kvalitet på de tjenestene vi skal gi barn og unge. *Tjenesteteorien* kan hjelpe oss til å skjerpe oppmerksomheten mot dem Jesus ga sitt liv for. Det er disse som er 'brukere' av kirkens tjenester. 'Brukerorientering' i kirken er egentlig det samme som nestekjærlighet.

Kirkens egenart og kirkens ledelse

Kommentar til Marit Halvorsen Hougsnæs

Jeg takker Marit Halvorsen Hougsnæs (MHH) for oppspill til en interessant og viktig debatt i HPT 2/2004 gjennom artikkelen «Kirkesyn og kirkeledelse». Samtalen om kirkesyn og kirkeledelse er blitt skjerpet de siste årene, av flere grunner, bl. a.:

1. fordi Den norske kirke gjennom en lang reformprosess trer tydeligere frem som egen størrelse med representative organer
2. fordi flere tjenester er i funksjon i menighetene, og den innbyrdes relasjon mellom dem ennå ikke er fullgodt avklart (denne utvikling kan tolkes som en ut-differensiering og spesialisering av aspekter som tidligere lå inkludert i en omfattende prestedtjeneste, jf. som ett eksempel det diakonale moment som lå i ritualet for ordinasjon av prest i Alterboken 1920)
3. fordi kirkeloven av 1996 ga oppspill til en struktur- og ledelsesdebatt på sogne- og fellesrådsnivå – uten at «embetslinjen» var reflektert inn på sakssvarende måte.

Kirken som «dobbeltvirkelighet»

Min bruk av ordet «dobbeltvirkelighet» om kirken er satsplanken for MHH. Jeg bruker vel å merke dette som ett ord, mens MHH av og til deler det i to. Da suggererer det en spaltning i to adskilte sfærer. «Dobbeltvirkelighet» er av meg knapt tenkt som et ontologisk eller essensialistisk begrep. Det er først og fremst et *analytisk* begrep, som forsøker å gripe noe av det som er egenartet ved kirken. Kirken er en «dobbeltvirkelighet» i dén forstand at kirken er et åndelig fenomen (og dermed gjenstand for tro: «Jeg tror på...en hellig, allmenn kirke») – og samtidig fremtrer den som et sosialt fenomen, som synlig fellesskap om prekestol og nattverdbord,

og dertil som samhandlende grupper. Under denne verdens vilkår må dette nødvendigvis få organisatoriske uttrykk. Da blir det rundt neste sving lett å gripe til ordparet organisme/organisasjon for – i stikkords form – å gi et signalement på kirken som fenomen.

Jeg prøver med kvalifiseringen «dobbeltvirkelighet» å unngå både en spiritualisering og en organisasjonspositivistisk sekularisering av kirkeforståelsen. Kristologien – Jesus Kristus som sann Gud og sant menneske – trekkes av relevante grunner ofte inn som analogi når man skal finne uttrykk for kirkens («doble») egenart. Kirken er ikke 50 % himmelsk og 50 % jordisk, men på samme tid Guds redskap for sitt rike som er og som kommer – og et sosial fellesskap innfelt i organisatoriske strukturer

Det er både rett og galt når MHH skriver: «Det er kirken som synlig, sosial realitet som aktualiserer og nødvendiggjør organisering og ledelse. Det finnes ikke noen åndelig virkelighet å lede bortenfor eller uavhengig av de faktiske sosiale og synlige grupper en menighet består av» (s. 20). I det som opplagt er riktig her, er det samtidig noe som kommer til kort. For den «dobbeltvirkelighet» jeg viser til, har sin egenart nettopp ved å eie også en åndelig dimensjon. Hvis ikke vi også har dette aspekt for øyet, er faren stor for å gli inn i en sekulariserende kirkeforståelse.

Kirkeoppdragets innhold bestemmer tjenestemønsterets utforming

Kirken kan beskrives som menneskelig samhandling som er skapt og stadig holdes oppe gjennom en åndelig impuls: den Guds åpenbaring som ligger i evangeliet, og som «produserer» (dvs. fører frem) menighet. Kirken er evan-

geliets sosiale konsekvens. Kirke oppstår, holdes oppe og vokser der Ord og sakrament er i funksjon, i rammen av gudstjenestelige og dia-konale fellesskap – og med sakssvarende ledelse.

Det er dette egenartede ved kirken som gir samtalen om ledelse i kirken en tilleggsdimensjon som ledelsesdebatter i et meieristyre eller i en spikerfabrikk aldri kan få.

Apropos 1: En hovedtese i ledelsesfilosofien fra den såk. «Akerskolen» i sin tid, hvor Karl Glad sto i spissen, påsto at den som kunne «lede» kunne lede hva som helst av virksomhet. Denne tese har ikke lenger den samme fascinasjon. Vi har etter hvert klarere erkjent at ledelse må utvikles og utøves i tråd med egenarten ved den virksomhet som skal ledes og den kompetanse som dertil trengs. – Apropos 2: Den intense debatten som har gått om ledelsen ved våre universiteter, handler også om å finne en ledelsesform som samsvarer med disse institusjoners egenart, jf. «Manifest for et uavhengig universitet» i *Aftenposten* 24.jan. 2005.

Dette er for meg et kjernepunkt: Ledelsesstrukturen i kirken må utformes og bestemmes ut fra *innholdet* i virksomheten, ut fra det som gjør kirken til kirke, simpelthen. – Kirkens paradoksale karakter av åndelig fellesskap og organisatorisk struktur fører for øvrig også til det nytestamentleren C. K. Barrett kaller «the paradox of ministry», som han formulerer slik: «A church that rejects the gifts of leadership will greatly impoverish itself: a church that allows them to develop in a worldly way will destroy itself» (sit. Sykes 1995:170).

Jeg er enig med MHH i at kirken (også) kan bestemmes som et «oppdragsfellesskap» (s. 23). Men da blir spørsmålet igjen: Hva er egenarten ved det kirkelige oppdrag? For et så formalt uttrykk som «oppdragsfellesskap» må innholdsbestemmes. Og da er det enkleste og mest direkte svaret å finne ved å lytte til Jesus i det han ytrer sin siste vilje, altså i testament-situasjonen. Dér får oppdraget sitt brennpunkt:

«Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere...» (Matt 28,18–20). «I hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag» (Luk 24,47). «Vær hyrde for sauene mine» (Joh 21,16). – Her er vi ved basis og innholdet i kirkens virksomhet. Her dirrer oppdragets nerve. *Og herfra må hele ledelsesdebatten i kirken perspektiveres!*

«Det finnes ikke noen åndelig virkelighet å

lede bortenfor eller uavhengig av de faktiske sosiale og synlige grupper en menighet består av», skriver MHH. Jeg mener at det her sies for lite.

At det er en åndelig dimensjon ved kirken – og som konsekvens også ved ledelsen av den – er en påstand som kan begrunnes på flere måter. Det er f. eks. illustrerende at lederskapet i de første menigheter ble valgt ut i pakt med åndelige kvalitetskriterier som fremgår av kirkens egenart, jf. Apg 6 og 20, pastoralbrevene, 1 Pet 5,1–4 m.fl.st. Videre må det være relevant å vise til at kirken nok ikke er Guds rike, men Guds rike er skjult til stede i dens liv og budskap. Det ligger således en type «dobbelthet» i gudsríkets allerede-ennå-ikke-nærvær, som også får et overslag på ledelsesspørsmålet i kirken. «Mitt rike er ikke av denne verden», sa Jesus, et ladet utsagn som kaster lys også over denne debatten. Det er alt i alt en rekke bibelttekster og teologiske perspektiver som skjerper blikket for kirkens spesielle karakter – og som dermed også taler for en ledelse som er i samsvar med dens egenart.

Når MHH ensidig er opptatt av «de faktiske sosiale og synlige grupper som menigheten består av», legger hun opp til en reduksjonistisk kirkeforståelse – noe som nødvendigvis må få følger for hennes tenkning om kirkens ledelse. Slik som hun fremstiller saken, vil en religionssosiolog og en allmenn ledelsesteoretiker umiddelbart se på kirken – nemlig i et utvendig samhandlingsperspektiv. Teologen, og ikke minst den praktiske teolog, har etter hvert også måttet lære seg å analysere kirken som sosial samhandling i en gitt kontekst. Lenge har teologiske studenter møtt ekklesiologi som et begreps- og idéstudium (jeg begynte selv der som 1960-tallsstudent). For å få grep om kirken i hele dens kompleksitet, vet vi i dag at det er helt uunnværlig også å utforske kirken som konkret sosialt felt og organisatorisk størrelse i sitt kulturelle miljø.

Ikke desto mindre må teologen holde fast ved sin førstefødselsrett og være seg bevisst kirkens egenart, som innbefatter åndsdimensjonen, og som også legger teologiske føringer for utformingen av tjenestestrukturen. Og teologen skal ikke minst være klar over at kirken,

slik den fremstår «med sine faktiske sosiale og synlige grupper», er blitt til og oppholdes gjennom den åndelige impuls som ligger det evangelium som Gud har åpenbart. Men pres-ten må ikke bruke poenget med kirkens «åndsdimensjon» for å vinne seg et maktpolitisk overtak vis-à-vis andre tjenestebærere. Hvis dette er en bakenforliggende frykt hos MHH, deler jeg den med henne (jf. Skjevesland 2003).

Nei til hierarkiet!

I sin artikkel refererer MHH meg bredt og hevder: «Tankemodellen som over er presentert (altså *min*) representerer et forsøk på teologisk begrunnelse av et kirkelig hierarki under prestens ledelse» (s. 20, hun trekker seg imidlertid litt i påstanden på s. 21, sp. 2).

Her leser MHH inn i mine tekster et sakforhold jeg ikke vedkjenner meg. Å finne et adekvat og inkluderende språk i det komplekse felt vi her befinner oss, er vanskelig. Ett problem er at når man ytrer en positiv bestemmelse om én tjenestegruppe, så hører andre dette ikke sjelden som en devaluering av egen tjenestekategori. Som om det i kirken skulle være et visst kvantum «makt» som det er om å gjøre å sikre seg det største stykke av!

Jeg har bestrebet meg på uttrykksmåter som ikke drar i hierarkisk lei. Men å tale om at det i menigheten skal være et teologisk avklart og vel fungerende «pastoralt lederskap» er ikke ensbetydende med å fremme hierarkiet i kirken. Det må gå an å tale om pastoralt/åndelig lederskap uten å bli beskyldt for å holde liv i gamle hierarkiske strukturer! Når jeg hevder at det skal være et pastoralt lederskap i menighetene – NB sammen med andre nødvendige tjenester – er det som nevnt avledet av en forståelse av egenarten ved Jesu Kristi kirke.

Når man tenker reduksjonistisk om kirken, tyr man lett til sjablongen om den hierarkiske kirke med en umyndiggjørende ovenfra-og-nedad-struktur. Hierarkisk ekklesiologi og ditto forståelse av «the ordained ministry» er vi vant til å forbinde med bl.a. (høykirkelig) anglikanisme. Jeg bekjenner at jeg har stor sympati for anglikanske teologer som nettopp søker å komme løs fra den hierarkiske kirkes rigide struktur – i et ønske om å skape en mer bevege-

lig kirke og en «collaborative» form for lederskap, slik det f. eks. gjøres av Robin Greenwood, Brian Russel, Bob Jackson og Eddie Gibbs; (den sistnevnte bygger mye på Rodney Clapp).

Jeg vedstår meg altså at kirkens ledelse må være orientert ut fra en forståelse av kirkens egenart som et produkt av Ord og sakrament, og av det som gir innhold til kirkens tjeneste som «oppdragsfellesskap» (bare at vi med et slikt begrep vokter oss for å havne i en aktivistisk kirkeforståelse!). Det som bestemmer kjerneinnholdet i kirkens oppdrag – forkynnelsen i ord og diakonal handling (se hvorledes Matteus knytter kap. 5–7 til kap. 8–9!) sammen med forvaltningen av sakramentene – må stå frem som selve basisfunksjonene i kirkens liv. Dette må også få strukturelt uttrykk i kirkens ledelse og tjenestemønster.

Det var ikke for intet at apostlene måtte samle seg om «Ordets tjeneste» (Apg 6,4). Videre er det en interessant observasjon at ifølge Apostlenes gjerninger var kirkens vekst sammenfallende med at «Guds ord nådde stadig flere» (6,7; sml. 2,41; 12,24; 19,20).

Distinksjon og tyngdepunkt i kirkens ledelse

Jeg innrømmer at jeg i boken *Morgendagens menighet*, skrevet for snart ti år siden, nok har brukt formuleringer som kan leses slik at jeg skiller den åndelige ledelse for sterkt fra den administrative (se s. 102f; 124ff). Men det er ikke min mening at kirkeledelsens åndelige dimensjon *kun* skal henlegges til de forkynnende, undervisende og diakonale tjenester – mens det administrative aspekt *bare* skal forankres hos daglig leder/kirkeverge – for nå å gå rett inn i dagens norske debatt. Jeg mener jeg har uttrykt meg avveid om dette i en artikkel fra 2004, og følgende avsnitt står jeg fortsatt ved:

«*Det resonnement som her føres, bygger på en viss distinksjon mellom åndelig/pastoral ledelse og administrasjon. Slik å skjelne mellom ledelse og administrasjon er for øvrig ikke uvanlig innenfor generell ledelsesteori. Men det vil like fullt alltid være et større eller mindre innslag av administrasjon i enhver ledelse – også en pastoral, resp. åndelig ledelse. Motsvarende rommer også administrasjon i kirken et uunnværlig åndelig moment. Her*

har vi behov for et finstilt, dialektisk språk for å være i samsvar med kirken som både åndelig og organisatorisk realitet, hvor begge aspekter er vevd inn i hverandre.

Det vil således innebære en type spiritualisering dersom man fordelte åndelig ledelse ensidig på presten og øvrige vigslede stillinger – og administrasjon ene og alene på kirkeverge/daglig leder. I fellesråds, kirkeverges og daglig leders forvaltning vil det selv sagt jevnlig inngå vurderinger ut fra kirkelig motiverte prioriteringer og åndelig skjønn. Men kirkeverge/daglig leder vil ikke desto mindre ha sin hovedtyngde i den administrative forvaltning av menighetens ressurser (som altså ikke er en rent teknisk, «uåndelig» sak), mens presten og de øvrige vigslede – i kraft av stillingsprofil – vil ha et bærende åndelig ansvar (som da ikke er uten en administrativ komponent, ettersom kirken befinner seg under jordiske vilkår)» (LK 2/2004, s. 38f).

Til slutt kommenterer MHH to teologiske kriterier som hun mener er «tilstrekkelig for å fastholde sammenhengen mellom kirkesyn og kirkeledelse i morgendagens kirke». De to kriteriene er:

- «evangeliets frie løp», og det
- «å la kirkens egenart som fellesskap (communio) også få tydeligere normerende betydning for styringsmodellen» (s. 24).

Lett retorisk kunne man til det første kriterium kjapt replisere: Når hadde evangeliet fritt løp? Jeg skjønner hva MHH sikter til. Uttrykket «evangeliets frie løp» er en gammel kirkepolitisk kjenning, men i dag er formelen mer tilsørende enn avklarende. Dette gamle uttrykk kunne muligens gi mening i rammen av et monoreligiøst Norge garantert av en vennligsinnet stat forpliktet på evangelisk-luthersk kristendom.

Vi er ikke der lenger. Alt for lenge har vi holdt oss med en slapp og uutviklet ekklesiologi. Og vi kunne vel holde på slik under statskirkelighetens høye baldakin. Men når kirken trer frem som tydelig korporasjon i en flerreligiøs virkelighet, og som eget subjekt med egne spesifikt kirkelige organer, må vi tenke skarper.

For det andre: Det er riktig at fellesskapsmo-

mentet – «hverandre»-dimensjonen, om en vil – er et viktig aspekt med henblikk på å utvikle tjenlige former for menighetsledelse. Men når vi taler om kirken som «fellesskap» (*koinonia, communio*), så dreier det seg om noe langt dypere enn bare samhandling og samtale. Ytre sett fremstår kirkens fellesskap selvsagt også slik, men igjen er dermed ennå ikke alt sagt.

Ordet «fellesskap» er på norsk et blekt ord, med vid anvendelse over et bredt felt. I NT, derimot, betegner «fellesskap» (*koinonia*) noe ganske spesielt og klart kvalifisert: Den kristne *koinonia* er et sakramentalt begrunnet fellesskap som er forankret i Kristus ved å ha del i hans legeme og blod (1 Kor 10,16; jf. Hainz 1982:35). Den sosiale samhandling som kirken er, har sitt dype fundament i kristologi, soteriologi og sakramentforståelse. Dermed føres vi også via begrepet fellesskap – nytestamentlig forstått, ikke allment sosialt – til nok en konstatering av kirkens annerledeshet.

Nattverden er vel den handling som tydeligst viser oss kirken som «dobbeltvirkelighet»: det «ytre», brødet og vinen og det mottagende fellesskap – i ubrytelig sammenheng med det «indre», samfunnet med Kristus og delaktigheten i hans offerdød til soning for våre synder. Dette er et måltid som forener det ytre og indre på den mest fortettede måte. Dette er et sakrament – som sammen med Ordets forkynnelse – i luthersk tradisjon er blitt forvaltet av «en særskilt tjeneste», som det heter i Guds-tjenestebokens ordning for presteordinasjon.

Jeg mener ikke å legge opp til «en oppdeling av virkeligheten i en åndelig og organisatorisk del med en tilhørende oppdeling mellom åndelige/pastorale/menighetsbyggende og administrative/organisatoriske ledere», slik MHH hevder (s. 24). Hennes egen løsning på «kompleksiteten» i spørsmålet om kirkens ledelse mener jeg mangler viktige, nødvendige føringer som gir seg av et sakssvarende arbeid med ekklesiologien. – Hun skriver:

«Kompleksiteten må løses gjennom et samarbeidende kirkelig lederskap med bred faglig kompetanse som evner å se mange forhold i sammenheng og som kan ta felles ansvar for helhetlige løsninger både når det gjelder teologiske og andre innholdsmessige forhold, strategiske overveielser og når det

gjelder forsvarlighet både juridisk og ressursmessig. Dette er lederutfordringer som går forholdsvis langt ut over evangelieforkynnelsen og krever en videre utvikling av dagens skjøre samvirkemodell i retning av modeller for forpliktende 'samlederskap' der personer med bredest mulig kirkelig ledelsesfaglig kompetanse kan inngå» (s. 24).

Skal et slikt «samlederskap» lykkes uten å resultere i endeløse og ansvarspulveriserende prosesser i menighetsstabene, må MHH.s løse skisse strammes opp ved at det gjøres klart at kirkeledelse må ha både et tydelig pastoralt og administrativt tyngdepunkt. Det vil gi retning til menighetens arbeid og en ryddig forvaltning av de ressurser man rår over.

Oppsummeringer

1. Rett forstått mener jeg uttrykket «dobbeltvirkelighet» er en mulig måte om omtale kirken på som både åndelig og organisatorisk størrelse – i ett.

2. Min erfaring fra årelange utredninger og adskillige samtaler er at vi ikke kommer videre i løsningen av menighetsledelse som teoretisk og praktisk utfordring dersom vi ikke erkjenner – og tar til følge – de teologiske faktorer som gir egenart og innhold til kirkens oppdrag og sendelse: at det er et frelsesbudskap som skal bringes ut til menneskene i rammen av gudstjenestelige og diakonale fellesskap.

3. Dette innebærer at det som i vår tradisjon ofte

er omtalt som «en særskilt tjeneste med Ord og sakrament» fortsatt skal ha sin plass i rammen av andre tjenester som er nødvendige for kirkens sendelsesoppdrag, og at det til en slik tjeneste også hører et pastoralt ledelsesansvar som må utøves læremessig konsistent og kollegialt respektfullt. – Vi kan saktens lete etter mer velregnede ord for den tematikk jeg her drøfter, men selve *anliggendet* kan ikke oppgis.

Henvisninger:

- Clapp, R. (1996): *A Peculiar People* (IVP: Drovers Grove, ILL.)
- Gibbs, E. (2001): *Church Next. Quantum Changes in Christian Ministry* (IVP: Drovers Grove, ILL.)
- Greenwood, R. (1994): *Transforming Priesthood* (SPCK: London)
- Greenwood, R. (2002): *Transforming Church* (SPCK: London)
- Hainz, J. (1982): *KOINONIA. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus* (Pustet: Regensburg)
- Jackson, B. (2002): *Hope for the Church* (Church House Publishing: London)
- Russel, B. (1997): «Leadership in Collaborative Ministry in the Church», i P. Hansson (ed.): *Church Leadership. Svenska kyrkans forskningsråd 1997:6*, s. 162–175.
- Skjevesland, O. (1998): *Morgendagens menighet. Ledelse og livsform* (Verbum: Oslo).
- Skjevesland, O. (2003): «Ledelse som tjeneste», i *HPT 2/2003*, s. 20–26.
- Skjevesland, O. (2004): «Presten som leder i lokalmenigheten», i *Luth. Kirketidende 2/2004*, s. 35–39.
- Sykes, St. (1995): *Unashamed Anglicanism* (London: Darton, Longman and Todd).

OLAV SKJEVESLAND

Kirkesyn og kirkeledelse

Jeg vil takke Olav Skjevesland for en utdypende kommentar til min artikkel om *Kirkesyn og kirkeledelse* i HPT 02/04. Gjennom de presiseringer som her er gjort, i møtekomes et godt stykke på vei det som har vært mine hovedinnvendinger mot bruken av terminologien «dobbelvirkelighet» i den kirkelige ledelsesdiskurs. Særlig gjelder dette presiseringen av at bruken av betegnelsen «dobbelvirkelighet» om kirken ikke er ment essensialistisk og heller ikke er ment som forsøk på å legitimere et kirkelig hierarki under prestens ledelse.

Jeg deler OS erkjennelse av at å finne et «adekvat og inkluderende språk i det felt vi her befinner oss, er vanskelig». Jeg vil her tilføye at dette ikke bare skyldes kompleksiteten som knytter seg til forholdet mellom ekklesiologi og organisasjonsteori. Like viktig er at ord og begreper i sin alminnelighet ikke har statisk men flytende betydning. Ord får sin betydning gjennom sosiale prosesser og blir, for å sitere Rorty, samtidig brukt «by human beings in the development and pursuit of social practices which enabled people to achieve their ends». Det er oppdagelsen av disse prosessene som kanskje først og fremst fascinerer meg i den pågående kirkelige ledelsesdebatt. OS har derfor rett når han aner en bakenforliggende frykt hos meg når det gjelder teologers bruk av teologiske faguttrykk for å vinne seg et «maktpolitisk overtak» vis-a-vis andre kirkelige medarbeidere. At OS også deler denne frykt og er oppmerksom på denne realitet, er jeg glad for.

Så til «saken». Vi står overfor en stor utfordring når det gjelder å finne fram til en mest mulig tjenlig organisasjons- og ledelsesstruktur for Den norske kirke. I løpet av de siste tiårene har det skjedd store forandringer både når det gjelder organisering av prestetjenesten, forståelsen av biskopens rolle og når det gjelder organisering og ledelse av den lokalkirkelige virksomhet. Til tross for de senere års struktur-reformer, vil mange mene at gjeldende modell ikke er god nok og det arbeides på ulike fronter for å prøve ut flere og andre modeller.

I dette arbeidet, er jeg – som OS – opptatt av å sikre kirkens egenart. At OS oppfatter meg som representant for en sekulariserende og reduksjonistisk kirkeforståelse, må bero på en misforståelse som vi får finne andre arenaer for å få oppklart. Mitt poeng er at valg av organisasjons- og ledelsesstruktur må vurderes ut fra noen flere fokus enn dette. Strukturen skal blant annet også være tjenlig for kirkens sammensatte og faktiske oppgaveløsning både på kort og lang sikt og den skal sikre integrasjon og sammenheng innad. OS' modell som består av to tyngdepunkter – et pastoralt og et administrativt – kan i denne sammenheng være en mulig modell. Men det finnes åpenbart flere muligheter og andre alternativer. Det er holdbarheten i, behovet for og effekten av en teologisk normering av denne ledelsesmodell jeg fortsatt stiller spørsmålstegn ved.

MARIT HALVORSEN HOUGSNÆS

Å komme til deler av deg selv som ikke passer i systemet

Notto R. Thelle: *Kjære Siddhartha! Brev og samtaler i grenseland mellom ost og vest.*

Vikersund: Oriens Forlag 2005

Hva er det som får en kristen professor til å skrive til Buddah (*Siddhartha* er hans egentlige navn) og om ham? La oss høre: «Men først og fremst skriver jeg for å spørre hva du vil meg – en teolog og prest med dype røtter i norsk kristendom. Hvilke spor har du satt i mitt sinn, i mine drømmer og lengsler og angster? (...) Hva skjer når man er 'en kristen som har møtt Buddah', som en av mine venner formulerte det?»

Det er et spennig innsteg som vekker leserens nysgjerrighet og forventning til det som måtte komme. Vi blir tatt med på en innsiktsfull og fabulerende reise fram og tilbake mellom øst og vest, mellom buddhistisk og daoistisk visdom og kristen tro. Thelle leder meg og andre lesere uten særlig innsikt i Østens religioner, inn i en religiøs erfaringsverden på en pedagogisk og innsiktsfull måte. Ambivalensen, nyansene, mangetydigheten og selvkritikken – alt er med. Det er en lærd akademiker som skriver, observant, prøvende og balansert. Han fører et sobert språk, og han prøver å unngå og være belærende og bedrevitersk. Thelle bruker en musikkmetafor for å si noe om dette. Han vil «la tro og tanke utfolde seg i lekende samspill (...) der tonene leker seg med hverandre i harmonier og kontrapunkter, disharmonier og avventende stillhet.» Av denne grunn – tror jeg – eksperimenterer han med det litterære uttrykk. Han kan være personlig nærmest i vitnesbyrdets form, essayistisk, han lager små tablåer og fiksjoner, skriver misjonshistorie eller brev til seg selv m.m. For akademikeren Thelle vil gjerne «leke», sier han. Han framhever stadig sammenhengen mellom leken og livskunsten, samt leken som en vei til erkjennelse. Men det virker ikke som dette faller ham enkelt, det er neppe hans naturlige skrivemodus. Han er vel mer den seriøse lekeinstruktøren enn lekeplassens yndling.

Minst vellykket

Forfatterens forsøk på å skrive skjønnlitterært (leke?) er kanskje det minst vellykkede i boka. Ikke slik at han faller for fristelsen til å manipulere leseren ved å la de ulike personene, for eksempel Jesus og Buddah, frambære synspunkter som passer til hans egen agenda – ikke helt; i fiksjonen har som kjent forfatteren all makt. Men heller slik at samtalen aldri kommer ordentlig i gang. Det blir bare noen korte utvekslinger av visdomsord, før den allvitende fortelleren overtar og redegjør for de to mestrenes anskuelser og beskriver deres motiver og følelser underveis i samtalen. «Han (Jesus) er forvirret – av og til nesten forarget – over Buddahs manglende lidenskap (...) [han] beundrer Buddahs analyse av tingenes forgjengelighet». Å gå inn i Jesu sjelsliv er dristig og sjelden vellykket. Hvorfor den kunstige omveien om en allvitende observatør som følger hovedpersonene på kloss hold i det Jesus finner Buddah «i lotusstilling i skyggen av et tre», eller Buddah oppsøker Jesus i Galilea omgitt av fattige og ulærde, «med noen skeptiske teologer og lovkyndige blant dem»? Hadde det ikke funket bedre om Thelle selv framsto som analytiker av de to mestrenes mellomværende i etterklokkskaps blendende(!) lys?

Litt sært også at Thomas, forfatter av Thomas-evangeliet, skriver om seg selv fra nåtidsposisjon – han har sågar lest Thelles bok – og reflekterer over hva som kan være Thelles motiv for å engasjere seg i hans evangelium! Jeg tror ikke jeg gjør Thelle urett om jeg sier at han her får mulighet til å fremme sitt eget ønske nennsomt lagt i munnen på sitt talerør: «Jeg holder likevel fast på at mitt evangelium er et viktig korrektiv. (...) Jeg venter på den dagen da mine beretninger også leses i kirkens gudstjenester.»

De skjønnlitterære kapitlene skaper variasjon og farge, men fortellerposisjonen virker uavklart, noe som igjen punkterer leserens følelse av å befinne seg i en ekte fiksjon. Når f.eks *Jing-jing*, født på 600-tallet, forteller om familiens kristne virksomhet (i nestoriansk tap-

ning) i Kina, om kinesernes første møte med Kristus, forteller den samme Jing-Jing også om Karl Ludvig Reichelt og om hendelser som skjedde hundrevis av år etter at han selv er død. Fortelleren sitter altså i dødsriket eller himmelen og skriver til oss. Hvis fiksjonen skulle holde hva den lover tror jeg Jing-Jings fortelling måtte ha sett helt annerledes ut.

Essayisten

Thelle er best når han er essayist, når han skriver lett, fabulerende, innsiktsfullt og krydret med kulturelle referanser og sitater. Her kan han lekent bevege seg mellom fakta, personlige innspill og kritiske vurderinger – også selvkritiske. Foreløpige svar avløses av nye spørsmål og nye innfallsvinkler, og slik får leseren selv anledning til å ta stilling, til å tenke en gang til.

De to siste kapitlene *Buddah*, *Beckett* og *Jesus*, samt *Energi*, *innsikt* og *relasjon* er essaykunst av høyeste klasse. Slik skriver bare den som har lest mye, tenkt lenge og dyppet pennen dypt i egne erfaringer. I sistnevnte essay forsøker Thelle å organisere kristendom, buddhisme og New Age rundt tre spesifikke begreper. Buddhismens sentralbegrep er 'innsikt', kristendommens er 'relasjon' (fellesskap, kjærlighet, forsoning, far, sønn osv. er alle relasjonsbegreper), mens nyreligiøsiteten kan organiseres rundt begrepet 'energi'. Han mener at alle tre dimensjoner ivaretar nødvendige sider ved kristentroen, «de må alle være der for å romme helheten.» Og han oppfordrer oss til å slippe taket, kontrollen, så vi kan åpne oss for ny innsikt og en dypere tro: «Å lytte til hverandres språk og utforske de erfaringene som ligger bak.»

I essayet *Buddha*, *Beckett* og *Jesus* tar forfatteren oss med helt ut til kanten av 'intetheten', særlig slik den er opplevd og beskrevet av venen og buddhisten *Keiji Nishitani* (1900–1990). Her beskrives en erfaring som heller ikke kristne er ukjent med: «Der er intet bestående, intet evig og uforanderlig, bare en uendelig prosess av tilblivelse og forandring og tilintetgjørelse, uten begynnelse og ende. Tingene er tomme i den forstand at de ikke har noen substans, men flimrer forbi i en ubestendig opphoping av komponenter, formet av tusen årsaker og vevd inn i andre ting og tilstander som nye årsaker og virkninger.»

Mystikk og negativ teologi

Det slo meg under lesningen hvor tette og mange linker det er mellom mystikken (via negativa) og buddhistisk visdom slik den blir formidlet gjennom forfatteren. Både Dionysos Areopagiten fra oldkirken og Mester Echart fra middelalderen snakker om Gud som 'noe' som ikke eksisterer, men er bortenfor væren. Felles er også erfaringen av den manglende korrespondansen mellom språk og virkelighet, det som gjerne kalles representasjonsproblemet. Språket er underlagt babels forvirring og forvirring, ordene våre handler ikke om 'virkeligheten' resp. Gud, men om stadig andre ord (om gud). Forgiengelighetens absolutte gjennomtrengning av alt, intetheten eller tomheten – også dette er et felt hvor mystikkens og buddhismens innsikter konvergerer. Echarts «gelassenheit» eller «abgeschiedenheit» er ikke langt fra Buddhas lidenskapsløshet, og hans blikk inn i intetheten har avgjort likhetstrekk med Echarts introverte blikk når han taler om at vi må *tømmes* for å nå fram til intetheten i oss selv. Først der – på det punktet – kan vi forenes med Gud og nå fram til forvandling. Dette står det ingenting om i Thelles bok. Jeg ventet på referanser og koblinger til den apofatiske eller negative mystikken som stikkordsmessig er referert ovenfor. De kom aldri. Heller ikke litteraturlista henviser leseren til tekster med bakgrunn i denne kristne tradisjonen. Dette kunne kanskje Thelle skrive om en annen gang? Det er nesten forunderlig å lese hva Nishitani mener om samme fenomen(?). Sann innsikt er bare mulig der vi står foran intethetens avgrunn, refererer Thelle, og videre: «Tilværelsen bæres oppe av en makt som holder tingene sammen, en kraft som driver oss mot avgrunnen med bevisstheten om at nettopp der åpner en ny verden seg.»

Interesserte kan lese standardverket *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Denys Turner: Cambridge 1998 (1995). På norsk har vi en grei oversiktsbok i *Den levende kjærlighets flamme, kristen mystikk fra Augustin til vår tid*, red. prof. Jan-Erik Ebbestad Hansen, Gyldendal 2000.

Hybrid og balansekunstner?

Et dikt av R. S. Thomas står nærmest som et emblem over den veien Thelle selv har valgt og

som han forsiktig peker på også for andre som ikke finner noen mulig vei i den teologiske begrepsjungel:

*There is an island there is no going
to but in a small boat the way
the saints went.*

Thelles skrivemåte er preget av dyp respekt for andre troende og for de som har funnet en annen vei enn han selv. Hans mange år blant japanske vismenn og i samtale med buddhistiske mestere, har preget han dypt og varig. Ikke til å forundres over at han ser det som nødvendig å framheve sterkere kristendommens visdoms- og innsiktskarakterer.

Boka har gitt meg et vell av ny faktakunnskap, men det viktigste er likevel at den har gitt meg større ydmykhet og respekt for den tro og innsikt som finnes i «Østen». Det vesterlandske og kristne hegemoniet i tro og tenkning gjennom århundrer har satt seg fast i oss – mange av oss – som en lett nedlatende holdning overfor andre religioner. Å møte Østens mestere med Thelle som formidler, får av og til en lett rødme til å stige opp i meg. Thelle målbærer denne beskjemmelsen i møte med Østens tenkere på en svært virkningsfull måte. Forfatteren er ikke redd for *forandring* – «Gud har forandret seg mange ganger» – et ord som helst blir unngått i kristelig litteratur. Fasthet, uforanderlighet og ro er idealene i 'oppbyggelsen'. For mange av oss oppleves disse idealene som en farlig illusjon. Historien og språket er uheldbredelig og uopphørlig på vei til et annet sted, noe Thelles bok dokumenterer til fulle.

Noen vil kanskje mene at forfatteren går alt for langt i sin dialogiske tilnærming, at han demper og undergraver kristentroens eksklusive karakter. Driver han sin balansekunst så langt at ingen kan gjøre ham det etter? Er jeg blitt en «hybrid»? spør han seg selv, en kristen med uklar identitet? Han er klar over at han kan utsettes for kritikk fra tradisjonell, norsk misjonskristendom og prøver i sluttkapitlet å komme sine kritikere i forkjøpet. Han skriver et brev til seg selv, meget leseverdig og personlig, men likevel 'beskyttet' fordi det nå er Thelles alter ego som skriver. Her er han herlig selvironisk og hans tvilende metodikk kommer til fri

utfoldelse. Han griper igjen til R. S. Thomas og hans erfaringer og sier temmelig rett ut at møtet med hans diktning ga ham en «gjenkjenning som traff [meg] midt i magen». Denne gjenkjenningen handler om å famle etter ord til troen, men vite at det siste ord ikke vil bli sagt fordi «Gud alltid er foran og på vei bort når vi ankommer».

Noen linjer av R. S. Thomas går slik:

*... Var valfarten
jeg gjorde for å komme til meg
selv, å lære at i tider
som disse og for en som meg
vil Gud aldri være enkel og
der ute, men snarere mørk
og uutgrunnet, som var han her inne?*

Det er ut fra en slik posisjon og erfaringsverden Thelle skriver. Det er ikke så mange som gjør det, derfor har Thelle fått mange og taknemlige lesere som i hans bøker finner gjenskinnet av egen livsopplevelse samt glansen av Jesus – den største blant alle åndelige mestere. Thelle har for øvrig skrevet mer utførlig om R. S. Thomas i boka *Hvor høyt må et menneske spørre?* (Oriens Forlag 1997). (Se også Ellen Merete Wilkens Finnseth: *Ved språkets utpost. R. S. Thomas – prest og poet*. Praktisk Teologi nr 1/ 2004)

Dette er en meget personlig bok, og jeg tror ikke han har pretensjoner om å sette en kirkelig norm for hva som er tillatt/tilrådelig å ta opp i seg fra den østlige tradisjon. Det er den åpne, lekende, kritiske samtalen han gjør seg til talsmann for. For forfatteren er det en selvfølge at mennesker med ikke-kristen overbevisning kan veilede – også kristne – henimot sannhet. Han slutter slik:

«Mesteren har til tider blitt fjern og uvirkelig. Du har lurt på om han kanskje kunne erstattes med andre, men så har han dukket opp igjen tydeligere og sterkere. Det var ikke minst møtet med alle de andre som fikk ham til å stråle med sterkere glans.»

Dette er ei bok det er verdt å lese. Rommet blir større. Pusten blir dyp og rolig. Og den opplyste allmennhet trenger bøker om religion som avdekker dens dypere lag av akkumulert visdom og livserfaring.

KJELL A. NYHUS

Terje Torkelsen: *På livet los*

En praktisk – teologisk studie av medarbetares erfarenheter från helsefarliga personalkonflikter i Den norske kirke

KIFO Perspektiv nr. 13. Trondheim: Tapir Akademiske forlag 2003

Avhandlingen fokuserar på sex konflikter i olika arbetslag i den lutherska kyrkan i Norge. Genom en empirisk undersökning och teoretisk diskussion reflekterar författaren kring vad som händer med informanterna som följd av dessa konflikter. I avhandlingens sista del tar författaren upp kyrkoledares hantering av konflikter.

Avhandlingen är kvalitativ till sin karaktär och studerar kyrkan som arbetsplats. Författaren konstaterar att det inte tidigare finns någon undersökning på avhandlingsnivå av personalkonflikter i den norska kyrkan. I den meningen får den här avhandlingens ses som ett pionjärbete kring ett viktigt område som handlar om kyrkans resurser i form av anställd personal.

Som förförståelse finns författarens egna möten med människor som farit illa i sitt arbete i Norska kyrkan. Författaren medger att programartad solidaritet ligger till grund för arbetet vilket innebär att han identifierat sig med informanterna. I detta vetenskapliga arbete argumenterar han för att vi som människor alltid närmar oss verkligheten utifrån ett förförståelseperspektiv. Vad som händer med författarens förförståelse under studiens gång och i vilken mån den förändras lämnas obesvarad i texten.

Offer görs till ett centralt begrepp i avhandlingen, efter att ha växt fram under analysprocessen av materialet. Begreppet har fångats upp i problemformuleringen som lyder: Hur skall vi förstå informanternas upplevelser av att bli gjorda till offer så som det kommer till uttryck i sex personalkonflikter som undersöks?

20 intervjuer genomfördes under hösten 1997 och hösten 1998 med informanter inbegripna i sex konflikter vilka är fördelade geogra-

fiskt över olika delar av landet och omfattar sex biskopsdömen. Församlingarna finns i tre stora eller medelstora städer. Alla sex församlingarna har staber med minst fyra anställda. Intervjuer har genomförts med mellan två och sex medarbetare i varje församling. Urvalet av konflikter bygger på en förhandsvärdering av hur allvarligt konfliktförloppet varit samt de konsekvenser som detta tycks ha haft för individer och församlingar. Det handlar alltså om långvariga konflikter som sträcker sig över flera år.

De informanter som intervjuats representerar olika yrkeskategorier som administrativ ledare, präster, diakon, kyrkvårdar, organist, kateket, församlingssekreterare, barn- och ungdomsarbetare samt medlemmar i församlingsråd. De olika kategorierna behandlas som en enhetlig grupp.

Författaren undersöker konflikternas konsekvenser och fokuserar på hälsa och livskvalitet, samliv och familj samt tro och församling. Som hälsomässiga konsekvenser finner han att psykiskt sammanbrott förekommer, självkänslan bryts ner och psykosomatiska symptom uppträder. Sjukskrivningarna är långvariga och byte av arbete blir en nödvändighet. Sammantaget är informanterna utsatta för långvarigt slitage på hälsan. När det gäller samliv och familj konstaterar författaren att partnern får en viktig containerfunktion och utgör ett positivt stöd i en vanskelig livssituation. Men konflikten smyger sig också in i parförhållandet och stjälar av det känslomässiga överskottet parterna skall ha för varandra. Konflikten kan på så sätt utlösa kris i samlivet. De utgör alltså ett slitage på samlivet hos dem som är gifta, gemensamma familjeaktiviteter försvinner och barnen lider med sina föräldrar. Tro och församling påverkas även av

konflikterna. Tron präglas av ett reserverat förhållningssätt. Två av informanterna berättar att konflikten skapat ett nytt djup när det gäller tron. Men övriga anser att konflikterna fört till att de har förlorat någon väsentligt trosmässigt, en viktig dimension i livet vilket de känner stark sorg över. Församlingen upplevs inte längre som en helig allmänlig kyrka, då konflikten skapat barriärer mellan både enskilda människor och grupper. Sammantaget rymmer den personliga tron fler reservationer än tidigare, församlingen splittras och arbetet i församlingen blir lidande p.g.a. detta.

Två typer av teorier används för ett förståelseperspektiv: traumateori och teori om mobbing i arbetslivet. Från traumaforskning används bl.a. Ronnie Janoff Bulmans tänkande kring att vi människor har med oss grundläggande tankebilder om oss själva och vår omgivning från mycket tidigt i livet. Våra upplevelser från enskilda handlingar byggs samman till mer abstrakta och generella antaganden om oss själva och medmänniskorna, vilket utgör «basic assumptions». Dessa byggs ut till begreppsliga system som utvecklas över tid och som förser oss med förväntningar på världen och på oss själva. Dessa mönster är stabila och präglar våra tankar, känslor och val av handlingar. Senare i livet ifrågasätter vi i mycket liten grad dessa tankemönster, utan försöker istället att få dem bekräftade och på så sätt få en bild som ger trygghet. Under livets gång konfronteras vi med handlingar som gör att vi i någon mån måste justera våra uppfattningar om oss själva och omgivningen. Så länge vi har någotsånär stabila psyken så mäktar vi ändå med att hålla fast en grundläggande positiv själv- och verklighetsbild. I detta teoretiska sammanhang diskuteras PTSD (Post traumatic stress disorder). Bulman tänker sig att PTSD som resultat av en traumatisk händelse skakar de grundläggande antaganden som en människa har skapat om sig själv. Författaren prövar så dessa tankegångar på det material han fått tillgång till genom intervjuerna.

Det andra området av teori kring mobbing sätter makt- och styrkeförhållanden i fokus som ett över- eller underordnat förhållande. Den drabbade blir sårbar, maktlös och försvarslös. I

detta sammanhang diskuteras kulturella och strukturella förklaringsmodeller och personlighetsfaktorns betydelse. Med hänvisning till Leyman förs fram att det är i organisationen som de väsentliga faktorerna ligger. Det är i organisationens miljö som de primära orsakerna till att människor upplever sig trakasserade bör sökas. Författaren väljer för sin undersökning en bredare linje och att ta hänsyn till både organisations- och personlighetsfaktorer. Genom sin undersökning med tolkning av materialet kommer han dock fram till att Leymans tes kan styrkas. Det är de existerande normerna i församlingen, organisationen, som bidrar till att handlingar kan bryta ner människor.

Författaren kommer fram till att det som bryter ner informanterna sker inte genom dramatiska engångshandlingar. Skadorna sker genom negativa glirningar som sker systematiskt över tid. Det är detta mönster av dagliga företeelser som på ett samlande sätt verkar traumatiserande. Trakasseringen har en funktion av kontroll. Den sker via organisatoriska mekanismer som handlar om att givandet och mottagandet av information begränsas. Genom att den kränkte inte känner sig tillräckligt orienterad när det gäller aktuell information frambringas skuld-känsla. Kränkarens grepp säkras genom att denne är oförutsägbar och inkonsekvent i sina gensvar. Denna ambivalenta hållning skapar osäkerhet hos informanterna.

Tendenser till verbal utskällning förekommer, ibland i enrum. Exkludering från social gemenskap finns tydligt i materialet. Stor grad av ryktesspridning kännetecknar informanternas situation. De utsätts även för kritik och nedvärdering av den egna personen. Beteendet utövas systematiskt och övertid, då ingen av konflikterna har varat mindre än ett år.

I avhandlingens sista del behandlas tillämpningar när det gäller att förebygga konflikter. Frågor om hur arbetskultur skapas ventileras. Det handlar om en komplicerad process som kräver långsiktig planering för att den skall lyckas. Ledarskapet behöver engagera sig aktivt och stå för de värden som kyrkan vill proklamera. Med hänvisning till Einarsen och Hellesøy förs fram fyra punkter:

Klara spelregler for menneskligt samarbeide i organisationen bør arbejdes fram. Det bør framgå hur eventuellt regelbrott skall hanteras och vilka sanktioner som kan förväntas. Det bør framgå vart de berörda kan vända sig i situationer när de behöver hjälp. För att reglerna skall bli respekterade behöver de utarbetas på strategisk nivå i organisationen.

Reglerna skall göras kända i alla led. Alla informationskanaler används som är tillgängliga för detta.

Ledarna göras ansvariga för att reglerna blir kända och att de egna medarbetarna håller dem.

Kompetensutveckling bør ske bland ledare och förtroendevalda när det gäller arbetsmiljöutveckling, kommunikation, konflikthantering eller mobbing. Det bästa sättet att förebygga allvarliga personalkonflikter är att både informera och diskutera.

I en summering säger avhandlingsförfattaren att kyrkans medarbetare som drabbas av hälsofarliga personalkonflikter behöver över tid få bearbeta upplevelsena under professionell vägledning. Efter detta har de behov av arbetsmässig rehabilitering. Det är avgörande för drabbade personer som blir gjorda till offer att den ohållbara situationen erkänns och att de som har ett ledaransvar på ett aktivt sätt ingriper mot beteenden som bryter ner människor.

Torkelsen har genom sitt arbete belyst ett viktigt område för praktisk teologi då han lyft fram konflikthantering i kyrkliga organisationer. Han har visat på allvarliga konsekvenser av långvariga konflikter och betydelsen av att insatser sker i tidigt skede samt betonat de förebyggande åtgärdernas vikt.

Avslutningsvis vill jag lyfta fram några frågor som inte besvaras i avhandlingen. Det första handlar om konflikternas innehåll, det vill säga närmare konkret vad är det är de anställda bråkar om. En annan fråga handlar om mobbarna där det skulle vara intressant med mer information kring om det finns specifika personlighetsfaktorer hos den som antar det beteendet. Mer information kring förhållandet mellan maktstrukturer och personlighetsfaktorer skulle kunna vara ett bidrag till att avslöja skilda kom-

ponenter som kan bidra till att maktstrukturer skapas.

I avhandlingen diskuteras inte de olika yrkeskategorierna hos informanterna utan de behandlas som grupp. Frågor finns kvar kring om vissa yrkeskategorier i kyrkan kan vara mer utsatta än andra. En frågeställning på teoretisk nivå är hur teorier inom traumaforskning och arbetslivsforskning förhåller sig till varandra. Vilken typ av teorier kan de anses som och vilka frågor ger de sig ut för att besvara?

Kallelens roll vid kyrklig tjänst och här specifikt vid hantering av konflikter väcker avhandlingen ett antal frågor kring. Kan kallelsen motverka funktionella copingstrategier som att sätta gränser eller byta arbete då en individ i kyrklig tjänst envist håller kvar och försöker stå ut? Detta är några frågor som kan tas med in i fortsatt arbete med att generera kunskap kring konflikthantering i församlingsmiljö.

MARIE ANNE EKEDAHL

Rodney Clapp: *Et særligt folk*

Kirken som kultur i et efter-kristent samfund

Helsingø: Boedal 2004

I følge Rodney Clapp, forfatteren av *Et særligt folk*, er kirken midt inne i et grunnleggende paradigmeskifte. Den lange perioden med tette bånd mellom kirke og stat som ble innledet da Konstantin den Store i det fjerde århundre gjorde kristendommen til statsreligion, nærmer seg slutten. Kristendommen er ikke lenger det selvfølgelig limet i den vestlige sivilisasjonen, og kirken befinner seg ikke lenger i begynnelsen og maktens sentrum. I det hele tatt er det stadig færre som bryr seg om hva kirken foretar seg, bortsett fra når den uttaler seg om sex og samliv. I følge Clapp er ikke dette noe kirken uten videre skal beklage seg over. For nettopp på vei inn i et slikt etter-kristent samfund har kirken en enestående mulighet til å

gjenfinne sin sanne identitet som *et særligt folk*, det vil si et folk med sitt eget språk, sin egen historie, og sine egne skikker. Problemet er bare at gamle vaner er vonde å vende. For kirken gir nemlig svært nødig slipp på den privilegerte selvforståelsen det konstantinske paradigmet har forsynt den med. Nesten 1700 år i maktens og begivenhetenes sentrum lar seg ikke viske ut med et pennestrøk. Derfor må det kraftig lut til, om kirken skal kunne komme sin konstantinske selvforståelse til livs. Hva består så denne kraftige lutene av? I følge Clapp består lutene først og fremst av et oppgjør med de regjerende forestillingene om hva kirken er. Framfor alt må kirken ta et oppgjør med forestillingen om at troen er noe indre og privat og at kirken derfor er *usynlig*. Kirken er nemlig ikke usynlig. Den er tvert i mot *en kultur*, en *prosjeksjon*, en *livsform*, ja et *særligt folk* – bare for å sitere noen av bokens kapiteloverskrifter.

En av de som i nyere tid har bidratt sterkest til at kirken har opprettholdt sin konstantinske selvforståelse er i følge Clapp Richard H. Niebuhr. Med sin pedagogisk sett geniale typologi over forholdet mellom Kristus og kulturen i boken *Christ and Culture*, har Niebuhr i to generasjoner definert rammene for hva det har vært mulig å tenke om kirken og dens relasjon til sine omgivelser. Problemet med Niebuhrs typologi (Kristus mot kulturen, Kristus i kulturen, Kristus over kulturen, Kristus i spenningsforhold til kulturen og Kristus som omformer av kulturen), er imidlertid at Kristus og kulturen ses på som to størrelser som kan forstås og beskrives uavhengig av hverandre. Dermed har Niebuhr gjennom sin typologi effektivt redusert kirken til et a-historisk og a-kulturelt prosjekt. I protest mot Niebuhrs «konstantinske» typologi tar Clapp til orde for at kirken må øve seg i å se på seg selv som en kultur, og ikke som en størrelse *bortenfor* eller *ovenfor* kulturen. Kirken er i seg selv en kultur – «en utvalgt slekt, et kongelig presteskap, et hellig folk» (1 Pet 2,9) – som med sitt særegne språk og sine merkelige skikker både er en gave og en utfordring til de kulturene den er en del av.

Et særligt folk bærer på mange måter preg av å ha blitt til i en Nord-amerikansk kontekst. Når den nå er oversatt til dansk sier det noe om at

forlaget mener at boka også har relevans for danske forhold. Som Hans Raun Iversen, lektor i praktisk teologi ved Københavns Universitet, skriver i forordet til den danske utgaven: «Clapps bok [...] er en godt sammenhengende introduksjon til en annen måte at tenke kirke, offentlighet og samfund på. [...] *Et særligt folk* er en viktig bok i Danmark lige nu, hvor illusionen om identiteten mellom folk, stat og kirke for alvor er blevet brutt». Om boken på dette grunnlaget er aktuell i Danmark, er den ikke mindre aktuell i Norge. Også her på berget kan Clapps insistering på at kirken i seg selv er en kultur hjelpe oss til å se hva kirke kan være når den selvfølgelig er en enhet mellom kirke, folk og stat er i ferd med å gå i oppløsning. Med dette som utgangspunkt kan vi samtidig øve oss i å forestille oss hva det betyr at kirken ikke bare er satt til å *forkynne* evangeliet, men at den i alt den gjør og sier også er kalt til å *kroppsliggjøre* det den forkynner.

Et særligt folk er en lett tilgjengelig innføring i nyere anglo-amerikansk kirketenkning, slik den blant annet har kommet til uttrykk hos teologer som John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, John Milbank og Lesslie Newbegin. Clapp beskriver selv dette som en posisjon som forener en postmoderne kulturforståelse med innsikter fra den såkalt post-liberale teologien og reformasjonens radikale venstre fløy. Fra et luthersk ståsted er det derfor flere sider av Clapps kirkeforståelse det vil være grunn til å sette spørsmålsteget ved. Ikke minst vil det være nødvendig å gå det som kan se ut som en utilbørlig sammensmeltning mellom Kristus, kirken og kulturen nærmere etter i sømmene. Og samtidig er ikke spørsmålsteget større enn at en luthersk folkekirke kan la seg både utfordre og inspirere av Clapps beskrivelse av kirken – og fortsatt stå trygt plantet i den lutherske tradisjonen. Herved er boka anbefalt.

TRON FAGERMOEN

Tormod Engelsen og Kjell Olav Sannes (red.): *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag*. Bind 3 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultet. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2004.

Denne boken er tredje bind i et tverrvitenskapelig forskningsprosjekt ved Menighetsfakultetet, ledet av Leif Gunnar Engedal og Nils Aksel Røsæg. En viktig bakgrunn for prosjektet er den tiltagende internasjonalisering av den kristne kirke. Mens kristendommen for noen tiår siden hadde sitt kjerneområde i Vesten, må en i dag se i øynene at tyngdepunktet har forskjøvet seg, fra Vest-Europa og Nord-Amerika til Afrika, Latin-Amerika og Asia. Internasjonaliseringen har endret betingelsene, økonomisk, kulturelt og teknologisk for de mange selvstendige og voksende kirkene ute i verden. Et aktuelt ekklesiologisk spørsmål i denne sammenheng er hva en skal tenke om forholdet mellom den universelle kirke og de lokale kirkene med hensyn til selvforståelse og identitet. I tillegg kommer situasjonen i vår egen nære kirkevirkelighet, hvor tyngdepunkt også synes å ha forskjøvet seg. En ting er at Kirken ikke er så ensartet som den en gang var: Den er mangfoldig og pluralistisk. Noe annet er at den ikke lenger er dominerende. Vi har å gjøre med en økende oppslutning om frikirkelige og ikke-lutherske kirkesamfunn, som har bidratt til å endre Kirkens vilkår dramatisk. Et sentralt anliggende i det tverrvitenskapelige forskningsprosjektet er å se disse endringene i sammenheng med historiske og sosiale kontekster.

Det er nærliggende å spørre: Er det noe ved kirken som er konstant? Kan en tale om en kontinuitet eller om en ekklesiologisk identitet på tvers av sosiale og kulturelle endringer? Hva er «det blivende, det varige og det nødvendige, i kirkens liv og tjeneste, i og gjennom mangfoldet og forandringene»? To av bidragene i boken, begge skrevet av Kjell Olav Sannes, søker å gi svar på de spørsmålene. Hans anliggende er å begrunne kirkens identitet, som han mener har tre brennpunkter; 1) kirkens vesen og 2) kirkens oppdrag. Kirkens vesen er kirken i sitt forhold til Gud, som innebærer at den er «Den tre-ene Guds folk». Oppdraget, gitt av Herren, er universelt og gjelder «alle dager inntil verdens ende».

Det er ingen tvil om at Sannes' artikler er bokens dogmatiske, eller systematisk-teologiske del. Jeg vil i anmeldelsen bruke mest spalteplass på disse. Sannes reiser i den første artikkelen mange interessante problemstillinger. Artikkelen reflekterer i noen grad den nye interesse for gudslæren – hos Sannes forstått som læren om «Den tre-ene Gud» – som har gitt nye perspektiver også på ekklesiologien. Det er fortjensfullt at Sannes gir leserne et innblikk i aspekter ved sammenhengen mellom treenighetslære og ekklesiologi, som gir ham anledning til å streife både konfesjonelle og teologihistoriske diskusjoner. Etter en kort presentasjon av artikkel 7 i *Confessio Augustana*, vier han de neste avsnittene til en diskusjon om hva «trinitarisk ekklesiologi» kan være. Det synes klart at selve forståelsen av treenighetslæren har betydning for hvordan en tilrettelegger ulike ekklesiologiske modeller. Noen eksempler: Hvilke konsekvenser har det for ekklesiologien at alle personene i Gud på ulik vis er delaktige i alt Gud gjør? Allerede Augustin mente at Treenighetens gjerninger utad er udelelige. Hva har sammenhengen mellom det indre Guds vesen (den immanente trinitet) og Guds frelseshandlinger i historien (den økonomiske trinitet) å si for ekklesiologien? Et spørsmål av samme karakter Sannes ikke stiller men som han kanskje burde ha stilt, er: I hvilken mening kan en tale om Faderens *monarki* i Faderens forhold til Sønnen og Ånden? Det er en problemstilling som reiser seg bl.a. i sammenheng med *flioque*. Er Faderen guddommens kilde? Er han det logiske subjekt i treenigheten? Kan en tale om et «hierarki» i Gud, og hvilke konsekvenser har det i så fall for ekklesiologiske modeller?

Kirken er ifølge Sannes det folk som lever i nådens samfunn med «Den tre-ene Gud». Det er fint at Sannes så klart viser sammenhengen mellom fellesskapet i Gud og *nåden*. «Gud innlemmer mennesker i nådens fellesskap med seg selv». Sannes avgrensner seg imidlertid overfor den tanke at mennesket får del i Guds (eget) indretrinitariske liv, fordi den, etter hans mening, kolliderer med forskjellen mellom Gud og menneske. Gjør den egentlig det? Er det ikke livet i Gud mennesket får del i? Er ikke livet i Gud nettopp nåden? Hva formidler Gud til oss om han ikke formidler *seg selv*? Det er

mange gode ansatser i Sannes' resonnementer, men her mangler det etter min mening noe i refleksjonen over forholdet mellom den immanente og den økonomiske trinitet.

Fortjenstfullt behandler Sannes spørsmålet om Guds gjerning i skapelsen og i frelsen, under overskriften «Kirken – en del av skaperverket?» Det er tydelig at Sannes vil unngå en teologi som lar frelsen gå opp i skapelsen, eller som lar kirken gå opp i folket. Det er et viktig anliggende. Han framholder at skapelse og frelse er to forskjellige gjerninger, selv om han er seg bevisst at alle personene (i Gud) «virker med i all Guds gjerning». Den pris han må betale når han ikke *samtidig* framholder at Guds gjerning utad er udelelig (jf. Augustin), er at han ikke får satt fokus på ekklesiologiens betydning for *skapningen*. Å være frelst er å være sant menneske sier Ireneus. Restituert – legemlig og som skapt vesen – blir den som har del i kirkens fellesskap, hvor Gud er tilstede ved Ord og sakramenter.

I artikkelen om oppdraget er Sannes etter min mening på sitt beste. Den har en noe videre horisont med perspektiver som peker både framover og utover. Også i denne artikkelen framstår kirken som Guds verk, uten at Sannes eksplisitt trekker linjer fra det treenige perspektivet i første artikkel til de aktuelle emnene i den andre. Det hadde nok blitt en bedre sammenheng mellom artiklene om han hadde gjort det. Han understreker at Kristi oppdrag er gitt til alle, og at sendelsen – *missio Dei* – *gjelder* alle. Dermed berører han et tema som blir mer utførlig behandlet i flere av de andre artiklene i boken. Jeg tenker da i første omgang på uttrykket «misjonal kirke», som både Knud Jørgensen og Tormod Engelsen skriver interessant og innsiktsfullt om.

For mange er nok dette uttrykket nytt og fremmed. Både Jørgensen og Engelsen gjør rede for uttrykkets historiske bakgrunn og teologiske innhold: At kirken er misjonal innebærer at kirken *etter sitt vesen* er misjonerende. Dermed føres vi tilbake til gudslæren, for så vidt som det misjonale har sin grunn i den treenige Guds sendelse. Engelsen refererer til det sentrale poeng at når Sønnens frelse settes i verk, er det «Faderens evige frelsesplan som virkeligjøres i

Guds egen, skapte verden». Hele skaperverket skal forløses, Gud skal skape et nytt og hellig folk som lever i samfunn med Gud, som tjener Gud og som forkynner hans storverk. Her kunne forfatteren ha tilføyd: Det er mulig bare for så vidt som den treenige Guds gjerning utad er udelelig! Målet for Guds kirke på jord er – den ene gjerning – å forløse skapningen. Engelsen vier ellers størst oppmerksomhet til de store endringene som i den senere tid er skjedd i kristendommens geografiske utbredelse, og han skriver her perspektivrikt om de konsekvenser endringene har fått for kirkens misjonsoppdrag. Ved å bruke Malaysia som eksempel søker han å gi svar på om det er den misjonale *praksis* ved kirkene i sør som forklarer hvorfor de vokser. Er det slik at kirkene i sør, mer enn kirkene i nord, gjør og praktiserer det de ekklesiologisk sett er? Hva har vi i så fall å lære av de?

Tematisk er det nok best sammenheng mellom de fire første artiklene. Det betyr ikke at de andre artiklene i boken er uinteressante og uten verdi. De aktualiserer, belyser og utvider perspektivene. Det gjelder artiklene: «En misjonerende menighet. Case-study fra Oddernes menighet i Kristiansand» av Torbjørn Lied, «Å bygge menighet i en postmoderne tid» av Trond Løberg, «Vekststrategier i norske frikirker» av Lars Råmundal, «Kirken og verdensreligionene i Norge» av Jan Opsal, og «Nyhedendom eller kristendom: Er ukebladene til hinder eller hjelp i kirkens selvpresentasjon overfor «folk flest?» av Arild Romarheim. Artiklene demonstrerer at boken lever opp til målsettingen i forordet om å belyse ekklesiologien både universelt og lokalt. Det er bra. Likevel spør jeg meg om ikke boken hadde tjent på en bedre samtenkning. Jeg er noe usikker på om boken har et samlende perspektiv. Det understrekes riktignok i forordet at bidragsyterne har ulik bakgrunn og interesser, og at en i samtale og dialog lærer av hverandre. Det er selvfølgelig fruktbart i en økumenisk sammenheng eller i en arbeidsprosess. Spørsmålet er imidlertid om en pensumbok i ekklesiologi er stedet for samtalene om ikke boken samtidig har et samlende perspektiv.