

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

Richard Lischer: Martin Luther King, Jr., som predikant
Oskar Skarsaune: Overveielser om norsk folkereligiøsitet
Håkon Pedersen: Om analyse av menighetsstaber

Sideblikk * Ex Libris * Lesefrukter

NYE LUTHER FORLAG

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Laila Riksaasen Dahl, Tore Kopperud,
Øystein Bjørdal, Per-Arne Dahl, Berit Okkenhaug

Redaksjonssekretær: cand.theol. Astrid Sætrang Morvik

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

HPT kan foreløpig bare fåes i abonnement som også inkluderer Luthersk Kirketidende. Slikt abonnement kan bestilles hos Luther Forlag A/S, Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

Bok & Media (Lutherstiftelsens bokhandel), Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Forfatterinstruks

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, må innsendes i renskrevet stand og med så få rettelser som mulig. Lengden bør ikke overskride 15 maskinskrevne sider, og eventuelt noteapparat søkes begrenset. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil få tildelt 10 eksemplarer av tidsskriftet.

INNHold HEFTE 2 – 1993

Leder: Preken – folkereligøstet – menighetsledelse.....	1
Oskar Stein Bjørlykke: Dikt	2
Richard Lischer: Martin Luther King, Jr.: forkynnelse som «fremførelse»	3
Oskar Skarsaune: Noen overveielser om norsk folkereligøstet	13
Håkon Pedersen: Tre modeller av en menighetsstab	19
Sideblikk: Det ene nødvendige	28
Ex Libris	38
Lesefruktur	43

Preken – folkereligiositet – menighetsledelse

Temaene for artiklene i dette hefte av HPT stikker avgårde i hver sin retning: Prekenen, norsk folkereligiositet og ledelse av menighetene.

«Black preaching» har de senere år tiltrukket seg stor oppmerksomhet, ja, vi kunne si at den er blitt gjenstand for faglig oppvurdering. Amerikanske homiletikere, også av hvit hudfarge, erkjenner at det er den afro-amerikanske preken som idag er den mest interessante i USA. «Black preaching» er blitt et homiletisk kraftsentrum, med en etter hvert betydelig litteratur som «spin-off».

På denne bakgrunn trykker vi en bearbejdet versjon av en forelesning av *Richard R. Lischer* (Duke University, Durham, N.C.) om predikanten Martin Luther King, Jr. (1929–68). Lischer utgir forøvrig neste år en omfattende King-studie på Oxford University Press. Forelesningen ble gitt i rammen av *Societas Homiletica*, som hadde sin første konferanse sist sommer, med Menighetsfakultetet som treffpunkt.

Martin Luther King, Jr. er forøvrig blitt minnet på flere måter i 1993. Det er i år 25 år siden han ble myrdet av en snikskytter og 30 år siden hans berømte «I have a dream»-preken, holdt for 200.000 tilhørere ved Lincoln Memorial 28. august 1963. I denne forbindelse kan det også nevnes at i 1994 vil være et 30-årsminne for tildelingen av Nobels fredspris til Martin Luther King.

Lischers bidrag fokuserer ikke bare på Kings hermenevtikk, men viser at han forsto forkynnelsen som en total-kommunikasjon, hermenevtisk og retorisk. Det gjaldt ikke bare å forkynne Skriften rakt inn i en gitt kirke- og samfunnssituasjon. Målet var å forkynne *som* Skriften, med Bibelens egen «sound». «Performing the Scripture» kan stå som motto for Martin Luther Kings intense, brått avbrutte, prekengjering.

Den homiletiske debatt kan idag ikke overse impulsene fra «Black preaching».

Oskar Skarsaune utvikler i dette hefte noen interessante resonnementer omkring norsk folkereligiositet. De er foreløpig antydende, men fortjener å bli fulgt opp av hjemlig religionssociologi og -forskning. Skarsaune hevder bl.a. at grunnfjellet i norsk folkereligiositet er en kristelig modifisert animisme.

Det er enkelt-observasjoner i nyere norske kulturstudier som peker i retning av at norsk allmennreligiositet kanskje er mer naturorientert enn vi har vært tilbøyelige til å mene. Her er det behov for ytterligere studier, trolig med andre spørreskjemaer og innfallsvinkler enn vi hittil har anvendt, slik Skarsaune antyder mot slutten av sin artikkel. Jfr. til dette også bokrevyen over en del kulturfaglig litteratur i dette hefte.

Til sist tar stiftskap. *Håkon Pedersen* oss inn i fruktbare analyser av menighetsstaben – et praktisk-teologisk spørsmål av høyeste aktualitet.

God vandring gjennom de følgende sider!

Red.

Sjå

kyrkjeskipet
krengrer

i flomlyset
med dalane
og haugane
omkring

kyrkjetenaren
gamle sjømannen
gjorde berre vel

for kvar dal
skal hevjust
kvar haug
jammast

Ikkje så godt å sei

men kan likevel gjere det
leggje handa på korset
barnet har det
forferdeleg vondt å trøyste
der ingen tårer når fram
likevel stryke med handa
merkt av håp

Oskar Stein Bjørlykke
Frå samlinga «Ansikt» (1991)

Martin Luther King, Jr.: forkynnelse som «fremførelse»

Av Richard Lischer

«Dypt i mitt hjerte er jeg en kirkens mann og en baptistpastor,» yndet Martin Luther King å si. «Det er min identitet og min arv, for jeg er barn av en baptistpastor, barnebarn av en baptistpastor og oldebarn av en baptistpastor.»¹ Det var naturlig for King å vise til Bibelen som autoritet for sitt sosiale engasjement og å se på det som skjedde i Civil Rights-bevegelsen i Amerika i lys av bibelske personer og hendelser. Dersom Marx hadde rett da han påstod at enhver gjennomgripende sosial bevegelse opptrer i en historisk skikkelse og kledning, da tjente King som direktør og regissør for Civil Rights-bevegelsen ved å ikle deltakerne bibelske roller: Hans motstandere fikk rollen «faraone fra Sør»; en festivalmarsj symboliserte Utgangen fra Egypt, og blod-bestenkte negere ga skikkelse til mysteriet og spilte rollen som den Lidende Tjener. Over det hele tronte «den svarte Moses» som proklamerte at han var villig til å dø for å frelse folket sitt.

Språket som King og hans medspillere kledde bevegelsen med, var helt og holdent forkynnende. I fjorten år prekte King ut fra Skriften i sine egne menigheter og i kirker rundt omkring i hele landet. Innholdsmessig ble disse preknene omformet til religiøse Civil Rights-proklamasjoner eller opplødde appeller på masse møter, men likevel; i en eller

annen forstand *prekte* han bestandig. Selv når han ikke siterte direkte fra en tekst, opplevde likevel tilhørerne seg som en *menighet*. I vår senere tids historie har vel ingen annen så virkningsfullt overført Skriftens fordringer og de store temaene i vår jødisk-kristne tradisjon fra prekestolen og ut i den offentlige politikks rom.²

Det jeg ønsker å argumentere for i denne artikkelen, er at den metoden for bibeltolkning som lå bak Kings forkynnelse (så vel som hans uttalelser om Civil Rights, fattigdom og krig), var en kreativ syntese mellom 1) liberale bestrebelse på å «oversette» bibelske sannheter, 2) afro-amerikanske gudstjenestetradisjoner og 3) eldgamle eksegetiske teknikker, der det endelige resultatet ikke var en akademisk *tolkning* av teksten, men en felles og sosial *fremførelse* («performance») av den. Selv om kirkens budskap i dag blir forkynt under forhold som er svært forskjellige fra den amerikanske Civil Rights-bevegelsen i 60-årene, så blir begrepet *fremførelse* en metafor for den tolkende bevegelse fra eksegesi til proklamasjon. Slik fremstår metoden som en mulig måte å løse det hermenevtiske dilemmaet på for alle forkynnere.

* Oversettelse ved amanuensis Berit Okkenhaug

I

Og hva er så tolkningens dilemma? Det er ikke spørsmålet om hva teksten *betydde*, for vi har hyllemetere med kommentarer som kan fortelle oss hva teksten betydde i sin opprinnelige kontekst, eller hva forfatteren etter all sannsynlighet har ment. King hadde også denne informasjonen tilgjengelig. Problemet er *bevegelsen* fra fortid til nåtid og bruken av gammelt materiale i nåtidens tjeneste.

Hva enten det er en litterær eller en kritisk metode, så vil enhver hermenevtisk teori forholde seg til sin egen måte å forstå teksten på. Den ene vil fokusere på troskap i forhold til bokstaven, mens den andre vil være opptatt av å formidle mening. Ingen av tilnæringsmåtene forenkler egentlig bevegelsen fra forståelse av teksten til bruken av den. Den litterære metode har vist seg å bli en ny form for lovtrelldom. I bestrebelsene med å finne en god oversettelse, har man stått i fare for å la for mye av teksten bli liggende igjen på gulvet i klipperommet. Til tross for iherdige anstrengelser med å smelte sammen den bibelske og den moderne horisonten, så synes ikke kløften å minske mellom teksten og den moderne forsamlingen. Her møter forskjellige hermenevtiske teorier det samme problemet. Den svarte kirkes tradisjon, representert ved Martin Luther King, Jr., kjente seg dypt forpliktet på å forstå verden i lys av Bibelen, og de brukte Bibelen uten forbehold i en sosial omformingsprosess. Men hvordan?

Kings formelle teologiske utdanning var snarere til hinder for hans tolkende praksis. Den bibelkritikk og liberalisme som han lærte ved det teologiske seminaret, fokuserte på *distansen* mellom den moderne bibeltolker og den opprinnelige tekst. Inspirert av opplysningstiden tilskyndet utdannelsen King fikk det analytiske grep bort fra teksten. (Hans Frei bemerket en gang at «opplysningstiden har utrettet mye, men utmerker seg knapt ved religiøs dybde».) Teksten slik middelalderens verden hadde forstått den og pakket den inn, ble gjenstand for upartisk forskning. Historisk-kritisk analyse forstod teksten som

et vindu til politiske og psyko-sosiale faktorer som lå til grunn for tekstens opprinnelse. King og hans medstudenter fikk i oppdrag å skrive oppgaver som forklarte hvorledes kulturelle og psykologiske faktorer var med på å skape viktige kristne læresetninger, som f.eks. jomfrufødselen og oppstandelsen.

Teologisk sett ledet den historisk-kritiske tenkningen til at man fokuserte på nødvendigheten av å oversette bibelske nøkkelbegreper med moderne termer. For å bruke Kings egne ord fra en oppgave i studietiden, så var det aktuelle problem for perioden å finne ut hvordan man kunne forene den moderne tenkning med «Bibelens utvitenskapelige synspunkter».³ (Svart tradisjon ville ha lagt til: «og Bibelens foreldede sosiale lover!.) Som student var han spesielt opptatt av de antropomorfe egenskapene som GT tilla Gud. Han synes å ha løst problemet ved ensidig å stole på den populære forestillingen om den progressive åpenbaring. Lærerne veiledet, og den unge King utledet fremskrittet ved hjelp av utviklingen fra Sinais stammesolidaritet til profetenes og Jesu personlige religion. Det siste representerte for King og hans liberale veiledere en mer fremskreden og universell sannhet. Selv om han som student fattet liten interesse for de historisk-kritiske teknikkene *per se*, applauderte han gladelig de teologiske konklusjonene. Selv om de bibelske fortellingene ikke kunne verifiseres historisk, uttrykte de i det minste moralske sannheter, som f.eks. det enkelte menneskets uendelige verdi, den grunnleggende sammenhengen mellom frihet og menneskets ånd, og andre «lover» for mennesket og historien. Dette ga den unge studenten knagger til å henge sitt folks streben og forhåpninger på.

Den liberalistiske hovedstrømmen i Kings generasjon mistolket de viktige historiene i Bibelen. Den betraktet fortellingene som råmateriale for moral og sannhetsspørsmål, eller som en innføring i menneskers levevilkår. I tråd med dette formidler King i en av sine tidligere prekener om «Den barmhjertige samaritan» en rekke eksempler på altruisme. I en annen preken fremhever han betydningen av

å «tyde historiens tegn» ut fra Jesu utsagn om å kunne skjelne de eskatologiske tegn (Matt 16,3).⁴ I denne interpreterende ramme fremtrer i en tidlig King-preken selv Exodusfortellingen som en illustrasjon på en universell lov om frihet som styrer universet. Liberalismen oppdaget en sammenheng mellom utvalgte åpenbaringsprinsipper og lover for den menneskelige historie og personlighet. Man utviklet en type apologi som gikk god for kristne sannheter ved å henvise til deres universelle gyldighet snarere enn til deres bibelske sær egenhet. For King var dette nyttig i starten, fordi hans sosiale strategi var å grunnlegge Civil Rights-bevegelsen på universelle sannheter.

For King ble liberalismens prinsipper lagt til den tradisjon som allerede hadde formet ham, nemlig den afro-amerikanske tolknings-tradisjon han hadde fått med seg fra sin fars kirke. Denne tradisjonen hadde ikke blitt merket av opplysningstiden, og den hadde ikke tilegnet seg moderne analytisk metode. Derfor distanserte den seg ikke fra teksten. Slaveriets grusomheter hadde gjort det påtrengende for den afrikanske amerikaner nettopp å ikke trekke seg *tilbake* fra teksten, men gå *inn* i Skriften og inn i den verden der historiene fortalte om Guds forbindelse til dem som var i vanskeligheter. Berøvet en egen historie som de kunne huske i en kultur som satte historisk bevissthet høyt, lyttet den afrikanske slaven til Bibelen og skapte seg en ny historie. Lederne deres var Moses, Josva, Samson og Jesus. Deres eneste håp var å gjenkjenne sin egen lidelse og sitt slaveri i de bibelske historiene. Den livsvirkelighet som den afro-amerikanske kristenheten erfarer, kan ikke bare sammenliknes med Bibelens. Den er – for å bruke Paul Ricoeurs beskrivelse av en middelalderallegori – «innrullert» i Bibelens verden.⁵

Etter hver som King fant at den historisk-kritiske metoden var ubrukelig (fordi materialet var fanget i fortiden), og da de liberale filosofiske konklusjonene ikke lenger tjente den nedbrytende politiske situasjonen i Amerika (hvites negative tilbakeslag, voldelige opprør,

Vietnam), grep han tilbake til sin egen bibel-tolkningstradisjon. Eller snarere: Han forenet tolkningsteknikker som var mye eldre enn den afrikanske baptistiske kirken med sin egen tradisjons gudstjenester og forkynnelse. Dette hadde en enestående virkning på det amerikanske samfunnet. Ironisk nok var det denne bruken av gamle tradisjonelle teknikker som sikret ham en slik betydning i den moderne verden.

Kings tolkningsmetode kan kanskje kalles «figural», for Bibelen og samtids erfaringen antar skikkelse av en eneste billedvev, der figurene kommer igjen på mange steder og med forskjellige slags kjennemerker.⁶ Forholdet mellom Bibelen og samtiden er gjensidig, symbolisert med en av de eldste metaforer for denne forbindelsen: Boken som spill, *liber et speculum*. Bibelen gjenspeiler eller inneholder hele livet, og livet gjenspeiler eller repeterer skikkelsene og historiene i Bibelen. Ricoeur skriver: «Skriften viser seg her som en uutømmelig skattkiste som stimulerer til tenkning om allverden... På denne måten kan man si at forstår man Skriften, har man alle redskaper som skal til for å forstå kulturen.»⁷ Svart teologi var samstemt i at det ikke er noe i Bibelen som man ikke også kan møte i denne verden. Og det er ingenting i denne verden – ingen grusomhet, dumhet, strid eller under – som man ikke kan finne blant bladene i Skriften. Typologi oppdager en sammenheng mellom skikkelser slik som de får form i Bibelen, i historien og i samtiden. Allegori har en mer motsigelsesfull oppgave i å plassere ytre verdier på skikkelser i teksten. Begge teknikker er til stede i mange av Kings prekener.

I prekenen «Den nye nasjonens fødsel» (1957), som angivelig er om Ghanas frigjøring fordyper King seg i en typologi som er typisk for ham.⁸ I løpet av de første få minuttene etablerer han de to polene i typologien sin. Typen er det hebraiske folks Exodus fra fangenskap, slik afrikanerne i Amerika hadde feiret den i generasjoner. Antitypen er ikke bare ett folks historiske frigjøring, men *kvaliteten* av menneskets liv, «menneskets uttalte søken etter frihet». I denne talen har mennes-

kets ønske om frihet sin opprinnelse i det bibelske forbilde. De forskjellige frihetsbevegelsene rundt omkring i verden, det være seg i Ghana eller i Sørstatene i USA, opprettholdes på grunn av at Gud har forpliktet seg på frihet slik som vi er vitne til det i Exodusberetningen. «Vi finner oss selv i ferd med å bryte oss løs fra et ondt Egypt, idet vi beveger oss gjennom ødemarken mot det lovede land av kulturell forening,» sier han. Det er ikke tilfeldig med denne form for typologi at Moses-skikkelsen gjenoppstår som Kwame Nkrumah og Martin Luther King, Jr. Begge levde de, i likhet med Moses, som utlendinger i sitt eget land, og de fremsto som formidlere av frihet, samtidig som de selv ikke fikk leve til de fikk komme inn i det lovede land. At mellommennene for utfrielse, *aldri* får leve slik at de kan nyte fruktene av friheten, det er en historisk lov, hevder han illevarslende.

Kings måte å bruke Exodus-stoffet på når han beskriver den amerikanske striden, forløste nok en gang krefter av den mest frigjørende «type» i GT. På samme tid var han forsiktig så han ikke understøttet verdslige tildragelser på en måte som ga dem et eget liv uavhengig av den bibelske verdens rammer og begreper. Han nektet å la ubibelske ideologier råde grunnen, slik som f.eks. revolusjonær vold eller rasemessig separatisme, ettersom de ikke hadde sin rot i historien eller i noe som var større enn sin egen ideologi. De manglet tilførsel fra noe opprinnelig utenfor dem selv. Noen av Kings motstandere kritiserte hans bibelfokuserte forestillinger og mente at de stod i motsetning til svart selvtutfoldelse. Men mer enn «frihet», «kjærlighet» eller enkeltstående bibelske dyder, var det den måten han videreførte den større bibelske verden på, *det figurale imperativ*, som både satte Bevegelsen i brann og bevarte den innenfor rammene av en sakral verdensanskuelse.

Behendig inkorporerte han 60-årenes rasekonflikter i Amerika i Bibelens verden. I sin berømte preken «Et bank på døren ved midnattstid» (Luk. 11,5-10), sier han at «noe av det interessante ved alle Jesu liknelser er at de stadig på nytt avslører viktige sannheter..., og

at det er mulig å bruke dem som mønster i møte med mye av det vi står ansikt til ansikt med i den moderne verden.» Han gir den historisk-kritiske metode rett i at liknelsene bare har ett poeng, men han tillater dem også å inneholde andre gode ting «som ikke er ment å være hovedpoenget». Ut fra det kan «Den barmhjertige samaritan» snarere lære oss om raseforskjeller enn om religiøse motsetninger. Historien om de tre mennene i ildovnen handler om tre unge personer som brøt en lovhjemmel og praktiserte «sivil ulydighet». Historien om den rike mannen og Lasarus lærer oss om Guds motstand mot hvit overmakt. I en av sine mest berømte preker: «De tre dimensjonene i et fullverdig liv» har han en allegori om de perfekte proporsjoner av den hellige by i Åp 21. Nå står de for innadgående spiritualitet, oppadgående kjærlighet til Gud og, i hans senere versjoner av prekenen, utadgående engasjement for kampen om rettferdighet. I «Et bank på døren ved midnattstid» symboliserer «midnatt» Amerikas åndelige mørke, «bankingen» verdens rop etter åndelig og materiell hjelp, mens «brødet» står for den næring som bare den svarte kirken kan bringe.⁹

King brukte allegoriene med den samme hensikt som kirken alltid har brukt allegorien. Han ville tillate en rikdom i uttrykksform som det ikke var mulig å finne ved hjelp av den historiske litterære metode. Han ønsket å *bruke* teksten i sin egen verden. Middelalderkirken brukte allegorier i den hensikt å la dem tale uttrykkelig om Kristus, frelse og kirken. Allegoriene forberedte en *verdslig* måte å lese teksten på, dvs. det den gjorde var egentlig ikke noe annet enn gjennom allegorien å applisere en lære om den troendes liv og moral. Den moralske måte å lese på gir tolkningen en vei inn i den moderne verden. Han eller hun som leser, leser *verden* ved hjelp av Bibelen. Slik er det også i den afro-amerikanske hermenevtikk. Bibelen er mer enn et vitnesbyrd om noen få grunnleggende læresetninger; den er som en dagbok som en kan leve på hver dag. Hvilken hjelp har man av Skriften hvis den skulle være så ensidig

forbundet med Israel at den ikke kan hjelpe de svarte til å overleve?

II

Kings bruk av allegorien førte ham inn i et spennende møte med moralismen og den moderne erstatningen for pietismen, psykologien. Mange av hans pastorale betenkninger starter med frasen: «Psykologene forteller oss...». For mange tolkere i den tids Amerika var psykologien vitenskapens svar på formidlingsproblemet. Psykologien influerte også tenkningen til King, men likevel var det *kirken* som fikk styre den måten han tolket Skriften på. Når Bibelen blir sett på som Guds ord, må den som tolker, alltid arbeide innenfor rammene av det som er kirkens overbevisning om Gud. Den som tolker og hele det kristne fellesskap deler allerede en historie om hvordan Gud har grepet inn i deres liv. De har en uttalt felles oppfatning av det de tenker er Guds hensikt for kirken og verden. De har en felles forståelse av moralske spørsmål. Sammen leser de Bibelen slik at den vil bekrefte og styrke dem i denne samstemte tradisjon.

Kings system inneholder både en *fortelling* og et *grunnleggende prinsipp*. Fortellingen er historien om frihet, og prinsippet er budet om å elske. I disse begreper mente King at han hadde funnet kjernen i begge testamentene og de eneste sanne prinsipper for en kristen sosial bevegelse.

Kings hovedfortellinger er de gjensidig lærerike historiene om Exodus i Bibelen og slaveriet i det moderne Afrika. Samtidig som Exodus er en historisk beretning, beskriver den også de svartes bortføring til fremmed land, deres gjentatte ydmykelses i hendene på de amerikanske faraoene, og nå også det demrende frihetsropet blant dem. Historien utfolder seg i en verden der Gud styrer, der han er smertelig misfornøyd med sitt folks lidelser, og der det er hans vilje at de skal seire til slutt. Denne hovedhistorien forsyner de fleste av Kings prekener med tema og stemning. Hans egen moral eller tillit til psykologiske autoriteter forkludrer aldri hovedhisto-

rien. Selv når Exodus ikke er nevnt uttrykkelig, bevarer han likevel dynamikken bak. Det tunge trykket av fangenskap, opplevelsen av *utferd*, det kontrollerte raseri, samt prekenens klimaks der en med en glad forventning håper på befrielse – alt gir prekenene en struktur som peker tilbake på Exodus-historien.

Det prinsipp King forutsetter er de dominerende tema satt inn i en større ramme. Deresom Exodus lærer: «We shall overcome», så ligger det i forutsetningene at man kan forstå hvordan vi skal seire: Vi seirer utelukkende gjennom kjærligheten. Det er en udiskutabel betingelse i historien om de svartes exodus at befrielsen av de afrikanske amerikanerne og andre undertrykte folk bare vil komme i stand hvis frihetens formidlere – den kristne Civil Rights-bevegelsen med den svarte kirken i spissen – fullt og helt er forpliktet på Kristi kjærlighet i holdning og handling, samt hans frelsende død. Mange av Kings prekener utlegger betydningen av *agape*. «Agape er en spontan, overstrømmende kjærlighet som ikke venter noe gjengjeld. Det er det Jesus mente når han snakket om kjærlighet.»¹⁰ Selv universet er «vennlig» fordi Gud skapte det med kjærlighet. Gud rørte ved Jesus på en spesiell måte og gjorde ham til et vitne om guddommelig kjærlighet. Både de som forkynner og de som tror, møter dette vitnesbyrdet i Jesu person, både i det han lærer og det han gjør. Derfor er ikke kjærligheten et tema bare i noen tekster. Det er i hver eneste tekst. Noen ganger er det skjult innenfor en gammel kulturs grenser, som f.eks. i de særegne data i Åpenbaringen eller i uklarhetene i en liknelse, men den forkynner som er godt skolert både innenfor teologi og allegori, han vil vite hvordan han skal finne kjærlighetsbudskapet i teksten og tydeliggjøre den for alle.

Hva var kjærlighetens funksjon i Kings forkynnelse? Henry Mitchell hevder at enhver stor religion forventer et svar hos tilhørerne, noe som menigheten ikke bare kan tenke eller føle, men *gjøre* som et resultat av Ordet. Hvilke gjerninger King ellers fikk ut av sine tilhørere, så måtte kjærligheten til fienden stå sentralt, i den praktiske forstand at ikke-vold

måtte bevares. Enhver preken skulle besvares med kjærlighet, og enhver tilhører skulle vite at dette var kallet fra forkynneren. Kings modne forkynnelse ga tilhørerne en enestående mulighet til å understreke sitt gjensvar. Fordi hver preken var et uttrykk for Guds solidaritet med Bevegelsen, var det alltid noe som tilhørerne kunne gjøre, håpe på, eller lide i samsvar med Guds vesen og Jesu lære. Enhver tekst som ikke bar en slik frukt, var blitt misoppfattet. Enhver religiøs proklamasjon eller appell som unndro seg å støtte dette prinsipp, eller ikke vekket et slikt gjensvar, kunne man ikke bygge på.

III

Når King arbeidet med Skriften, var han ikke tilfreds med bare å uttrykke meningen i teksten. Ved å ta i bruk eldgamle og mer innfølede metoder som typologi og allegori, søkte han å bruke Bibelen i den hensikt å skape et nytt åndelig og politisk klima i Amerika. Akkurat som evangeliene i NT ikke bare forklarer betydningen av Jesus, men gjennom sin fremstilling av en narrativ verden faktisk *overleverer* ham, på samme måten søker Kings forkynnelse og hans taler å overlevere ham til amerikansk historie. Det som ga prekenene hans en slik dynamisk kraft, var nettopp denne overleveringen av ham som skulle løse dem ut. Han ga med andre ord ikke en *illustrasjon* av hvem Gud var, men han *ga* dem Gud og gjorde ham tydelig for folket. Noen ganger var det Gud i Exodus, andre ganger var det hans lidende tjener, Jesus. Ofte var det ikke Gud han formidlet, men snarere hele den svarte rases identitet skapt i Guds bilde – en slags sammensmelting av guddommelige og menneskelige egenskaper. Det som trer fram i disse preknene er en mellommann for utfrielsen som er større enn King eller noen annen enkeltstående messiansk figur, en nedbøyet, men samtidig gryende svart ånd, skapt av historiens muld og av Den hellige Ånds ild.

Ingen enkeltstående tolkningsmetode kan skape noe liknende. Man kan ikke skape en

slik forvandling bare ved å forklare hva teksten har betydning. Selv ikke den mest glimrende fortolker kan formidle «noe nytt» uten å vinne tilbake det gamle og engasjere seg i en ny måte å tolke på. Det «gamle» var Kings bruk av allegori og typologi, teknikker som gjør at det er langt lettere å invitere moderne menigheter til å delta.

I tillegg til disse eldgamle eksegetiske teknikker, satte King også «stemme» til Skriften. Det vil si, han prekte ikke bare *fra* Bibelen, det *lød* som Bibelen. Han understreket sin velkjente «additive» eller King James-flytende stil med strukturelle parallelismer som f.eks.:

to suffer and sacrifice
with dignity and discipline

Dessuten brukte han korte fyndord som minnet om Ordspråkene og annen hebraisk poesi der setningene har antitetisk funksjon:

Vi har blitt i stand til å bygge styrte
rakter,
men etterlater oss vanstyrte
mennesker.

Hvis et menneske ikke har funnet noe å dø
for,
har det ikke noe å leve for.¹¹

Som parallell-konstruksjoner formidler disse også en opplevelse av fullstendighet og helhet. En offentlig taler som King presenterer ikke bleke alternativer, men klare valg. Presentasjonsmåten utelukker enhver ubesluttomhet. Disse antitesene *antyder* ikke en sannhet, de banker den inn. Når de gjør det, lyder det som en «røst» fra Bibelen selv, og dermed skapes et ekko av noe gammelt og velkjent for de fleste tilhørerne.

I en preken om grekerne som ønsket å møte Jesus (Joh 12), gir ikke King seg til å forklare gresk kultur, men han vekker en opplevelse av gresk skjønnhet ved å sitere fra de vakre navnene som er kjent for tilhørerne: Aristofanes, Euripides, Thucydides, Demostenes og andre. I den samme prekenen kombinerer han

en overdådighet av latinske ord med en serie av repetisjoner som ender med ordet «Jesus»:

«Mester,» sa de, «det strålende lys av filosofi, poesi, kunst og av all jordisk visdom, som stråler i sin prakt langs vår sti, det er ikke tilstrekkelig til å lyse opp vår livsvei:

Mester, vi vil se Jesus,
verdens lys.

Vi vet om Platon, men vi ønsker å se
Jesus.

Vi vet om Aristoteles, men vi ønsker å se
Jesus.

Vi vet om Homer, men vi ønsker å se
Jesus.»¹²

Stemmen hans hugger musikalsk på den første stavelsen i *Platon* og *Homer* og faller så ved slutten av hver setning til et innprentende og inderlig *Jeeesus*. Setningsstrukturen og stemmebruken – selve kvaliteten av lyden – bærer vitnesbyrd om Jesu endegyldige autoritet også i kulturens verden.

Det som var «nytt» (for de hvite, liberale middelklasseprotestantene), var den svarte kirkes sans for *framførelsen* av Skriften. Nicholas Lash snakker om «framførelse» analogt med det å tolke Beethovens partitur eller det å spille *King Lear*. Meningen ligger ikke i partituret eller skriptet, men i framførelsen.¹³ «Framførelse» er ikke falskneri eller «skuespill», men en levendegjøring, en måte å sette teksten i scene på. I den afro-amerikanske tradisjonen får Ordet liv i hele menighetens gudstjeneste. Uten forsamlingens deltagelse og medlevelse kan det ikke bygges noen bro mellom Ordet og samtidens samfunn. Da forblir ordene døde. Den afro-amerikanske tradisjonen kjenner ikke til en død «mening» som befinner seg i teksten og venter på å bli forklart. Mening kommer for dagen i gudstjenesten og i hele menighetens liv når det bibelske Ord blir fremført.

I framførelsen av Ordet gir forkynneren og menigheten sammen nytt liv til budskapet og til personene i Bibelen. Forkynneren holder opp Bibelen som et speil til menneskene, og

menneskene svarer ved å kjenne seg igjen i det. Ett av de mest levende eksempler på Bibelen som et speil fant sted ved avslutningen av Montgomery Alabama Bevegelsen, da USAs Høyesterett til slutt ga de protesterende negre rett. Natten etter kom 8 000 mennesker til gudstjeneste i to kirker i Montgomery. I den første gudstjenesten ble den lutherske presten Robert Graetz bedt om å lese epistelteksten, 1. Kor 13. Da han kom til ordene «Da jeg var et barn, talte jeg som et barn, tenkte jeg som et barn, dømte jeg som et barn. Men da jeg ble mann, la jeg av meg det barnslige,» – da reiste menigheten seg og brøt ut i spontan applaus og glade rop. Fellesskapet av svarte hadde gjenkjent sin egen modning i Bibelens speil.

Fremførelsen av Ordet består av et samarbeid mellom forkynneren og menigheten, der resultatet er et produkt av gruppens felles innsats. Afrikanernes og slavenes mønster av tiltale og svar var alltid til stede når King prekte i svarte menigheter. Når King, idet han siterer fra salme 13,1, roper ut «Hvor lenge?» eller «Du høster det du sår» (Gal 6,7), så er ikke det lærdom fra fortiden. Selv disse korte formuleringene utøver en typologisk kraft, for i dem uttrykker salmisten eller Paulus ikke bare overbevisninger fra datidens fellesskap, men stemmen deres blander seg med ropene fra slavene og det segregerte folket i Kings egen tid. Det skaper et enstemmig, gjennomgripende rop som strekker seg gjennom alle generasjoner av krenkede mennesker.

I mange svarte menigheter er den mest vanlige responsen fra tilhørerne: «Gjør det klart og tydelig» (et godt hermenevtisk prinsipp). Det betyr igjen: «Forklar oss sammenhengen. Fortell vår historie.» Kings menigheter «hjalp» ham ved å fullføre setningene for ham, spesielt når han siterte fra Bibelen. Samtidig kom de med engasjerte tilrop.

Tiltale og svar er en metafor for den organiske sammenheng som består mellom enkeltmennesket og gruppen. Menighetens svar kan variere fra et spørrende «Vel!» til et mer aggressivt «Prek!» «Kom igjen!» eller «Bare evangeliet!». Menighetens svar hjelper også forkynneren med å etablere en rytme. Når forkynne-

ren tar pustepause, puster menigheten med og tar ny sats. En av Kings mest interessante preken er kalt «Stor—Men». I den etablerer han et nett av menneskelige prestasjoner, som alle har sin opprinnelse i forskjellige typer personlig og kollektiv synd. Ettersom preken skrider fremover, blir menigheten mer og mer engasjert i å «hjelp» forkynneren med å formulere motsetningen til menneskelig storhet. Når forkynneren roper «Amerika er en stor nasjon,» kan ordet «men» høres på lyd-båndet som små fyrverkeri rundt omkring i salen, og en mann fullfører fyndig: «Men den går til helvete!» I den samme preken siterer King den svarte kirkes historiske hypotese: «Det en mann sår, skal han...» «også høste, også høste!» svarer menigheten.

IV

Det var menighetens oppfatning av tolkningen som fremførelse som brakte King fra sin egen menighets lukkede rom og ut på den offentlige arena. Gjennom utallige søndager i svarte menigheter hadde King vendt seg til å gjenkjenne Guds ord over alt der mennesker ble beveget og ga verbal respons til prekenen. Senere kom han til den erkjennelse at tiltalsvar bare var en generalprøve for hvordan man skal leve ut Ordet i det daglige livet. Skal det være Guds Ord, må prekenen bevege mennesker til nye former for disippelskap. Han skiftet prekedefinisjon ved behendig å skifte kriteriet for ekthet fra hvor effektivt det virket der og da til troskap i etterfølgelsen. Hvis forkynnelsen fremmer den form for frigjøring og kjærlighet som Gud viser gjennom Jesus i Bibelen, og hvis den motsetter seg den samme urettferdighet som også Gud hater, da viser prekenen seg å være Guds Ord.

I 60-årene antok Ordet og Bevegelsen et organisk fellesskap som ikke er ulikt det som er beskrevet i Apostelgjerningene, der Guds Ord nærmest blir legemliggjort i et åndskraftig fellesskap. Kings veltalende fremførelser av bibelske tema ble Bevegelsens «dokument». Å ha hørt om og å ha deltatt i en av hans mange

demonstrasjoner var det samme som å slutte seg til et fellesskap og gjøre sin egen rolle gyldig i historien. Det som Apostelgjerningene påstår om den tidligste kristne forkynnelse, kunne også bli sagt om King og hans kolleger i Alabama, Mississippi og Georgia: «Men Guds Ord hadde fremgang og spredte seg vidt omkring.»

Aktivitetene i gatene og Kings forkynnelse ble uttrykk for det samme, ikke ulikt profetenes ord og symbolhandlinger. Når King og andre gikk i fengsel uten bitterhet, så understreket det Bevegelsens evne til å ta opp i seg lidelsen som et middel til utfrielse. Det var som evangeliet selv ble fengslet ved en avskyelig lov. Når King og medspillerne hans tok av seg presteklærne og iførte seg overaller i en demonstrasjonsmarsj, så var det en måte å demonstrere hele bevegelsens ydmyke holdning. Når de ikke motsatte seg personlig mishandling og skjellsord, så symboliserte det faktum at de ikke gikk til motangrep at lidelsens vei var bedre enn voldens. Allerede Jesus og profetene hadde gått god for lidelsens vei. Noen ganger prekte King i de rykende glørne fra grunnmuren i en bombet kirke. Da betegnet prekenen en profetisk handling som symboliserte at Ordet ville seire over ethvert forsøk på å ødelegge det.

Det var ikke slik at Ordet bare tolket marsjer, sit-ins og andre sivile ulydighetshandlinger. Handlingene ble samtidig en måte å levedegjøre Ordet på. Det ble ikke så stort skille mellom teksten og virkeligheten. Den trygge avstanden mellom teologi og praksis var visket ut. Historikere kan «fryse» Civil Rights-Bevegelsen og isolere enkeltstående veltalende prekeners som de mener representerer betydningsfulle vendepunkt. Likevel var det den *ustanselige* prekenaktiviteten fra King, hans kolleger og fra kirken selv, som holdt Bevegelsen oppe og, om enn for en kort tid, forsynte den med transcendent betydning. Under Kings lederskap ble bevegelsen i retning likeverd bevisstgjort som Guds Ords egen bevegelse.

V

Den lærdom som den neste generasjon av forkynnere kan trekke av Kings bevegelse, er verken liketil eller enkel. Kirken i en generasjon eller med en tradisjon kan heller ikke ganske enkelt kopiere en annen. Men begrepet «fremføring» slik som det løselig er blitt brukt i denne artikkelen, kan gi noen nye assosiasjoner. Prekenlæreren står ofte som en forsvarer av tekstens mening – som en portvakt som advarer: «Bare den og den mening kan man trekke ut av denne teksten og ingen annen». Dette kan bli så viktig at man kan stå i fare for å overse hvordan studenten kan gjøre teksten levende og faktisk fremføre den for auditoriet. Forkynnere kan bli så opptatt av det analytiske skrittet bort fra teksten ved hjelp av kritisk metodebruk, eller de kan lete så desperat etter «illustrasjoner» og bruk av bilder til bibelske begreper at de overser den eldgamle teknikken som styrker en innlevelse i selve teksten. Dietrich Bonhoeffer og hans studenter var engasjert i en annen form for «fremførelse» av Skriften. De forsøkte å leve ut evangeliet i troskap overfor hverandre. I sine homiletiske forelesninger utfordret Bonhoeffer studentene til å uttrykke Guds umiddelbare nærvær i Bibelen ved å si «Gud sier» istedenfor «evangelisten skriver». ¹⁷ Ved en slik måte å lese på er man ikke tilfreds med en korrekt forklaring på hva oldtiden mente eller en oversettelse av evangeliet til sosialvitenskapelige ekvivalenter. Modig plasserer man Skriften midt i samtiden. Man spør ikke bare: «Hva mente teksten?» eller: «Hva er en god oversettelse av ordet synd, men snarere: «Hva gjør Gud i dag?»

I motsetning til en individuell måte å tolke teksten på, vanligvis av en ordinert spesialist på Guds Ord, så er «fremførings»-måten i selve sin struktur en felles tildragelse. Forkynneren vil også være en god lytter og vil integrere menighetens tolkning og livssituasjon i prekenen sin. Menighetens tjeneste blir en videreføring og et handlende uttrykk for ordene i prekenen. Og billedbruken, som pleier å være forkynnerens personlige eller også litterære

eksempler, blir heller uttrykt gjennom menighetens alminnelige liv. Ved det kan menigheten identifisere seg med Ordet når de skal leve i verden.

Endelig betyr «fremføring» at forkynneren vil undersøke sin egen språkbruk for å finne ut om det medvirker til at man trekker seg tilbake fra teksten eller om det gir uttrykk for rikdommen i den bibelske verden. Enhver utforming av språket har sin egen skjønnhet og har derfor muligheten i seg til å uttrykke gleden i evangeliet. Innenfor rammene av menighetens egen måte å uttrykke seg på og deres egne teologiske tradisjoner, kan prekenen bli Skriftens røst, så kraftig og så vakker som mulig.

«Fremførelse» av Skriften er ikke en ny teknikk som en kan mestre, men en rekke gamle perspektiver – eksegetiske, ekklesiologiske og retoriske. Med dem *in mente* kan vi sette pris på en baptist-prest som Martin Luther King, Jr., men ennå viktigere, vi kan utvikle vår egen generasjons vitnesbyrd om Jesus Kristus.

NOTER

1. Martin Luther King, Jr., «The UnChristian Christian,» *Ebony*, Vol. 20, No 10 (August 1965), p.77.
2. I grove trekk er dette Richard Lischers tese i: *The Preacher King. Martin Luther King, Jr. and the Word that Moved America* (New York: Oxford University Press, utg. 1994).
3. King, «How to Use the Bible in Modern Theological Construction,» *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Vol. 1, *Called to Serve January 1929 – June 1951*, ed. Clayborne Carson (Berkeley: University of California Press, 1992), pp.251 – 52.
4. «On altruism», King, «On being a Good Neighbor,» *Strength to Love* (Philadelphia: Fortress, 1963); «Discerning the Signs of History,» 15. nov. 1964, Martin Luther King, Jr. Center Archives, Atlanta.
5. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), p.385.
6. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), pp. 17 – 50.
7. Ricoeur, p.385. Om afro-amerikansk hermenevtikk, se Vincent Wimbush, «The Bible and African Americans: An Outline of an Interpretive History,» i Cain Hope Felder, ed., *Stony the road we*

- Trod. African American Biblical Interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p.83.
8. «The Birth of a New Nation», April 1957, King Center.
 9. «A Knock at Midnight,» 25. juni 1967, «But If Not,» 5. nov. 1967; «Three Dimensions of a Complete Life,» 9. april, 1967; lydbånd og avskrifter, King Center.
 10. «Levels of Love,» 21. mai 1967, King Center.
 11. En parafrese som King ofte bruker i talene sine, f.eks.: «The God of the Lost,» 18. sept. 1966, og en tale i Selma, Alabama, 9. mars 1965, King Center.
 12. «We Would See Jesus,» 5. mai, 1967, King Center.
 13. Nicholas Lash, «Performing the Scriptures,» i *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM Press, 1986), pp. 40–42.
 14. King forteller denne historien i *Stride Toward Freedom* (New York: Harper, 1958), p.161.
 15. Jon Michael Spencer, *Sacred Symphony. The Chanted Sermon of the Black Preacher* (New York: Greenwood, 1987), pp.4–5.
 16. «Great... But,» 2. juli 1967, King Center.
 17. Dietrich Bonhoeffer, *Worldly Preaching*, ed. Clyde Fant. (New York: Thomas Nelson, 1975), s. 180. Se kapitlet «Living and Dying in the Word: Dietrich Bonhoeffer As Performer of Scripture,» i Stephen E. Fowl og L Gregory Jones, *Reading in Communion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp.135 – 64.

Noen overveielser om norsk folkereligiøsitet

Av Oskar Skarsaune

I

Jeg har bevisst valgt det lite pretensiøse ordet «overveielser» om det som her følger. Spesialist på området er jeg ikke. Men fenomenet folke- eller allmennreligiøsitet har interessert meg i lengre tid, og da jeg nylig hadde anledning til å se en annen virkelighet enn den norske – samt se den norske virkelighet i perspektiv utenfra – vakte det nye tanker om saken. (Jeg var så heldig å få være lærer ved Lutheran Theological Seminary i Hong Kong i studieåret 90/91.) Jeg presenterer disse tankene her, i litt tilfeldig rekkefølge. Noen av dem er spørsmål og problemstillinger mer enn svar. Det samsvarer godt med en av mine påstander i det følgende – nemlig at norsk folkereligiøsitet stort sett er utforsket, eller hittil utforsket med utilstrekkelige spørsmålsstillinger.

II

Jeg har etterhvert begynt å foretrekke ordet folkereligiøsitet fremfor allmennreligiøsitet. Det er i og for seg ingen viktig sak, men når vi stort sett har talt om allmennreligiøsitet i møtet med den religiøse Ola Nordmann, er det fordi vi har nærmet oss norsk folkereligion med en bestemt forutforståelse. Vi har, bevisst eller ubevisst, anvendt en evangelisk-

luthersk kristendomsforståelse som kritisk og forpliktende norm, og så har vi beskrevet allmennreligiøsiteten som et *forfall* eller en *feilutvikling* i forhold til denne normen. Naturlig nok vil vi da fokusere på de punkter i folkereligionen der denne skiller seg mest markant fra hjertestykkene i luthersk kristendom, f.eks. læren om rettferdiggjørelse ved tro og nåde alene. – Jeg sier ikke at det er noe galt i en slik vurdering. Men den arbeider ut fra et bestemt perspektiv, den vil naturlig lede oss til å fokusere på de ting som er sentrale i *normen*, også når vi skal beskrive den norske virkeligheten. «Allmennreligiøsiteten» vil i dette perspektiv måtte fremstå som evangelisk-luthersk kristendoms negative speilbilde. Som sagt: intet galt med et slikt bilde, men det kan være trekk ved virkeligheten som ikke kommer med, eller som ikke er så lette å få øye på fra dette utsiktspunktet.

Jeg tror også man rent historisk kan problematisere tanken om folkereligionen som et forfallsprodukt. Forfall forutsetter fallhøyde – men var norsk folkereligion noen gang «på høyde» med evangelisk-luthersk lære? Er det i det hele tatt fruktbart å tenke at vi best forstår folkereligionen ved å tenke oss et fall – ned fra kristen lære – i relativt nær fortid? Er det ikke snarere så at folkereligionen har vært der hele tiden? Kanskje skal vi heller gå til det hedske, før- kristne Norge for å finne folkereligi-

onens særpreg? Kanskje bør vi anvende den modell at det er den førkristne folkereligion som er blitt *modifisert* og *preget* av flere århundrers kristen forkynnelse og undervisning her i landet.

III

Norsk folkereligion er lite utforsket og kartlagt. Det gjelder både folkereligionen som *system* av religiøse forestillinger på et bestemt tidspunkt – f.eks. ved inngangen til 1990-årene – og det gjelder spørsmålet om utvikling og endringer i et lengre tidsperspektiv. Det nærmeste vi kommer slike undersøkelser er antakelig de stort anlagte religionssociologiske undersøkelsene i de seneste tiår, fra og med Otto Hauglins Nærby-undersøkelse i 1970. Men også religionssociologene har et svært «kirkelig» utgangspunkt når de nærmer seg norsk folkereligion; de spør etter oppslutning om kirkelige aktiviteter, og de måler tilslutningsgraden til sentrale kristne læreut-sagn. Når de konstaterer at mange mennesker er forholdsvis sterkt religiøse, men uavhengig av gudstjenestebesøk og andre sosiale markeringer av trosholdning, taler de om «privatreligiøsitet», som om det var en god og treffende karakteristikk. Og så gir de uttrykk for forbløffelse over at de som er «privatreligiøse» ikke synes å se på TV-gudstjenester hjemme hos seg selv, heller, når de altså ikke går i kirken. – Jeg tror religionssociologene opererer med inadekvate kategorier, og at de ofte stiller inadekvate spørsmål.

Det som mangler, både i de fleste religionssociologiske undersøkelser, og i rent teologisk-dogmatiske beskrivelser av folkereligiøsiteten, er det jeg vil kalle en god *religionsfenomenologisk* beskrivelse av folkereligionen. Hvilken *type* religion er den, hvilke *typiske* elementer inneholder den, og hvordan henger de sammen? – For å gjennomføre en slik tilnærming, ville jeg nesten foreslå at vi for en stund «glemmer» spørsmålet om den kritiske norm, altså «glemmer» det vi vet om hva evangelisk-luthersk kristendom er – og så

nærmer oss norsk folkereligion nokså forutsetningsløst, og prøver å beskrive den så religionsfenomenologisk treffende som vi kan. Omtrent som en misjonær eller religionshistoriker eller antropolog gjør i møte med en helt fremmed religion.

Jeg har atskillig tro på at en slik beskrivelse faktisk kunne bli mer interessant med henblikk på den *teologiske* evaluering vi i siste omgang må gjøre, og som jeg slett ikke mener vi skal bort fra.

Foreløpig har jeg i denne artikkelen gjort lite mer enn å lansere et program. Jeg skal nå presentere tre innkast til en kategorisering, en beskrivelse av religionstyper, som jeg synes har gitt meg noen aha-opplevelser når jeg prøvde å se meg selv og norsk folkereligion litt utenfra. Mine modeller er svært enkle, grove, sikkert alt for enkle og grove. Men jeg tror de i hvert fall kan peke på en retning å tenke videre i.

IV

Mitt første innkast er nesten pinlig elementært: Skillet mellom animisme og «høyreligion». Animismen forestiller jeg meg som det religiøse «grunnfjell» i så godt som alle kulturer. Enkelt sagt: Der man ikke er påvirket av noen av de tre misjonerende høyreligionene (kristendom, Islam, buddhisme), der er man animist. Og der man *er* påvirket av dem, ligger det mye – mer og mindre modifisert – animisme i bunnen av menneskenes religion. Animismen kan man kanskje dele i tre basis-komponenter: (A) Livskraft- og fruktbarhetskomplekset – herunder ulike former for magisk praksis. (B) Personifiseringen av naturkreftene som *ånder*, og dyrkelsen av fedreåndene. Hovedpoenget er å holde åndene vel tilfreds, så de kanskje hjelper menneskene, i hvert fall ikke skader dem. (C) Høygudforestillingen: Den fjerne og tilbaketrukne gud, egentlig den gode gud, han som en gang i urtiden skapte verden, men som nå synes å ha overlatt det daglige oppsyn med verden og menneskene til åndene, de mange «guder».

Om vi nå prøver å fly litt høyt over

verdens- og religionshistoriens landskap, kan vi kanskje si at de tre høyreligionene siden vår tidsregnings begynnelse har kappløpt, side om side, for å vinne verdens animister. (Det var først ved vår tidsregnings begynnelse buddhismen for alvor begynte å bre seg utenfor India.) På hver sin måte er de tre høyreligionene anti-animistiske, men både buddhismen og Islam har måttet inngå kompromisser, og lever i ulik grad av symbiose med den opprinnelige animisme. (Islam sør for Sahara fremstår mange steder som et nokså tynt ferniss over ren animisme. I folkelig buddhisme i det fjerne Østen er åndedyrkelsen mange steder helt sentral, og i kinesisk og japansk sammenheng er f.eks. fedredyrkelsen så innarbeidet at den i praksis har undertrykket og oppshevet den indisk- buddhistiske sjelevandringstanke.) Også kristendommen inngikk i sen oldtid og i middelalderen kompromisser med animismen – det er nok å nevne helgendyrkelsen. Men forøvrig var vel kristendommen den av de tre som i høyest grad gjennomførte *konfrontasjonslinjen* i møtet med det animistiske hedenskap.

Den kristne misjonshistorie i dette animistiske terreng fremviser til alle tider og i de mest ulike kulturer noen påfallende likhetstrekk. Jeg er blitt slått av det man i våre dager gjerne kaller «power encounter»-dimensjonen: Kristus er *sterkere* enn de onde makter. Siden det er norsk folkereligion vi her snakker om, la meg nevne en klassisk episode fra kristningen av Norge.

Jeg har i tankene den kjente historien om Olav Haraldson og Dale-Gudbrand. Da Gudbrand hørte at Olav og hæren hans nærmet seg, samlet han bøndene og talte slik til dem: «Han vil by oss en annen tro enn den vi har hatt før, og han bryter i stykker alle gudene våre, og sier han har en annen gud som er mye større og mektigere. *Det er et under at ikke jorda sprekker under ham når han tør si slikt, og at gudene våre lar ham få lov til å gå lenger.* Men jeg tenker at når vi bærer Tor ut av hovet hos oss, han som står her på garden og alltid har hjulpet oss, så han får se Olav og mennene hans, da kommer guden til Olav til å bråne, og han sjøl og mennene hans med, så de blir til ingen ting.» – Ut fra slike forutsetninger er det ikke vanskelig å skjønne effekten av det som skjer da konfrontasjonen finner sted. Først taler Olav som en god oldkirkelig apologet: «Du skremmer oss med guden din, som er

både blind og døv og verken kan frelse seg sjøl eller andre, og som ikke kan komme av flekken uten at noen bærer ham. Men nå tror jeg ikke det er lenge før det går ham ille. Se opp nå, og se mot øst, der kommer vår gud med stort lys!» – Som kjent: De så mot den stigende sol, og i samme øyeblikk slo Kolbein Sterke gudbildet av Tor overende, og ut løp det «mus så store som katter, og øgler og ormer». Bøndene ble så redde at de først rømte; senere trakk Gudbrand den eneste mulige konklusjon av de premisser han selv hadde lagt tidligere: «Vi har lidd stor skade på guden vår. Men ettersom han likevel ikke kunne hjelpe oss, så vil vi nå tro på den guden som du tror på.» – Og så tok de kristen tro alle sammen, sier Snorre.

Det er – i norsk middelalderfasong – en klassisk «power encounter»-fortelling.

Som de fleste andre animistiske samfunn var det norske middelaldersamfunnet et stammesamfunn, med sterk kollektivfølelse. Først slår kollektivismen negativt ut for misjonærene: Det er problematisk med enkeltomvendelser til ny tro i et slikt samfunn. Men når omsvinget først kommer, kommer det raskt og dramatisk og omfattende – alle bøndene, hele bygda «tok kristen tro».

Kristendommen i Norge var katolsk kristendom i de første fem hundre år etter kristningen. På mange måter levde den animistiske virkelighetsforståelse videre, men den fikk andre trekk og tildels andre verdinormer. Den gode mot-makten var Kvite-Krist og englene hans, og så helgenene. Reformasjonen betydde en ny modifikasjon av trosforestillingene men bare langsomt, og aldri fullstendig. Arne Bugge Amundsen¹ har undersøkt et meget interessant delområde, der man ser hvordan forestillinger om *dåpen*, og ikke minst den farlige tiden før dåpen, fremviser trekk som sikkert går langt tilbake. Det udøpte barnet var utsatt for vondemaktenes angrep og forsøk på å stjele det, og mot dette hadde man ulike hjelperåder, de fleste med klar kristen bakgrunn. Men *virke måten* og *tenke måten* er klassisk animistisk.

Personlig synes jeg det er fascinerende å spørre om ikke også norsk «Vår Herre»-tro best lar seg forstå på bakgrunn av den klassiske animistiske høygud-forestilling: den litt tilbaketrunkne skaperguden som stort sett overlater den daglige drift til mellommaktene – f.eks. «værgudene».

Og endelig: Med økende nedbrytning av spesifikk kristen tradisjon og trosforestillinger – er det da det animistiske grunnfjell som igjen viser seg tydeligere; riktignok i en slags postmoderne opp-fiffet utgave: nyreligiositeten? Er det kanskje slik at der nyreligiositeten utløser og forsterker noe gammelt i norsk folkereligion – der har den sjanser til å bli noe varig, mens annet kommer og går som kortvarig mote?

V

Mitt annet innkast er Hong Kong-inspirert. I Hong Kong så jeg for første gang *templer* i full drift; før hadde jeg bare sett dem som ruiner i Lilleasia. Det var lærerikt, og det som særlig fungerte som en 'eye-opener' var noe en norsk misjonær fortalte. Hun hadde hørt en amerikansk dame spørre en kinesisk taoist: When and where do you have worship on Sunday? Damen var religiøst interessert, og hadde bestemt seg for å gjøre en rundtur til de forskjellige religioners gudstjenester. Hun gikk ut fra som en selvfølge at alle religioner – jeg hadde nær sagt på kristelig vis – hadde en søndaglig, ihvertfall en ukentlig gudstjeneste. Og hun ble meget forbløffet over at den kinesiske taoisten overhodet ikke forstod spørsmålet.

Den amerikanske damen hadde nemlig forutsatt et fenomen som overhodet ikke hører hjemme i et tempel i klassisk forstand: En *menighet* samlet til *gudstjeneste*. Det minnet meg om noe jeg hadde hørt en arkeolog si angående de antikke templer: De var *ikke* forsamlingslokaler for noen menighet – overhodet ikke.

De eneste menneskene som hadde fast tilholdssted i templenes indre var *prestene*, tempelpersonalet. De frembar ofrene, formidlet orakler fra guddommen, fremsa eller sang de foreskrevne hymner og bønner, passet den hellige ild osv. Kort sagt: I templet finner man tempelpersonalet, funksjonærene – eller ingen i det hele tatt (mange kinesiske templer er presteløse og «ubetjente», for å si det slik).

Vanlige folk oppsøkte templene enten enkeltvis eller familievis, foran store livsavgiø-

relser, ved livskriser, på store merkedager. Eller familiebegivenheter ble feiret med tempelbesøk. Templet representerte et stående tilbud om livsriter og hjelp i livskriser. Templet er alltid åpent, det er et tilbud som står der hele tiden. – Bare unntaksvis, ved spesielt store festdager, finner man noen større folkefor-samling ved templet.

Slik var det også med templet i Jerusalem. Vi projiserer ubevisst våre egne forestillinger tilbake, og forestiller oss en regelmessig gudstjenestefeirende menighet i templet. Men det er helt misvisende. Vanlige israelitter slapp jo ikke engang frem til templets inngang; de måtte være tilskuere til at prestene frembar deres offer på det store alteret utenfor tempelhuset. I tempelhuset finner vi tempelpersonalet, men ingen menighet.

Altså: et tempel er et hus som står der – det er åpent alle dager i uken, det tar imot det individ, den familie eller den gruppe mennesker som måtte føle et behov for å henvende seg til gud eller gudene om hjelp.

Tempelreligionen er ofte kombinert med animistisk «privatreligion» – i Hong Kong var det ingen konflikt, tror jeg, mellom altrene i templene og fedrealtrene hjemme. Tempelreligionen er «tolerant»; taoistiske, hinduistiske og taoistiske guddommer sto side om side. Tempelreligionen spør ikke så mye etter trosforestillinger, den akkverer deg intet credo ved templets inngang. Templet er *felles* for menneskene i et lokalsamfunn; felles for dem som «sokner» dit. Det vil favne alle i lokalsamfunnet. Templet ber deg ikke forandre din livsførsel, det legger seg ikke bort i hvordan du lever i det daglige – templet ber deg ikke omvende deg. Det krever ingen regelmessig tempelgang, men det møter deg med sitt tilbud om velsignelse og hjelp ved livets overganger, livsritene, årets høytider, de nasjonale merkedager.

Man vil nå skjønne hvilken *norsk* virkelighet jeg har i tankene i måten jeg har beskrevet templet på. Men la meg, før jeg bretter det ut, tegne et annet bilde, en annen type religion og en annen type gudstjenesteforsamling. La meg kalle det «synagogemenigheten».

La oss forestille oss en synagogemenighet. En synagoge var først og fremst – ofte uteluk-

kende – et hus bygget for en regelmessig gudstjenestesamling. Huset er skapt av og for en gudstjenestefeirende menighet. Uten den blir huset meningsløst. La oss rendyrke denne kontrasten ved å tenke oss en synagoge i Jerusalemstemplets nærhet, mens templet enda stod. Slik at man kunne gå både i synagogen og templet. Da synes det nokså klart at templet og synagogen fylte svært forskjellige funksjoner. Den som regelmessig ville høre Guds ord lest og forkynt, den som regelmessig ville be høyt sammen med andre, den som regelmessig ville pleie fellesskapet med de andre som følte samme behov – han gikk i synagogen. Der var det en gudstjeneste for lekfolk, der var det en *menighet*. Men den som skulle feire en av de store høytidene ved å bringe offer, den som skulle feire en stor familiebegivenhet ved å bringe samfunns- eller takkoffer – han eller de gikk i templet. Og det gjorde de fleste, ofte eller sjeldnere, alt etter aktivitetsnivå. Men i synagogen var det nok helst en mindre kjernemenighet som samlet seg; ikke de mange.

Synagogemenigheten var på mange måter templets motsetning. Ingen ofring, ingen offerprest i synagogen. Du går ikke der når det passer deg, men ved de tidspunkter menigheten samler seg til gudstjeneste. Ved å gå i synagogen bekjenner du deg til et trosfellesskap. Synagogen taler i sin forkynnelse om ditt daglige liv. Synagogemenigheten er opptatt av livsstilsnormer. Å begynne å gå i synagogen kan være uttrykk for en omvendelse.

Og nå skjønner man nok hvor jeg vil hen. Jeg har spurt meg om ikke disse to modellene: templet og synagogemenigheten, er to brukbare modeller å tenke ut fra når vi nærmer oss vår egen norske kirkevirkelighet. La oss forenkla *litt* og si som så: Den kristne kirke begynte som en nokså rendyrket synagogemenighet. På det ytre plan hadde den kristne gudstjeneste få eller ingen tempelfunksjoner: Den var a-kultisk; det ble ikke frembåret noen offer der, og livsritene ble til å begynne med ikke hentet inn i gudstjenesten, men ble fortsatt praktisert i sin tradisjonelle jødiske sammenheng.

Men etterhvert måtte menigheten overta flere tempelfunksjoner, og i middelalderen kan vi iaktta at tempelmodellen på sett og vis blir den dominerende. Katedralene er mer templer enn de er menighetshus, det frembæres offer der, du finner et kultisk tempelpersonale, og du finner individer og familier og grupper som oppsøker templet for å få sine individuelle eller gruppemessige behov oppfylt. Det som forsvinner mer og mer, er synagogemenigheten.

Reformasjonen avskaffet messeofferet, og det er ingen tvil om at Luther, både i Deutsche Messe (1526) og i andre sammenhenger, ville fornye gudstjenesten som en *menighetens* samling om Ordet og bønningen – altså det vi her har kalt synagogemodellen. Men i den praktiske hverdag var tempelmodellen meget slitesterk, også i reformasjonskirkene, og ikke minst hos oss. Om man tenker seg landsbygda i Norge på 1600- eller 1700-tallet, der det kanskje feires høymesse hver tredje eller fjerde søndag, og der mer eller mindre hele bygda går i kirke, tror jeg det mer er en samling tempelbesøkere enn en menighet i synagogens forstand vi ser for oss. Man likesom trer kirkens vegger utenpå et helt lokalsamfunn – med den følge at lokalsamfunnet sitter helt intakt inne i kirken, med sosial lagdeling og hele sin struktur i behold. Bygda er for anledningen flyttet inn i templet.

I forrige århundre og i vårt har mange på nytt forsøkt å bygge synagogemenigheter i kirken. Og det har lyktes. Så har vi fått en dobbel modell – våre folkekirkemenigheter er begge deler: Ved livsritene (dåp, konfirmasjon, bryllup, begravelse), ved den store årlige familiehøytid (julaften), ved andre spesielle anledninger (17. mai, høytidsgudstjenester) fungerer våre kirker fremdeles som templer. De fungerer som templer på tempelreligionens premisser. Og tempelfunksjonene er meget motstandsdyktige mot sekularisering. De kan holde seg lenge etter at synagogemenigheten, som *også* samles i kirken, har svunnet inn til ganske få.

På vanlige søndager møter vi synagogemenigheten. Det er en helt *annen* type menighet

enn tempelmenigheten, og religionsfenomenologisk har vi å gjøre med en annen religionsform. Derfor er det vanskelig å få til noen «overgang» fra tempelbesøkerne til synagogemenigheten.

La meg forsøksvis hente ut noen poenger av denne i og for seg enkle analyse. For det første tror jeg vi rolig kan fastslå som et historisk faktum at synagogemenigheten aldri noen gang har vært særlig stor. For det andre tror jeg det alltid vil være en merkelig *kulturforskjell* på tempelbesøkerne og synagogemenigheten. Det å besøke templet vil være i tråd med den allmenne kultur; ingen definerer seg som motkulturell eller subkulturell ved å besøke templet – snarere tvert imot. De første kristne definerte seg som mot-kulturelle ved ikke å besøke templene, og i våre dager definerer humanetikerne seg som alternativt kulturelle ved å opprette alternativer til kirkenes tempelfunksjoner.

Men synagogen begynte som en motkulturell bevegelse, og over alt hvor templet fremdeles består, vil synagogemenigheten alltid ha et element av utskillelse, av subkultur ved seg. De som besøker templet blir ikke der ved definert som «annerledes». Men synagogemenigheten vil aldri kunne bli kvitt nettopp dette stigma. Jeg vil tro det ligger i dens vesen.

Jeg sa ovenfor at grunnfjellet i norsk folkereligion er en kristelig modifisert animisme. Kunne vi kanskje presisere dette ved å si: I de brede lag av folket er det kristendom på *tempelreligionens* vilkår som har slått igjennom, og som derfor heller ikke er overdrevent animisme-kritisk, og godt kan kombineres med animistisk «privatreligiøsitet» i ulike varianter.

VI

Mitt tredje innspill gjelder det jeg vil kalle *urbanreligiøsitet*, storbyreligiøsitet. Vi finner den i antikkens storbyer – i Romerriket var Roma, Alexandria, Antiokia, Efesus og Kartago de fem største byer, og samtidig kristen-

dommens fem viktigste sentra, foruten Jerusalem. I middelalderen forsvant storbyene, samfunnene i Vest-Europa falt tilbake i en ren agrarkultur; byene var i prinsippet store landsbyer. Storbyene er av vesen pluralistiske, også – og ikke minst – religiøst. Det agrare samfunn, derimot, er et homogent samfunn, det kan vanskelig tåle pluralisme. I de moderne storbyer er antikkens religionspluralisme gjenoppstått. Og som i antikken kommer de fleste nye religiøse impulser østfra.

I antikken: de østlige mysteriereligioner, som i utgangspunktet var orientalske nasjonalreligioner, men som var blitt løsrevet fra sitt nasjonale fundament og nå opptrådte misjonerende og var blitt universalistiske.

I nåtiden: den østlig inspirerte nyreligiøsitet, som i ulik grad er blitt vestliggjort og fiffet opp før den når oss. Og som knytter an til det gamle animistiske grunnfjell i norsk folkereligion.

Om dette kunne det være mye å si, noe av det har jeg vært inne på i andre sammenhenger.²

Til slutt: Dersom jeg har rett i at disse mer religionsfenomenologisk orienterte kategorier og spørsmålsstillinger kunne være fruktbare i analysen og beskrivelsen av norsk folkereligiøsitet – da trenger vi nye spørreskjemaer og nye spørsmål, neste gang man foretar en større spørreundersøkelse for å kartlegge Olas og Karis religion.

NOTER

1. *Dåp og tradisjon. Dåpstro og dåpspraksis i noen Østfolddistrikter på 1700- og 1800-tallet*, (Universitetsforlaget) Oslo 1983; *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*, dr. avh. Oslo 1986
2. Jeg tillater meg å vise til mine artikler: 'Kristendommen i en religionspluralistisk verden. Om møtet mellom kristendom og hedenskap i den eldste kirke', *Norsk Tidsskrift for Misjon* 41 (1987), 158-176; 'Hvilken verden er den virkelige? Bibelen og New Age', i: *Prismet* 40 (1989), 126-129; 'New Age: Kan vi lære noe av oldkirkens møte med den antikke nyreligiøsitet?' i: *Mellom kvanter og gurer. En bok om New Age* (red. Svein Olaf Thorbjørnsen), Oslo 1990, 59-77.

Tre modeller av en menighetsstab

Forsøk på et verktøy for analyse av menighetsstaber

Av Håkon Pedersen

1. Innledning

Det er etter hvert blitt mange som er opptatt av og arbeider med ledelsesutvikling i kirken. Metodene og innfallsvinklene er mange, og fokuseringspunktene er ulike. De fleste er enige i at god ledelse har et sterkt preg av *kontekstualitet*. God ledelse er ikke det samme i alle menighetsstaber. Staber med samme antall og samme kategorier kirkelige tilsatte fungerer svært ulikt, selv om de er organisert likt. Dette gjør det vanskelig å si hva god ledelse i den aktuelle staben vil være uten å gjøre en analyse av staben først.

Jeg vil i det følgende forsøke å presentere tre modeller av en menighetsstab som kan benyttes, et verktøy hentet fra samfunnsvitenskapen, nærmere bestemt fra organisasjonsteorien. Gareth Morgan har utviklet denne analysemetoden.¹

2. Menighetsstabenes utvikling²

Mange vil kanskje hevde at menighetene ikke har endret seg noe særlig. En er tilbøyelig til å tro at menighetene er som de alltid har vært og fungerer som de alltid har gjort. De kirkelige tilsatte er de samme som før, og domene-

er de samme. Enkelte vil også hevde at menighetene i mange områder av landet fortsatt kan beskrives som en «embetskirke», hvor presten, som embetsmann, er den sentrale person og nøkkelen til all kirkelig aktivitet. Dersom det skal gjøres noe i menighetene er det presten som er drivkraften i dette. Dersom presten sluttet, ville all aktivitet dø hen. Dette er en sannhet det er nødvendig å moderere.

Dersom en ser på dagens menighetsstaber og sammenligner dem med menighetsstabene for 20–30 år siden, finner en at det også her har vært en utvikling. Det er flere nye yrkesgrupper i menighetene. Kateketer, diakoner, menighetsarbeidere, kirkeverger har gjort sitt inntog i menighetene. Disse har etter hvert funnet sin plass i det kirkelige landskapet. En rask oppregning viser i hvert fall 15 ulike yrkesgrupper.

Selv prestens situasjon er endret de siste årene. Fra å være embetsmann, utnevnt av kongen i statsråd, er han/hun nå blitt statstjenestemann, tilsatt av bispedømmerådene. Dette har nok endret prestens status, vil mange hevde.

De ulike yrkesgruppene har ulike oppgaver. Det kan til tider være vanskelig å se sammenhengen mellom de ulike yrkesgruppenes funksjoner og menighetenes målsetting.

Menighetsrådene tar sin oppgave alvorlige-

re enn tidligere. Rådets sekretariat er utbygget, saksbehandlingen er blitt bedre og saksmengden er større enn noen gang tidligere. Den nye nemndstrukturen i kommunene har mange steder ført til at menighetsråd/fellesråd fungerer som et hovedutvalg på linje med de andre hovedutvalgene. Menighetsrådene får tildelt rammebudsjetter som de skal forvalte. De har også fått arbeidsgiveransvar for stadig flere kirkelige tilsatte. De fleste av disse er kommunalt lønnet, men noen er også lønnet av midler innsamlet og forvaltet av menighetsrådet.

3. Analyseproblemer³

Spørsmålet blir hvordan en skal analysere menighetsstabene, når disse ikke er så enkle som en kanskje har tenkt seg. Hvordan fungerer de kirkelige tilsatte i menighetsstabene sammen? Hvordan samarbeider de? Hvem avgjør eller fordeler arbeidsoppgaver? Dette er spørsmål som det ikke er enkelt å svare på.

En måte å nærme seg dette på er i første omgang å konstruere flere og ulike modeller av en menighetsstab, basert på enkle antakelser om stabenes atferd under ulike betingelser. Utgangspunktet er at menigheten er en flerstrukturell organisasjon, som består av minst tre ulike organisasjonsprinsipper, og at utviklingen av denne strukturen henger sammen med en samfunnsmessig avhierarkiserings- og demokratiseringsprosess.

En slik modell er en sterk forenkling av virkeligheten, hvor det postuleres noe om enkelte elementers sammenheng, men der mange forhold sjaltes ut. Nøyaktighet og mangfold erstattes av oversikt og generalisering. Dette er nødvendig om en skal kunne identifisere kritiske relasjoner som utgangspunkt for nærmere undersøkelse. Modeller er et utsnitt av virkeligheten, og de må være konstruert med utgangspunkt i en problemstilling.

Da menighetene er ulikt organisert og fungerer ulikt vil det være behov for analysemodeller som fanger dette opp. Vi velger derfor å la tre ulike modeller konkurrere med hver-

andre i beskrivelsen av menighetsstabene. Med dette reduseres på den ene siden stabens kompleksitet, noe som letter oversikten og øker forståelsen. På den andre siden utfyller de hverandre, slik at beskrivelsen av menigheten samlet kan bli mer komplett. Når vi opererer med flere modeller, kan vi også reise alternative hypoteser om virkningene av menighetenes ulike ledelsesstrukturer.

4. Tre modeller

Menighetene har fra gammelt av en enhetlig struktur, klare kommandolinjer, og stabile omgivelser. Det var presten som embetsmann som var herre, og bestemte. Men etterhvert som de ulike yrkesgruppene er kommet til er dette endret. Presten er ikke lenger enerådende, det er andre yrkesgrupper som ønsker å markere seg og sine funksjoner i menigheten. Dette tvinger frem økt samarbeid. Menighetsrådene får mer og mer makt og har økt sin innflytelse.

Historisk sett kan vi si at menigheten består av en arkeologisk struktur, der de ulike organisatoriske lag er eksisterende, delvis i konkurranse, og delvis som erstatning for tidligere strukturer. Mange menigheter har utprøvd ulike ledelsesstrukturer opp gjennom tidene. Mens den opprinnelige ledelsesstrukturen ga gode muligheter for kontroll, oversikt og styring, er de nye strukturene mindre kontrollerbare.

Ut fra dette kan vi forestille oss at menighetsstrukturen har utviklet seg fra en klar hierarkimodell – slik den fantes i «embetskirken». Vi velger å kalle denne modellen for *embetskirkemodellen*. Med utbyggingen av menigheten med andre og nye yrkesgrupper kom det flere aktører, som alle hevdet sin rett, sin uavhengighet og sin selvstendighet. Disse gjorde også krav på medbestemmelse. Faglige konflikter og kamp mellom ulike yrkesgrupper preger det jeg vil kalle *sektorkirkemodellen*. Beslutninger tas gjennom forhandlinger, ved avstemninger, kjøpslåing eller ved kompromisser. Profesjons- og kompetansestrid,

strid mellom myndighet og kyndighet, og til en viss grad uformelle maktkonstellasjoner etc. er sentrale trekk ved den sektorbaserte menigheten.

I forlengelsen av dette ser vi endelig også forsøk på å bygge ned barrierer, og organisere fora hvor samarbeid og felles drøftinger finner sted. En ser sammen på de ulike oppgavene og utfordringene for ved felles drøftinger og komme til enighet. Dette gir konturene av en kollegial menighet, hvor grundig gjennomdrøfting og argumentasjonsutveksling preger samhandlingen. De ulike yrkeskategoriene møtes til felles drøftinger og oppgaver løses gjennom samarbeid mellom disse. Vi kan her snakke om *teamkirkemodellen*.

Når vi sier at dette er tre modeller for organisering, mener vi ikke at det er tre modeller for ulik struktur. Modellene følger ikke etter hverandre i tid, slik at den ene avløser den andre, men modellene er til stede i en hver menighet. Embetskirkemodellen er nødvendig, fordi det fortsatt trengs en formell struktur og en sentral styring. Sektorkirkemodellen har sin plass der grupperes interesser er motstridende, og der det ikke er andre måter å løse konflikter på enn ved at partene selv forhandler seg frem til kompromisser, eller begjærer mekling for å regulere konfliktområder. Det er en modell som fanger opp hvordan beslutninger fattes når det verken er enerådende maktinstanser som bestemmer eller mulig å rekke frem til konsensus.

Teamkirkemodellen har sin plass når det ikke finnes forhåndsoppstilte prosedyrer eller avtalefestede rettigheter som regulerer atferden. Det er en modell hvor samarbeid, direkte kontakt og gjensidig kommunikasjon mellom ulike deltakere er avgjørende for oppgaveløsningen. Det er også en modell som legger vekt på at den oppriktige kommunikasjon mellom yrkesgruppene er nødvendig for et vellykket resultat.

Det kan være nødvendig å presisere at modellene ikke er organisasjonskart, men modeller som en benytter for å danne testbare hypoteser. De har i første omgang en rent undersøkende status.

4.1 Embetskirkemodellen

4.1.1 Organisasjonsstrukturen

Innenfor embetskirkemodellen forstår vi menighetsstaben som en pyramideformet enhet, kjennetegnet ved klar over- og underordning og arbeidsdeling. Denne modellen er hentet fra det lukkede systemperspektivet.⁴ Medlemmenes atferd er styrt av regler og instruksjoner. De ulike aktørene har felles interesser. Dersom konflikt skulle oppstå, blir dette sett på som uheldige egenskaper ved enkeltpersoner, eller som negative trekk ved organisasjonsstrukturen. Problemet løses ved å fjerne personer eller å gjøre formelle endringer. Både den interne strukturen og de eksterne omgivelsene er stabile og forutsigbare. Hvem som skal bestemme og hva som skal gjøres er klart.

Paradeeksemplet på embetskirkemodellen er «prestekirken», hvor presten, som embetsmann, står på toppen av pyramiden, og de øvrige er underlagt prestens myndighet. Autoriteten finner vi hos presten, som er den faglige ekspert, samtidig som hun/han er administrativt og faglig ansvarlig for menighetens drift. Det øvrige personalet er underordnet presten og tilpasser sitt arbeid etter dennes vurderinger og forordninger.

Prestens profesjonelle kompetanse er ikke bare et resultat av plasseringen i den formelle organisasjonsstrukturen, men også gjennom den «uformelle» status og prestisje som presten nyter i samfunnet. Opp gjennom tidene er prestene sett på som en autonom og selvstendig yrkesgruppe, som ikke kunne styres og kontrolleres av andre. Helt til nylig har prestene vært embetsmenn, ja, noen er det den dag i dag.

4.1.2. Beslutningsmodeller

Innenfor denne modellen kan beslutningene fattes på to prinsipielt forskjellige måter. På den ene siden kan beslutninger tas ved å subsummere saksforhold under en regel. Dette er en byråkratisk eller *regelorientert beslutningsmodell*. Med utviklingen av menighetene erfarer vi en sterkere konsekvensorientering. Vi

taler her om en *resultatorientert beslutningsmodell*.

Ved innføring av budsjetttrammer og delegering av anvisningsmyndighet og budsjettansvar tvinges menigheten til å vurdere konsekvensene av sine handlinger. Virksomhetsplanlegging i menighetene vil også føre til en større bevissthet om mål og konsekvenser ved de ulike beslutninger som fattes.

Den resultatorienterte beslutningsmodellen bygger på at beslutninger skal treffes gjennom organiserte og planlagte prosesser. De skal være et resultat av en rasjonell kalkulasjon over mål og midler.

4.1.3. Læring og ledelse

Enhver organisasjon må korrigere atferden sin i forhold til hvilke virkninger etablerte handlingsprogrammer har. Den må endre seg – eller «lære» – slik at en gunstig utvikling kommer i stand. Basismodellen for læring innenfor embetskirke modellen er de informasjonssystemer som er utformet for å holde organisasjonen «på sporet». Eksempler på slike systemer er registrering av antall kirkebesøkende, dåp, konfirmanter, gravferder, oversikt over budsjett og regnskapstall.

I lys av dette vil organisasjonsendringer kunne styres av eksperter. Begrunnelsen for å foreta endringer ut fra en *ekspertstrategi* er at kompetansen er vesentlig større hos lederen enn hos de øvrige medlemmene. Lederstilen innenfor denne modellen er basert på *hierarkisk autoritet*. Lederen leder i kraft av sin formelle posisjon, og er bærer av både kyndighet og myndighet. Fordelen ved embetskirke modellen er at den vektlegger effektivitet, autoritet og ansvar. Den sier hvem som skal avgjøre hva, hvorfor og hvordan. En slik formell struktur er viktig for at menigheten skal fungere effektivt og forutsigbart. Den er til hjelp både for de som arbeider i menigheten og de som skal betjenes. De vet hvem de skal kontakte, hvem som i siste instans har ansvaret, og hvem som skal kritiseres hvis noe går galt. Denne modellen er effektiv, ganske enkelt fordi den reduserer behovet for kommunikasjon.

Menigheten blir lett en rigid organisasjon, fordi omstilling, nytenkning og fleksibilitet lett blir neglisjert. En annen svakhet ved denne modellen er at lederen lett blir oppfattet å være autoritær, fordi han/hun ikke er opptatt av andre endringer enn de som kan forsvares rent formal-juridisk/kirkerettslig. Lederen betrakter i liten grad de øvrige ansatte som likeverdige aktører. De er kun et sett «rasjonelle instrumenter» som kan styres og manipuleres.

4.1.4 Aktører

I denne modellen er soknepresten den autoritative lederen av staben. Sokneprestens synspunkter og meninger får gjennomslag i menigheten, både i staben av de kirkelige tilsatte og i menighetsrådet, ikke etter drøftinger eller argumentutvekslinger, men nærmest som diktater/instruksjoner. De øvrige aktørene retter seg etter soknepresten, og lar seg dirigere og passivisere. Dette medfører at soknepresten blir pytt og panne i menigheten, og all aktivitet står og faller ved han/henne. Det samme gjelder nye tiltak, også disse er sokneprestens verk. De øvrige aktørene er passivisert og mister evnen og lysten til nytenkning og kreativitet.

I denne modellen kan vi også tenke oss at lederen av menighetsrådet kan ha samme rolle. Ved sin person og innflytelse blir han/hun den autoritative leder som alle følger, og som gjør at de øvrige blir passive, lar seg underordne og følger etter.

Når de følger lederen i alle ting, gjøres dette motvillig og ofte med motstand, selv om denne ikke er uttalt. På overflaten ser alt harmonisk og ordentlig ut, men under overflaten finner en mye oppmagasinert motstand og frustrasjon.

4.2 Sektorkirke modellen

I sektorkirke modellen har menigheten fortsatt en viss formell struktur, men ledelsens myndighet er hele tiden utsatt for kritiske blikk fra de ulike kirkelige tilsattes side. Organisasjonen er ikke bare et instrument for ef-

fektiv målrealisering, men den er ofte et mål i seg selv. Dette finner vi i det internt åpne systemperspektivet.⁵ Sentralt her er at den *uformelle struktur* – de grupper, koalisjoner og klikker som eksisterer i organisasjonen – influerer på organisasjonsatferd. Enhver formell organisasjon forutsetter og er betinget av en uformell organisasjon. Disse to strukturene er ofte inkongruente. Grupperelasjoner, felles interesser og internaliserte verdier begrenser det formelle systemet.

4.2.1. Organisasjonsstruktur

I motsetning til embetskirkemodellen, er strukturen i sektorkirkemodellen preget av en viss avhierarkisering og en nedbygging av det kirkelige byråkrati. Prestens universelle, profesjonelle kompetanse er svekket av den kirkelige spesialisering. Mange nye yrkesgrupper er kommet til med sin spesialkompetanse. Noe som gjør menighetene mer pluralistisk enn før.

Det er riktignok et klart hierarki mellom yrkesutøverne, men ingen har maktmonopol. De ulike yrkesgruppene kan ikke tvinge sine mål og interesser gjennom. Det er nødvendig med alliansedannelser for å realisere sine mål. Samhandlingen kan være preget av kjøpslån, gi-og-ta, hestehandling og kompromisser.

Menighetsstaben blir i denne modellen lett opptatt av seg selv og det indre liv som fører til at de ikke tar hensyn til helheten. Eller at staben har så mye uenighet internt at de bare kan opptre med en felles strategi når det er mulig å lokalisere en «fiende» i omverdenen. Eller at de ulike gruppene internt i staben danner egne subkulturer som lever sine egne liv.

4.2.3. Beslutningsmodellen

Innenfor sektorkirkemodellen betraktes staben som en samling individer gruppert rundt ulike mål og interesser. Denne innfallsvinkelen åpner for å betrakte staben som en koalisjon av ulike aktører og grupper, som danner og oppløser allianser alt etter hva de ser seg tjent med. Gruppene har ulike interesser å ivareta, og de beslutninger som blir fattet kan

ses som et resultat av *forhandlingsprosesser* der styrkeforholdet mellom gruppene/aktørene avgjør.

I motsetning til embetskirkemodellen, har vi altså her å gjøre med flere rasjonelle aktører, som betrakter hverandre gjensidig som rasjonelle aktører. Beslutninger er ikke bare resultater av subsummering under regler, men av strategisk samhandling. Det er lite rom for selvbesinnelse eller til å stille spørsmål med egne mål og hensikter. Modellen åpner imidlertid for at målene kan være mange, og at aktørene har begrenset tid og intellektuell kapasitet. I tillegg er de sosiale vesener, som er avhengige av hverandre. De er «begrenset rasjonelle», og derfor er oftest det nest beste godt nok.

4.2.4 Læring og utvikling

I forhold til embetskirkemodellen gir sektorkirkemodellen muligheter til en mer omfattende læring og utvikling. Læringen er imidlertid betinget av rolle- og gruppetilhørighet, noe som begrenser synsfeltet og korrigeringsmulighetene. Læringen foregår ofte i regi av de ulike yrkesgruppenes fagforeninger. Modellen aksentuerer at aktørene ser verden gjennom profesjonsbriller. Aktørenes solidaritet stopper ved grensene til sin egen gruppe.

For å få til endring må ledelsen her benytte en *representasjonsstrategi*. De som berøres av en endring må trekkes med. Rent praktisk skjer dette ved å opprette råd, utvalg og komiteer bestående av representanter for de ulike yrkesgruppene i menighetene.

Lederstilen innenfor sektorkirkemodellen kan sies å være demokratisk, men lederen vil være hemmet av interessemotsetninger og gruppers ulike forståelseshorisonter.

4.2.5 Aktører

Aktuelle aktører her kan være ulike yrkesgrupper, som står mot hverandre og kjemper om knappe ressurser, eller om makt og status. Ulike synspunkter og forståelseshorisonter konkurrerer om plass. Eller det kan være menighetsråd og prest som står mot hverandre.

En annen konstallasjon av ulike aktører,

kan være ulike kristendomssyn som konkurrerer med hverandre. Representanter for disse kan en finne i staben.

En fordel med denne modellen er at aktørene skjerper seg i konkurranse med andre yrkesgrupper. De yter mer og ønsker å markere seg ved å gjøre en god jobb, for å vise sin berettigelse og sin plass.

4.3 Teamkirkemodellen

Teamkirkemodellen bygger på det åpne systemperspektivet.⁶ I dette perspektivet forstås organisasjonen som svært sårbar og avhengig av samhandling med omgivelsene for å overleve. Kontingens, situasjon og kontekst er sentrale begreper i beskrivelsen av denne type organisasjonsatferd. Økende kompleksitet og uoversiktighet reduserer evnen til selvstendig handling.

Teamkirkemodellen drar imidlertid også veksler på det naturlige systemperspektivet,⁷ hvor vi forstår organisasjonens aktivitet ved å se på dens samfunnsmessige funksjon. Det sentrale poenget i denne modellen er at samtidig som organisasjonens kompleksitet øker, og desintegrasjon og anarkiet truer, så økes også kravene til rasjonalitet. Når organisasjonen blir forstyrret av omgivelsene, må organisasjonsstrukturen løses opp for å muliggjøre nye orienteringer. Det må åpnes opp for mer autonomi og fleksibilitet i organisasjonen. Det må bli mulig å opptre mindre rigid, mer helhetlig og rasjonelt i forhold til omgivelsenes krav og utfordringer. Teamkirkemodellen er aktiv og i stand til å endre sine relasjoner med omgivelsene gjennom kommunikativ samhandling.

Organisasjonen er nok fortsatt preget av interessekonflikter og profesjonskamp, men her kan gruppene innse at deres interesser kan være i konflikt med andres like så rettmessige interesser, og at de kan være i konflikt med sentrale verdier og mål i organisasjonen. Aktørene er åpne for at de selv kan ta feil. En viss besinnelse og refleksjon over egne standpunkter er involvert i deres atferd. Aktørene ser hvordan gruppe- og profesjonsinteressene

på mange områder kolliderer med andre viktige sosiale mål og samfunnsmessige verdier.

Teamkirkemodellen aksentuerer imidlertid at maktkamp og statusrivalisering er svært problematisk i en slik organisasjon. – Slike konflikter undergraver legitimiteten og tilliten til organisasjonen. Den vil derfor søke å dempe konfliktnivået, fordi dette vil være en kilde til legitimitetstap. Allment kan en si at teamkirkemodellen fanger opp at samfunnsmessige verdier og prioriteringer «slår inn» i menigheten. Aktørene kan ha ulike motiver og standarder for sitt arbeid, men gjennom en *gjensidig argumentasjonsutveksling* og rolletaking tvinges de til å innta mer fellesskapelige standpunkter.

4.3.1 Trivsel og læring

Fra den sosiotekniske skoleretning⁸ lærer vi hvordan det sosiale og tekniske systemet i organisasjonen er gjensidig avhengig av hverandre og samtidig påvirket av omgivelsene. For en menighet er det særlig viktig at det sosiale systemet fungerer, ettersom det er mennesker som arbeider for og med mennesker. Et subjekt-subjekt forhold må derfor tilstrebes. I denne skoleretningen legges det vekt på trivselsfaktorene. Trivselen økes gjennom gruppesamarbeid og medbestemmelsesrett. Dette er en organisasjonsform som frigjør psykisk energi, skaperevne og kreativitet, og som skal gjøre organisasjonen bedre i stand til å takle endring.

Mange *betingelser* må være oppfylt for at en slik organisasjonsform skal kunne fungere: Oppgavene og ansvarsområdene må være klart avgrensbare, det må være evne og mulighet til læring og selvkorreksjon, organisasjonen må være kompetansebasert og den må være stabil over tid. I tillegg må det være et utviklet uformelt nettverk (som ikke fungerer destruktivt) og en konstruktiv gruppefølelse.

Teamkirkemodellen gjenspeiler ikke direkte denne organisasjonsformen, fordi disse betingelsene ikke alltid kan oppfylles i en menighet. Menigheten vil på den ene siden være avhengig av at det er mange hensyn som skal tas. En skal gi et bredest mulig tilbud til alle

aldersgrupper i alle deler av menigheten. På den andre siden er menigheten også avhengig av et godt samspill mellom de ulike yrkesgruppene. De ulike yrkesgruppene kan derfor ikke overlates til seg selv og selvstyring. Teamorganisering kan derfor være det rasjonelle svaret, for å møte disse hensynene.

4.3.2 Organisasjonsutvikling

En teamkirkemodell av menigheten reflekterer den sterke arbeidsdeling, spesialisering som etter hvert har gjort sitt inntog i Den norske kirke, og preger organiseringen av menighetene, men poengterer at organisasjonen ikke nødvendigvis blir rigid. Disse forholdene gir seg heller ikke nødvendigvis utslag i ødeleggende konflikter. Den sterke fokuseringen på fagkunnskap og etikk i denne modellen gir mulighet for et *kompetansebasert lederskap*. Beslutninger preges mer av fagkyndig innsikt og felles forståelse, enn av paragrafrytteri, intersekamp og fagpolitiske kompromisser. De ulike yrkesgruppene klarer å forstå hverandres språk, respekterer hverandres bidrag og kommuniserer over faggrensene. Generelt kjennetegnes situasjonen av en kritisk, vurderende holdning til alt en gjør.

4.3.3 Beslutningsmodellen

Ideelt skal beslutninger tas gjennom diskusjon, der ulike standpunkter prøves og veies, og der argumenter utveksles fritt. Diskusjonen skal styres av den kooperative sannhetssøking. Det er styrken i argumentet som skal avgjøre beslutningsutfallet. En menighet står alltid overfor imperativer eller handlings- tvang; visse ting må gjøres raskt, aktiviteter må koordineres uansett, og beslutninger må tas uten veien om konsensus. Kommunikasjon tar tid og overdemokratisering er uheldig. Av praktiske grunner – tid og ressurser – er menigheten her forhindret fra å bruke en rent argumentativ beslutningsmodell, der en til enhver tid søker konsensusbaserte beslutninger. Kommunikasjon må avbrytes ved hjelp av avstemninger, formell autoritet og

hierarkisk instruksmyndighet. Konsensus er mer et ideal enn en realitet.

Teamkirkemodellen aksentuerer at menigheten likevel søker mot dette idealet. Når avstemninger brukes, eller når instruksjonsmyndigheten trer i kraft, så er det som avslutning på en debatt – etter reell meningsutveksling. Selv om konsensus ikke oppnås, preges menigheten av at dette, etter beste evne, søkes realisert. Det er altså en modell der argumenter og diskusjon dominerer beslutningssituasjonen heller enn avstemninger kompromisser, kommandoer osv. Selv om det trengs mekanismer som avlaster fra kravet om konsensus, så fremhever denne beslutningsmodellen at også instruksjoner og rutiner nå og da diskuteres prinsipielt og kan endres, samt at problematiske beslutninger i ettertid blir tatt opp og reflektert over i den hensikt å unngå samme feil senere. Det gjelder ikke bare å fatte beslutninger som er til å leve med. Det gjelder å finne gode løsninger, å oppklare og løse opp i ødeleggende konflikter, og å mestre praktiske problemer på en mest mulig fornuftig måte – dvs. slik at de står seg mot kritikk.

Dess mer menigheten utsettes for press fra omgivelsene, dess mer heterogene beslutningskriteriene blir, dess mer trenger den kommunikative beslutningsmodellen seg på. De nye ordningene med rammebudsjetter delegert til menigheten, med anvisnings- og budsjettmyndighet, gjør at forhåndsoppstilte prosedyrer og kriterier blir lite brukbare.

I denne beslutningsmodellen finnes det gitte regler/forutsetninger for riktige beslutninger:

- 1: Hensikten med diskusjonen er å se, teste holdbarheten ved utsagn.
- 2: En skal ikke forsøke å overbevise andre.
- 3: Diskusjonen skal ikke preges av løst prat eller antakelser.
- 4: Målet er enighet som nås ved samtaler/drøftinger.
- 5: Enigheten må være reell.

Dette krever bevisstgjøring av deltakerne! I tillegg må en søke best og mest mulig informasjon.

4.3.4 Aktører

Aktørene i denne modellen vil opptre sammen med det hovedsikte å tenke helhetlig, og sammen søke de beste løsninger, uten å være opptatt av å verne om egne domener. I stedet er de opptatt av det som tjener menigheten totalt sett, og en forsøker å la menighetens behov ha større prioritet enn egen yrkesgruppe/interessegruppes særlige interesser.

I denne modellen er det en formell leder. Denne benytter bare sin myndighet i de tilfeller hvor det er påkrevet, og de øvrige aktørene godtar at det i enkelte tilfeller må være slik. Avgjørende for denne modellen er om de øvrige aktørene gir lederen «kredittverdighet» etter en slik avgjørelse, dersom de gjør det er en fortsatt i teamkirkemodellen.

5. Hypoteser

5.1 Hypotese I

Ut fra *embetskirkemodellen* vil vi forvente at menigheten fungerer som «*embetskirken*» med soknepresten som klar leder både på det formelle og uformelle plan. En kan også tenke seg at soknepresten blir utspilt av et sterkt menighetsråd, slik at en også kan snakke om «*rådskirken*», med en klar hierarkisk struktur.

I lys av denne modellen vil det være nærliggende å anta at uklare ansvars- og ledelseslinjer vil skape forstyrrelser og hindre menigheten i å fungere rasjonelt og formålstjenlig. Her vil det derfor bli nødvendig med en omorganisering slik at menigheten organiseres mest mulig strømlinjeformet, med klare tjeneste- og ansvarslinjer. En klar over- og underordning vil være ønskelig ut fra denne modellen.

5.2 Hypotese II

Ut fra *sektorkirkemodellen* vil vi forvente at menigheten består av ulike grupper eller representanter for grupperinger som også er opptatt av sine domener, og vil hegne om dem. Gruppene eller deres representanter vil rivalisere om makt og innflytelse. Gruppedentiteten vil være sterk og en fragmentering

av menigheten vil kunne oppstå. Lederen vil måtte forhandle og mekle, og finne kompromissløsninger.

Videre vil en forvente at sektorkirkemodellen gjør at en ikke oppnår det beste, da koalisjonsdannelser, hestehandel og hegning om egne domener vil være sentrale trekk her.

En annen hypotese ut fra denne modellen vil være at gruppefølelsen kan komme til å bli viktig, ja, til tider viktigere enn menighetens oppdrag. En kan komme til å dyrke gruppe(n) på bekostning av de egentlige oppgavene menigheten har.

5.3 Hypotese III

I lys av *teamkirkemodellen* vil aktørene ha menighetens beste på kort og lang sikt for øye. Gruppens innflytelse vil avta til fordel for en helhetlig tenkning. Aktørene vil måtte møte hverandre med argumenter som skal stå seg mot kritikk. Dermed blir argumentenes holdbarhet det avgjørende.

Videre vil en ut fra denne modellen forvente at organisasjonsstrukturen ikke blir så viktig som i hierarkimodellen. Gruppementaliteten vil svekkes til fordel for teamsamarbeid. Aktørene vil ha bedre mulighet for kommunikasjon seg i mellom og forståelse for hverandres problemer, og svært mye vil stå og falle med lederens samarbeidsevne, kompetanse og lederstil.

Hypotesen er at i den grad lederen klarer å gå inn i en dialog med de øvrige aktørene og rettferdiggjøre sine beslutninger, vil en øke trivselen. Problemet er at dette tar tid.

6. Konklusjon og sammenfatning

Disse modellene skal være en hjelp til å analysere menighetsstaber. De gir forskjellige bilder av en og samme stab, da vi regner med at trekk fra alle tre modellene vil finnes i de fleste menighetsstabene. Men vi har grunn til å tro at enhver stab vil ha en overvekt av trekk fra en av modellene.

Disse modellene gir et detaljert bilde av staben, og gir mulighet til flere løsninger på både ledelsesproblemer og konflikthåndtering. Når analysen av staben er gjort, vil en ha muligheter til å velge mellom alternativer.

Synet på godt lederskap og ledelsesutvikling vil være ulikt alt etter hvilken modell som er hovedpreget på den staben dette skal gjøres i. Det samme gjelder synet på konflikt. Håndteringen av konflikt, måten å løse den på vil også variere på samme måte.

Det er heller ikke sikkert at stabsmedlemmene vil ha samme bilde av hvilken modell som er dominerende i deres stab. Også dette vil være materiale for utvikling av et godt samarbeidsklima i staben.

Dette analyseverktøyet kan også benyttes for å utvikle menighetsstaber fra en hierarkisk preget stab til en stab der samarbeid og meningsutveksling er kjennetegn.

Noter

1. Morgan G: *Organisasjonsbilder*. Oslo: Universitetsforlaget 1988.
2. Se NOU 1989: 7 *Den lokale kirkes ordning* 1.2, s. 14ff
3. Eriksen, E.O. og Larsen, M-L.: *Ledelse og samarbeid i et somatisk sykehus*, s.26f. Forut-rapport ISBN 82-7492-021-1
4. Eriksen m.fl. s. 30.
5. Morgan, s. 41ff.
6. Morgan, s. 46ff.
7. Morgan, s. 41ff.
8. Morgan, s. 46.



Det ene nødvendige

Dette blir mer et tilbakeblikk enn et sideblikk. Mer sprunget ut av en dyp uro enn anlagt som en spiss kommentar. Og mindre faglig enn personlig.

Når det skal dreie seg om *det bibelske evighetsalvor*, vil noen sikkert tenke at her har jeg en helt konkret foranledning i tankene. Og det har jeg da også. Men det er verken en tale i Storsalen 25. januar 1953 eller en preken på Vålerenga 25. november 1990. Jeg tar mitt utgangspunkt nesten midt i mellom – nærmere bestemt i Oslo domkirke 26. juni 1968. Da forrettet nemlig biskop Johannes Smemo ved sin aller siste ordinasjonshandling, og talen (som er gjengitt i sin helhet i boken «Kravet og kraften», 1978), inneholdt bl.a. følgende:

«Dere hører, kjære ordinander, til en teologgenerasjon som blir stadig oppfordret til å vende interessen mot verden istedenfor mot himmelen og å hjelpe mennesker til å leve istedenfor å dø. Det er ikke mye jeg er mer spent på enn hva den nye presteslekten vil svare på denne oppfordringen. For det svaret vil stort sett avgjøre hva slags kristendom neste generasjon skal lære å kjenne.

At denne tiden for en vesentlig del ønsker en slik betoning, er jo altfor sikkert. Men hva betyr det? Verken mer eller mindre enn at dette er hva tidens mennesker er opptatt av og bundet til. Noen annen realitet kjenner de ikke og har de ikke engang noe bruk for eller noen lengsel mot. Men skulle det da være kirkens og forkynnens sak å kjøre folk enda mer fast i det de er altfor bundet i fra før – nemlig at livet i denne verden er hovedsaken, og at døden og evigheten i alle fall inntil videre får stå for det de er?

Det er aldri kirkens oppgave – uten korrektiv – å svare på det som tiden spør etter, eller etter som tiden ønsker. Først av alt skal kirken lære tiden å spørre etter livets virkelige realiteter og livets virkelige mening. Har da tiden mistet nesten all sans for det usynlige og evige, for dødens alvor og for frelsens muligheter, så blir det frelse i denne forstand den fremfor alt trenger å få åpnet øyne og ører for. Og dette blir nettopp prestenes ansvar, de som på en slik særskilt måte er satt til å «frelse andre», som her stod. (Ordinasjonsordet var ved denne anledning 1.Tim 4, 16.)

Bare at vi da får sagt det – og det skynder jeg meg å tilføye: bare at vi da får sagt det med den gleden og varmen som budskapet rommer!»

25 år etter kan det i et prestebblad være rimelig å spørre: Hvordan gikk det? Og da bør vi ikke begrense spørsmålsstillingen til kirken generelt eller for raskt tenke på andre kolleger. Nei, utfordringen gjelder den enkelte av oss. Hvordan preger det bibelske evighetsalvor *min* tjeneste?

Spørsmålet har hatt vanskelig for å slippe meg, siden jeg første gang bladde gjennom manus

til den nevnte ordinasjonstale. Og la meg i det følgende få gi videre noe av det som har arbeidet i meg, med tanke på å finne et svar for min egen del.

For en prest er det mangt som synes nødvendig. Men i det alt sammen er det noe som er mer nødvendig enn det andre. Jesus selv talte om det ene nødvendige (Luk 10,42), og vi husker godt fra Betaniasituasjonen hva det var. Det ene nødvendige var å lytte til Ordet. Og når det gjelder vårt emne her – å lytte til Ordet, slik at vi preges også av det evighetsalvor som dette ord formidler.

Gud har gitt oss beskjed om at vi alle til sist skal frem for hans domstol. Da skal hver enkelt av oss avlegge regnskap for seg selv. Og resultatet av dommen er den dobbelte utgang. Enten frikjennelse eller straffedom. Enten frelse eller fortapelse. (Se f.eks. Rom 14, 10b og 12 og 2.Kor 2,15-16).

Slik taler Guds ord, og slik taler kirkens bekjennelse, med ord som kan virke utrolig sterke i vår tid. Den augsburgske bekjennelse lærer at «Kristus ved verdens ende skal vise seg for å dømme, og at han skal vekke opp alle døde. De troende skal han gi evig liv, men de ugudelige skal han fordømme til helvete og den evige straff» (Artikkel 17). Noe mildere i form, men like klar i sak er den lille katekisme når det heter: «På den ytterste dag vil han oppvekke meg og alle døde, og gi meg og alle som tror på Kristus et evig liv» (Katekismeforklaringen til den tredje troens artikkel).

At alle døde står opp, vil ikke si at alle til slutt skal bli frelst. Jesus fikk en gang spørsmålet: «Er det få som blir frelst?» (Luk 13,23). Han svarte ikke direkte på det. «Kjemp *dere* for å komme inn gjennom den trange dør», sa han (v.24). Med det skyver han ikke spørsmålet til side som uvedkommende. Han gir det en personlig dreining, så ingen kan unngå å forholde seg til alvoret. Spørsmålet om frelse/fortapelse er nemlig ingen teoretisk, men en høyst personlig problemstilling. Dette gjelder ikke bare «de andre». Til meg som prest og andre menighetens ledere sies det at jeg en gang skal gjøre regnskap, ikke bare for meg selv, men for deres sjeler som jeg fikk ansvaret for (Hebr. 13,17).

Hvor mange prester har ikke gjennom tidene bevet innfor denne kjensgjerning. Og i møte med et ord som Esek 3,17-21 (som vi enda en gang bør ta oss tid til og grunne på). Eller den nærmest voldsomme utfordring som møter oss gjennom Peter Palladius sin visitasbok (1540/41), som vi her bare skal sitere noen (relativt beskjedne) linjer i utdrag fra.

Bakgrunnen er deres rop som forspilte sitt liv: «Å, for en sokneprest du har vært for oss. Du visste bedre, eller du skulle ha visst bedre enn oss. Du sørget bare for din egen prestesekk og ikke for vår salighet. Du lot oss leve i våre laster. Du satte ikke noen botsfrist for oss, så vi kunne ha rettet og bedret oss. Forbannet være du med oss til evig tid. Gud gi du hadde vært en hoggorm under et gjerde den gang du ble soknepresten vår. Usæle må vi si at vi ble født til verden, når vi fikk deg til sokneprest.»

En ting står tilbake: Vi må tale klart om omvendelsen i tiden, om vi skal tale rett om alvoret i evigheten. Men vår tale må være preget av mer enn *klarhet*. Den må bæres av *kjærlighet*. Dette er ikke motsetninger, for ekte kjærlighet er aldri uklar. Den kommer klart og tydelig til uttrykk. «Av hele mitt hjerte ønsker jeg og ber til Gud at de må bli frelst». Slik uttrykker Paulus det med tanke på sine landsmenn etter kjødet (Rom 10,1). Også mine medmennesker må merke at deres frelse ikke bare er der som et ord i munnen, men virkelig ligger meg på hjertet. Vi kan visst trenge å rope til Gud om at han ved sin Ånd må gi oss en hjertefornyelse, så vi med oppriktig nød og omsorg kan tale om det bibelske evighetsalvor på en slik måte at det ikke bare slår, men griper.

Som prest er jeg ikke hevet over mine medmennesker. Jeg går sammen med dem inn under dommen. Mitt eneste håp, som jeg må være villig til å vitne om, er at jeg kan få være sammen med Jesus der, så jeg for hans skyld får gå frikjent og frimodig ut igjen.

Med tanken kan det være vanskelig for noen hver å begripe at et hvert menneskes evige skjebne er avhengig av Jesus Kristus. Men slik sier Skriften oss at det er. Og da må ikke vi tie med det. Bibelfortielsen er like farlig som bibelfornektelsen. Vi skal få tale myndig ut fra Guds ord. Men myndig er ikke hardt. Og den myndighet kan være farlig, som ikke samtidig har en sterk undertone av omsorg. For slik var det jo også Smemo endte opp i sin tid: «Bare vi da får sagt det med den gleden og varmen som budskapet rommer».

Det bibelske evighetsalvor. Mange hører det umiddelbart som noe ensidig tungt og trist. Gravalvor, nærmest i ordets likefremme betydning. Men her er mer. Og det må med. Jeg kan ikke avslutte uten å la i det minste ett lyststreif nå oss. Brutt gjennom mitt eget opplevelsesprisme gir det følgende bilde:

På en korvegg i Viborg domkirke har den store danske billedkunstner Joachim Skovgaard fanget inn Jesu oppstandelse og følgene av denne utrolige begivenhet. De troende toger ut av dødsriket i en lang rekke, hånd i hånd, og de første holder Ham i hånden som lever i all evighet og som har nøklene til døden og til dødsriket (Åp 1,18). Jeg blir aldri trett av å se på det bildet. Det er som jeg skuer en bibelsk innskrift til det: «Se, her er jeg og de barn Gud har gitt meg» (Hebr 2,13). Tenk om det på den siste, store dag også kunne bli mine ord som prest - ! Med tanke på den menighet som ble betrodd meg.

Hva står så igjen etter disse linjer? Noen mer eller mindre oppbyggelige betraktninger? Litt pastoral oppbyggelse kan i tilfelle ikke skade. Og en personlig fargetone må vel også kunne tåles. Uansett - hensikten var å formidle en utfordring, basert på en kvart hundreårs gammel ordinasjonstale, om enn mer å besinne seg på det ene nødvendige.

Tore Kopperud



Snart enige?

Glimt fra samtaler mellom forskjellige kirkesamfunn

Verbum har gitt ut ei bok med artiklar, kommentarar og intervju knytta til dei økumeniske samtalanene, og som ei markering av 25-års jubileet for dei internasjonale, offisielt kyrkjelege læresamtalanene. Boka er ein kjærkomen tilvekst til vår sparsommelege litteratur på dette feltet. Ikkje minst vil boka gi god informasjon om korleis dei økumeniske samtalanene går føre seg og eit inntrykk av kor langt ein er komen når det gjeld teologisk avklaring og praktisk kyrkjefelleskap. Rolf Tofte har redigert boka, og heile 15 bidragsytarar er det blitt plass til på 90 sider. Det er interessant i seg sjølv, for dermed får lesarane møte mange av dei sentrale aktørane i det økumeniske arbeidet her til lands.

«Snart enige?» er delt inn i fire avsnitt, som svarar til dei mest sentrale emna i dei mellomkyrkjelege dialogane: dåpen, nattverden, embetet og læra om rettferdiggjeringa. Olav Fykse Tveit i Mellomkyrkjeleg Råd oppsummerar partane sine standpunkt i dei ulike dialogane. Dette fungerer som ei god oversikt for lesarane. Det er også svært interessant å få dei einskilte partane frå andre kyrkjesamfunn sine kommentarar på Fykse Tveit si oppsummering.

I ein opningsartikkel er Ola Tjørhom oppteken av den dynamiske prosessen som det mellomkyrkjelege arbeidet er prega av. Han framhevar at det ikkje er tale om ei «alt eller intet»-haldning. Siktemålet med dialogane kan betre karakteriserast som «enhet i forsonet mangfold». Tjørhom understrekar også den åndelege sida ved resepsjonsprosessen. Her er det ikkje nok med dokument og læresamtalar. Andre mellomkyrkjelege arbeidsformer trengst også. Her kunne Tjørhom med fordel ha vore meir konkret, og utvikla kva andre arbeidsformer som vil vere rette og gode, både for teori og praksis.

I kapitlet om nattverden er offertanken presentert som eit problem i den katolsk-lutherske dialogen. Her hadde det vore ei hjelp for lesarane om «offer» og «ofring» var litt tydelegare definerte, t.d. i høve til sonoffer, messeoffer, offertorium, takkeoffer. Dessutan kan ein få inntrykk av at argumentasjonen går vel fort frå det jødiske påskemåltidet over til nattverden, når det gjeld anamnese-forståinga (s.33). Noko liknande kan seiast om avsnittet om Den Heilage Ande i nattverden (s.35). Det er skilnad på Augustana art. V, som talar om at Den Heilage Ande blir gitt ved Ordet og sakramenta, og på den andre sida påkallinga av Anden (epiklesen) som ein vesentleg del av den sakramentale handlinga i nattverden. Det er viktig å vite kva for ei oppgåve Anden har i nattverden. Det går ikkje tydeleg fram kva partane meiner om dette, og det er vel heller ikkje heilt sakssvarande å jamnstelle den ortodokse og den romersk-katolske kyrkja på dette punktet. Her kunne det med fordel vore sitert litt meir frå aktuelle dokumentet. Ivar Asheim er spørjande til epiklesens betydning i høve til Guds gåve i nattverden

(s. 40). Han gir også ei anna økumenisk interessant opplysning i samme intervju. Samtalane om nattverden med dei unerte og reformerte kyrkjene er komne så langt at det som står igjen ikkje er til hinder for kyrkjefellesskap. Dette verkar paradoksalt og fortener ein vidare kommentar, på bakgrunn av den viktige og breie konsensus boka gir om nattverforståinga i den luthersk-katolske samtalen. Er lutherdomen i ferd med å bli ein smeltedigel for reformert og katolsk nattverddeologi?

Den katolske kyrkja sin representant har også ein interessant kommentar. Det er ikkje nok å vere samd om kva nattverden er, seier Per Bjørn Halvorsen. Ekklesiologi og embetssyn er også avgjerande for nattverd-forståinga. Og i klartekst seier han: «Når luthersk nattverd feires av uordinerte personer, stiller det oss overfor mer grunnleggende spørsmål enn kjønnet til den person som forretter» (s.39).

Embetet er ikkje like sentralt i alle økumeniske samtalar. Men det er som kjent sentralt i Lima-dokumentet, og det er eit sentralt punkt i den anglikansk-lutherske og den katolsk-lutherske dialogen. «Snart enige?» tek kort og informativt opp vanskelege emner som ordinasjonen, apostolisk suksesjon, det tredelte embete, paveembetet. I spørsmål som knytter seg til kvinneleg presteteneste og tilhøvet mellom embetet og «det allmenne prestedømmet», viser det seg at samtalanane kan bringe nytt lys over vanskelige temata, og skape betre klima for vidare arbeid med NTs tekstar, språkleg avklaring, kyrkjelege tradisjonar m.m. Den siste luthersk-anglikanske rapporten, det sokalla Porvoo-dokumentet, som haustens Kyrkjemøte skal uttale seg om, er eit døme på dette. Boka sitt sluttkapittel handlar om arbeidet med dette dokumentet. «Etter mitt syn er det dekning for å si at knapt noen økumenisk dialog er kommet så langt som nettopp disse samtalanene», hevder Ola Tjørhom i sluttkapitlet.

I dåpskapitlet er det i hovedsak luthersk-baptistisk og luthersk-metodistiske samtalar det handlar om. Boka reiser spørsmål om kvifor dåpen har ein annan økumenisk posisjon internasjonalt enn i vår norske kyrkjelege kvardag. Her kunne ein tenke seg at tilhøvet mellom dåpsteologi og dåpspraksis stod sentralt. Boka streifar den utfordring folkekyrkja er for vår dåpsforvaltning. Vi anar at den folkekyrkjelege dåpspraksis ligg under som problem i dialogane, men dette er ikkje særleg utdjupa i «Snart enige?» Det er framheva av dei lutherske deltakarane at «heller ikke for dem er dåpen til «gagn» for et barn om det ikke senere tror» (s.22). «Likegyldig dåpspraksis» er eit tema i Lima-dokumentet. Det blir vist til at den nye planen for dåpsopplæring i Den norske kyrkja er eit økumenisk bidrag, og Sigurd Osberg understrekar at «planen har sin bakgrunn i erkjennelsen av at dåp uten tro og kristen praksis hverken er luthersk eller baptistisk syn» (s.30).

Synet på rettferdiggjeringa i dei økumeniske samtalanane sprikar ein del. Det blir rett nok framheva at dette reformatoriske hovudpunkt ikkje lenger representerer eit stridsmål mellom lutherske og katolske teologar. Endåtil paven har stadfesta dette. Men i svaret både frå Gerhard Schwenzer i Den katolske kyrkja og Tore Meistad i Metodistkyrkja skjønar vi at spenningane likevel er tydelege på dette punktet. Her merkar vi også ein kritikk av oppsummeringa av samtalanane.

«Snart enige?» dekker mangt og mykje på få sider. Intervjuforma i fleire av kapitla er interessant i denne samanheng. Her finst mykje god og lett tilgjengeleg informasjon og oversikt i eit stort og viktig område.

Rolf Tofte (red.):

Snart enige?

Glimt fra samtaler mellom forskjellige kirkesamfunn.

Verbum 1992.

Øystein Bjørdal

Nyere bidrag til norsk kulturanalyse

Denne bokrevy vil orientere om noen viktige kulturfaglige publikasjoner på det norske marked fra de seneste år. Men før vi omtaler bøkene, vil vi komme med noen innledende bemerkninger angående den praktiske teologi og forholdet til de empiriske vitenskaper.

Ser man på de siste tiårs utvikling innenfor den praktiske teologi hva angår metode-spørsmålene, kan vi – summarisk sagt – skjelne mellom tre faser:

(1) Den ny-ortodokse teologi (barthianismen) tok et normativt-deduktivt utgangspunkt. Den grunnleggende forutsetning her var at Guds ord selv visste å finne vei til mennesket. Antropologiske og kommunikasjonsteoretiske overveielser ble i svært liten grad trukket inn. De antropologiske aspekter ble snarere «tabuisert» (H.O. Wölber), og den praktiske teologi ble nærmest absorbert av den systematiske teologi.

(2) Ny-ortodoksien begynte å tape sin dominerende innflytelse på den praktiske teologi ved midten av 1960-tallet. Den ble litt etter litt avløst av en induktiv-additiv grunnholdning til metodeproblematikken, dvs. den praktiske teologi tok opp i seg – eller gikk i dialog med – den ene hjelpevitenskap etter den andre. Ikke minst kirkenes stigende opplevelse av synkende relevans for det kristne budskap, etter at gjenoppbyggingen etter krigen var fullført, tvang frem denne omfattende samtale med de tilgrensende fag. Ved å nyttiggjøre seg disses innsikter og bistand, håpet man å demme opp for en utvikling hvor kirke og samfunn syntes å gli fra hverandre. Den praktiske teologi erkjente at den var i behov av hjelp fra de empiriske vitenskaper om den skulle kunne bidra til å forhindre at kirken ble isolert.

(3) Nå er vi godt i gang med 90-årene, og for tiden er den interne fagdebatt i den praktiske teologi preget av en stigende interesse for meta-teoretisk refleksjon. Man opplever det utilfredsstillende bare å ha inntatt en faglig posisjon og anvende et gitt sett av metoder. Man vil på fundamental vis forsøke å avklare de empiriske metoder som etterhvert er stilt til rådighet: Hvilke av dem er mest tjenlige, og til hva? Hva kan hver av dem tilføre den praktisk-teologiske forskning? Jfr. som typisk representant for denne skjerpede metode-bevissthet innen PT, Johannes van der Ven: *Practical Theology: An Empirical Approach*, Kampen 1993, som fremdeles er noe ensidig orientert mot typisk sosiologiske metoder som statistikk, faktoranalyse o.lign.

Mens den meta-teoretiske refleksjon innen faget er i ferd med å bygge seg opp, banker fortsatt nye fag på den praktiske teologis dør. I våre dagers kulturelle brytninger blir ikke minst kulturfagene en interessant samtalepartner (sosialantropologi, etnografi, kulturanalyse). Misjonsvitenskapen har nødvendigvis måttet beskjeftige seg mye med kulturkunnskap. Nå synes kulturfagene å bli viktigere og viktigere også for den praktiske teologi med tanke på «hjemme»-situasjonen. – Hva skjer?

Sosialantropologien – med sitt empiriske tilfang i «mykdata» innvunnet gjennom feltstudier, intervjuer, notater og ulike typer dokumenter – har inntil nylig følt seg noe tilsidesatt av den «klassiske» sosiologi, med dens basis i «hårddata» og mer eksakte metoder. Men nå ser vi hvorledes representanter for kulturfagene opererer med en ny selvbevissthet. Norsk sosialantropologi, som har en faghistorie som ikke er mer enn 30 år gammel, markerer seg for tiden og vil dokumentere at den har noe å bidra med i vår hjemlige kunnskapsproduksjon.

Det har vært en tradisjonell oppfatning at sosialantropologer enten arbeider med fremmede

kulturer eller med isolerbare samfunn og avgrensede minoriteter. Men faget sosialantropologi har idag en annen selvforståelse. Sosialantropologi er et helhetlig studium av alle sider ved et folks liv og dets forhold til omgivelsene. Derfor reiser sosialantropologien grunnleggende spørsmål: Hva vedlikeholder et samfunn? Hva er forholdet mellom kultur og personlig identitet? Osv.

Sosialantropologien er ikke lenger et «eksotisk» fag, bare. Å analysere kultur er ikke lenger et faglig anliggende kun for oppdagere og misjonærer under fremmede himmelstrøk. Ivar Frønes skriver i boken *Kulturanalyse*: «De siste år har brakt fram en interesse for kultur, for språk, tegn og symbolske uttrykk, for hverdagslivets symbolske ornamentikk, nye mediabilder og datanettverkens tråder. Satellitt-TV forteller at stjernekrigen langt på vei er en kulturkamp, oppblomstring av religiøse og mystisistiske kulturer forteller at menneskets idéverden er sammensatt og ikke nødvendigvis beveger seg mot en økende vitenskapelig rasjonalitet. Den moderne verden er en verden av informasjon og symboler, av kultur. Dette farger av også på sosialvitenskapene, som i økende grad legger vekt på forståelsen av kultur, og på kulturdimensjonens plass i den sosialvitenskapelige analyse» (s. 218).

Kulturanalysens viktigste oppgave er å avkode og avlese de symboler og mønstre som er vevd inn i menneskers hverdagsliv – symboler og mønstre som bærer i seg et innhold vi ofte er oss ubevisst. Denne tolkende side ved kulturfagene er viktig som vei til økt kunnskap om samspill og sammenhenger i sosiale kontekster.

Men kulturanalyse drives idag også ut fra en mer verdiorientert interesse: I en tid hvor mange hevduvne kulturmønstre er i oppløsning, blir det et presserende spørsmål hvordan man kan opprettholde og styrke de kulturelle strukturer som «kitter» et folk sammen. – Den økende interesse for kulturfagene har således flere årsaker:

(1) Konfrontasjonen mellom en moderne internasjonalisering og en tradisjonell nasjonal og regional livsstil tvinger oss til å undersøke hva som kommer ut av denne brytning. En nærliggende problemstilling blir: Hva vil skje med «norsk» kultur i denne konfrontasjon? Ute i samfunnet foregår det en interessant dobbeltbevegelse, som umiddelbart kan fortone seg paradoksal, men som likefullt har sin indre logikk: Midt i en kraftig internasjonaliseringsprosess stiger interessen for å få bedre grep om «den norske væremåten». Møter med andre kulturer kaster oss tilbake til besinnelse på våre egne kulturelle særdrag og verdier. Dette er en påminnelse om den gamle innsikt: Det er i møte med andre man lærer seg selv å kjenne. Man må ut for å komme hjem.

(2) Kulturanalyse er også viktig for å avklare etniske konflikter og problemer. Hvor innfløkt dette felt kan være, har vi for tiden et tragisk demonstrasjon på i vår egen verdensdel – det tidlige Jugoslavia. Men eksemplet behøver ikke å gjøres så drastisk og lokaliseres så langt unna. En vellykket sosial og pedagogisk integrering av fremmedarbeiderfamilier i norsk samfunn og skole forutsetter kompetanse i kulturkunnskap.

(3) Også norsk sosialantropologisk forskning, ikke minst den som analyserer hverdagsliv og lokalsamfunn, har fokusert på kvinners rolle i samfunnet. Frem til midt på 1960-tallet var forskning i stor grad oversett i den internasjonale sosialantropologi. Men den giv for kvinneforskning som har skjedd de siste to tiår har også satt sine spor innenfor kulturforkningen. Ja, går man gjennom nyere kulturfaglige bibliografier blir en slått av hvor sterkt innslaget av kvinnelige forfatternavn er. Kan det være at kulturfagenes mer innfølede, observerende og kreative metoder i større grad korresponderer med kvinners intellekt og psyke enn med menns? Muli-gens er dette en fordøm som ikke vil stå seg gjennom en faglig etterprøving. Men det er i det minste nærliggende å anta at kvinner stiller med bedre forutsetninger for nærkontakt hvor sosialantropologisk forskning retter oppmerksomheten mot hverdagslivet og samfunnets mikro-nivå.

(4) Kulturkunnskap er også i høy grad interessant for næringslivet og internasjonalt politisk arbeid. Et godt avtale- og forhandlingsklima forutsetter kjennskap til de involvertes skikker og kultur. Her settes sosialantropologiens dimensjon av «matnyttighet» på en spiss: Muligheter til verdifulle kontrakter kan forspilles av mangel på innsikt i kundens psykologi og reaksjonsmåter.

Alt i alt: I et samfunn som gjennom internasjonalisering, innvandring, medienes nettverk, reisevirksomhet, turisme mer og mer tar form av en kulturell smeltedigel, blir kulturkunnskap viktig også for kirken – og dermed for den praktiske teologi. «Inkulturasjon» av det kristne budskap blir tema såvel ved et teologisk fakultet som leverer prester for «hjemmemarkedet», som for en misjonshøyskole som produserer kandidater for misjonærtjeneste «ute». Tilsvarende er begrepet «kontekstualisering» blitt et hermenevtisk nøkkelord i bibeltolkningen, jfr. E. Baasland: *Ordet fanger*, Oslo 1991.

Den praktiske teologis dialog med kulturfagene er ikke – og må ikke bli – et ledd i en tilpassingsstrategi til kulturen, selv om den faren er nærliggende. Poenget med kulturfaglig innsikt ligger i at det bibelske budskap skal relateres sakssvarende til den aktuelle kultur og livssammenheng. Ettersom kulturelt mangfold mer og mer blir et kjennetegn ved det norske samfunn, vil kulturkunnskap i stadig stigende grad bli nødvendig for kirkens medarbeidere.

*

Dermed er vi fremme ved en kort omtale av noen bøker som det kan være verdt å konsultere med henblikk på å vinne seg økt innsikt i «det norske».

En kulturhistorisk grunnbok

Det er valgt først å stanse ved etnologen Brit Berggreens informative og velutstyrte bok *Da kulturen kom til Norge*. Hovedsiktet med dette arbeid er å følge nasjonsbyggingen i Norge, i det hun trekker linjen fra det høystemte, punsjdrikkende norske selskap i København på 1700-tallet, via «slekten fra 1814» (C.W. Schnitler) – til den nye nasjon står frem. Det er ikke minst brytningstiden 1840–1870 som står i sentrum, «det store hamskifte» i vår nyere kulturelle historie. Forfatteren fremstiller hvorledes den ene sosiale gruppe etter den annen ga sitt bidrag til vårt nasjonale uttrykk: Grunnleggende er innsatsen fra embetsstanden («Dannelsen», «de kondisjonerte»). Fra 1830-årene gjorde bøndene («folket») seg kraftig gjeldende. Inn her albuert så etterhvert et sosialt mellomlag seg rom, bestående av tjenestemenn, håndverkere og handelsfolk. Dernest fulgte overklassens kvinner og industriarbeiderne.

Ikke minst er det et poeng for Berggreen å vise hvorledes det fremvoksende borgerskap har gjort bruk av bonden – dels som objekt for sin oppdragende trang til «å kultivere massene» (Henrik Wergeland), dels som plattform for sin egen kulturoppbygging. Interessant er også forfatterens streiftog i de lokale kulturer, kysten rundt, og ikke minst beskrivelsen av vår utadvendte kystkultur på Agdesiden, og hva impulsene fra skipsfarten på Holland og England skulle komme til å bety for de hjemlige kulturelle standarder. Norge er vel kulturelt sett mer ensartet enn mange andre land. Samtidig tør Sigurd Skirbekk ha rett i sin påstand: «Den største skrøna er at vi er et homogent folk». En 17. mai på Karl Johan signaliserer et dobbelt forhold: Alle landsdelsdraktene viser hvor mangfoldig bakgrunn nordmenn har, topografisk og kulturelt. Samtidig representerer kongefamilien på Slottsbalkongen vårt – trolig – sterkeste nasjonale enhetsbånd. Hva er det vi skuer en 17.mai-dag på Oslos hovedgate? Jo, et nasjonalt sammensmeltet sosialdemokrati, kledd i lokaltradisjonens bunad, under kongens symbolkraftige nærvær.

Brit Berggreens bok gir en klar forståelse av at det nasjonalt identitetsskapende arbeid er en stadig pågående prosess i vekselspillet mellom sosiale grupper, ideologiske impulser og de omgivende livsbetingelser.

Kultur – mønster og kaos

Professor Arne Martin Klausen har gjennom mange år vært en ledende og produktiv skikkelse i vårt hjemlige antropologiske miljø. Fjorårsutgivelsen *Kultur – mønster og kaos* har kvaliteter til å kunne bli en ny grunnbok for alle som søker en overordnet kulturforståelse. Leseren kjenner igjen synspunkter og perspektiver fra Klausens tidligere bøker, særlig *Kultur – variasjon og sammenheng* (1970, senere trykt i en rekke opplag og 40.000 solgte eksemplarer) og *Kunst-sosiologi* fra 1977. Men fremstillingen er nå beriket med nyere innsikter, bl.a. fra bidragene i artikkelsamlingen *Den norske væremåten* (1984), som Klausen selv redigerte, og som også ble noe av en bestseller. I kap. 12 drøftes således om «norsk kultur» er en myte eller realitet. Klausen oppsummerer her de fire karakteristika som ulike forskere på norsk kultur synes å være samstemte om (s. 219):

- Norge er et *smådimensjonert samfunn*, med visse trekk felles med stammesamfunnet, idet våre sosiale relasjoner er mer mangesidig enn i andre moderne samfunn. Vi har en stor grad av uformell sosial kontroll.
- *Likhetsideologien* står sterkt, noe som bl.a. skyldes at adelen har vært et marginalt innslag i vårt samfunn og at vår bondestand jevnt over har bestått av små, men frie jordbrukere.
- *Rettferdighetsideologien* er der som en forsterket videreføring av likhetsideologien. «Ikke bare skal vi være like, men vi skal ha lik rett til å være med på det meste». Misunnelse og mangel på generøsitet er baksiden av medaljen.
- Endelig er *regionalismen* sterk. Distriktsbindingen er sterkere enn nasjonalfølelsen!

Klausens bok er velegnet som førstehjelp inn i sosialantropologiens fascinerende landskap. Men det er skuffende – og underlig – at religionen som fenomen bare streifes noen få ganger i fremstillingen.

En hyllest til Fredrik Barth

Den norske sosialantropolog som vel rager høyest internasjonalt idag, er Fredrik Barth. Tyngden av hans produksjon er forøvrig skapt utenfor Norge. Barth har skrevet bøker som er standardpensum ved læresteder i alle verdensdeler. Barth er ikke minst kjent for å ha utviklet «prosessanalysen», en modell for å forstå de mest fundamentale prosesser i samfunnet.

Boken *På norsk grunn* er en jubileumsgave til Fredrik Barth på 60-årsdagen. Redaktørene, Ottar Brox og Marianne Gullestad, har ønsket å gi jubilaranten en bok som viser bredden i sosialantropologisk Norge-forskning. Det er umulig å sette de enkeltbidrag som boken rommer på en fellesnevner. De behandler temaer som kvinnekultur og arbeidsliv, kjønnsroller, barnekultur, hjemmet som moderne folkekultur (et av Marianne Gullestads nøkkelemner) og medieestetikk.

Det mest interessante innslag i boken er redaktørenes intervju med jubilaranten selv. Her roser vår nestor i faget norsk antropologi for etnografisk sans og etterrettelighet når det gjelder å fange inn kompleksiteten i etnografisk empiri. Derimot savner Barth teoretisk oppfinnsomhet på hjemmebane – og vilje til å eksponere seg i den internasjonale debatt (s.199).

Ellers beklager han seg over det han mener er et særdrag ved norsk mentalitet: «Jeg må nevne ett tema i norsk kultur som jeg tror virker sterkt hemmende på vårt akademiske virke. Det er

vår mistro til alt som smaker av intellektualisme. Vi har en tendens til å avvise kunnskap, vanskelige begreper, intellektuell eleganse og bredde i åndslivet – alle de kulturelle ferdighetene som en i norsk bevissthet assosierer med kontinental-europeiske intellektuelle. Vi skal skrive rett, greitt norsk og bare det opprinnelige er genuint, alt annet er suspekt» (s.210).

KULT-programmet i sammenfatning

Barth-festskriftet har stor spredning i tematikken. Mindre flimrende er Jørgen Lorentzens *Norge, Norge – fra slit og strev til stress og mas*, som forsøker å gi en systematisk fremstilling av en rekke sentrale sosialantropologiske temaer. Til grunn for fremstillingen ligger en rekke prosjekter som er fullført i rammen av innsatsområdet «Kultur- og tradisjonsformidlende forskning» (KULT).

KULT-programmet ble startet i 1986. Nærmere 200 forskningsprosjekter har fått støtte innenfor dette program. Forfatteren har således kunnet øse av et stort materiale, og opptrer nærmest i rollen som syntetiserende mellomledd mellom forskerne og offentligheten.

Det er blitt en morsom og meget lesverdig bok, med velvalgte – og delvis vittige – illustrasjoner. Forfatteren har bl.a. valgt å belyse nordmenns *bo- og byggeskikker*. Videre er *bilens* inngrep i norsk etterkrigskultur blitt analysert. Bilen har sørget for frihet og bevegelse for kjernefamilien, og har skapt en helt egen fritidskultur. Med camping-vogna er mobiliteten blitt fullkommen: Man tar huset på slep og ruller ut på landeveien –.

Kongehusets betydning får et eget delkapitel, med en interessant analyse av kongens død som «et terapeutisk sørgespill». Denne karakteristikk stammer fra mediepedagogen Svein Østerud. Videre utfolder forfatteren hvordan *hytta* for nordmenn er blitt ankerfestet for vårt rurale opphav. Hytta, med dens ved- og vannbæring, er motpolen til det glatte liv i byen. Hytta er den (sær)norske «fred og ro»-kulturens base, stedet for «time out».

Men igjen må vi konstatere at dimensjonen religion og kirke nesten er oversett. Dette reflekterer det forhold at disse aspekter har fått svært liten oppmerksomhet innen KULT-programmet. Det ligger nær å spørre om norske kulturforskere har en underutviklet radar for det religiøse. En kulturanalyse som ikke inkluderer det religiøse perspektiv på en sakssvarende måte griper ikke dypt nok. Lorentzen feller noen summariske dommer over et «hjelpesløst konfirmasjonsrituale» (s.136), uten at det blir klart om han sikter til det kirkelige eller det borgerlige – eller begge deler.

Forfatteren antyder riktignok (s. 145) at det norske folk har en religiøs legning, og at det er *naturen* som tilbes. Dette hadde vært et interessant spor å forfølge videre. Er vår folkereligion dypst sett en naturreligion?

Men boken er alt i alt velskrevet og informativ. Leseren får her, i en delikat anretning, kvintessensen av en betydelig norsk kulturanalytisk forskningsinnsats. Og dét med ferskt dato-stempel.

Kulturanalyse – som tverrforskning

Metodisk interessant, om enn ikke helt avklarende, er boken *Kulturanalyse*, som er en artikkel-samling skrevet som lærestoff for kulturstudiene ved distriktshøgskolene og andre lignende pedagogiske institusjoner. Her innrømmes at «kulturanalyse» er vanskelig å definere (s. 162). Kulturanalyse er nærmest «en måte å spørre på» (forordet). Og kulturanalytiske spørsmål kan reises fra en rekke faglige innfallsvinkler: fra antropologien, sosiologien, semiotikken, litteraturvitenskapen og idéhistorien. Boken rommer nettopp en rekke kulturanalytiske tilsprang fra

ulike teoretiske utgangspunkter. Metodedrøftingen ligger derfor som et element i flere av bidragene.

Artiklene drøfter så forskjellige temaer som media, kultur og modernitet, by- og bygdemiljøenes symbolikk og rock- musikkens rolle i nåtidskulturen. Boken viser på denne måte hvor frodig den kulturfaglige innsats på få år er blitt i Norge.

I artikkelsamlingen festet jeg meg særlig ved Jostein Gripsruds presentasjon av «smakens sosiologi» (med utgangspunkt i den franske kultursosiolog Pierre Bourdieu), Marianne Gullestadts refleksjoner over naturen i norsk kultur og Ivar Frønes' avslutningsbidrag om kulturforståelse og kulturanalyse, som gir hjelp til en viss sortering av de mange dimensjoner i den kulturfaglige analyse (se særlig s.231ff).

Dermed har vi presentert noen av de sentrale norske kulturfaglige bøker fra de siste 3-4 år. Vi har gjort det ut fra et dobbelt sikte: (1) å gi impulser til oppfølgende selvstudium, (2) å signalisere at kulturfagene vil bli en viktig samtalepartner for den praktiske teologi i årene fremover – ikke til fortregning for sosiologien, men som supplement. Så får de fortsatte metateoretiske drøftelser vi omtalte i innledningen arbeide med å plassere også denne empiriske disiplin på en reflektert måte i PTs metodologi.

Omtalt litteratur:

Berggreen, B.: *Da kulturen kom til Norge*. Aschehoug 1989. 246 s.

Brox, O. & Gullestad, M. (red.): *På norsk grunn. Sosialantropologiske studier av Norge, nordmenn og det norske*. Ad Notam 1989. 230 s.

Deichmann-Sørensen, T./Frønes, I. (red.): *Kulturanalyse*. Gyldendal 1990. 237 s.

Klausen, A.M.: *Kultur – mønster og kaos*. Ad Notam/Gyldendal 1992. 248 s.

Lorentzen, J.: *Norge, Norge – fra slit og strev til stress og mas*. Aschehoug 1992. 192 s.

Olav Skjevesland

Rapport från gudstjänsten

År 1989 gjorde jag en utvärdering av 16 högmessor och högmässogudstjänster i Sverige genom att låta gudstjänstdeltagarna fylla i ett enkelt frågeformulär. Nu har en motsvarande undersökning genomförts i Norge av Pirjo Krabye och Olav Skjevesland som heter: *Rapport fra gudstjenesten. Norske menigheter vurderer kirkegangen*. Undersökningen visar på vissa olikheter i bedömningen av gudstjänsten som speglar olika fromhetstraditioner och samhällssituationer. Bortsett från detta kan man se att resultatattendensen trots allt är densamma. Gudstjänstens styrka och svaghet kan därför i stort sett sägas vara densamma både i Sverige och i Norge.

Likheterna visar sig inte minst i det förhållandet att gudstjänstdeltagarna både i Sverige och i Norge i högre grad består av kvinnor (61 %) och i högre grad av äldre (över 70 år = 27 %). Det är en övervikt som är sk yrkespassiva (53 %), inte bara pensionärer utan också studerande (i någon mån hemarbetande). Det är över 80 % som deltar regelbundet i gudstjänsten och un-

gefär lika stora andelar i båda länderna går till samma kyrka då de deltar. Även om den siffran är något för hög beroende på bortfallet, visar undersökningen att det finns en lokal stabil kärna som återkommer i gudstjänsterna både i Norge och i Sverige. När vi börjar att jämföra motiv för gudstjänstbesök visar det norska materialet på vissa väntade avvikelser. Mötet med Ordet liksom det personliga engagemanget med ett följande lekmannaansvar och en högre värdering av gudstjänstens gemenskapsmotiv ligger högre. Det är den pietistiska fromheten som på ett svagt men fullt tydligt sätt slår igenom. Det gör att den svenska gudstjänsten uppenbarligen speglar en mer privat religiositet som inte är lika lekmannaorienterad och med mindre betoning av Ordet och med något större betoning av nattvarden.

Detta kommer fram ännu tydligare då de olika momenten i gudstjänsten utvärderas. Man kan se att kyrkorummet, orgelmusiken, klockringningen och sången/musiken värderas högre i Sverige medan predikan och gemenskapen i gudstjänsten värderas högre i Norge. De estetiskt-kulturella aspekterna av gudstjänsten får således högre värden i Sverige jämfört med i Norge. Detta skulle stämma med de resultat som visar att privatreligiositeten är mer utbredd i Sverige särskilt bland de unga, ett förhållande som borde avspeglats på detta sätt. Det intressanta är att dessa tendenser dels mot en mer estetiskt-kulturell gudstjänstförståelse, dels mot en gudstjänstförståelse med accent på förkunnelse och avgörelse lyser igenom trots att det är delvis samma ålderskategori av regelbundna gudstjänstdeltagare som dominerar undersökningarna i Norge och Sverige.

När predikans syfte undersöks visar det sig intressant nog att det är ca 2/3 som å ena sidan anser det vara viktigt att predikans syfte är att ge mod inför vardagen (existentiellt motiv) och å andra sidan anser det vara viktigt att predikans syfte är att undervisa i kristen tro (kunskapsmotiv). Ca halva svarsgruppen anser vidare att predikans syfte är att kalla till omvändelse och 40 % anser att predikan skall bidra till en etisk och moralisk livsföring. När man jämför svarsgrupperna kan man se att kvinnorna lägger större accent vid det existentiella motivet medan kunskapsmotivet värderas ungefär lika av både kvinnor och män. I övrigt uppträder inga skillnader. Däremot blir det tydliga skillnader då åldersfaktorn undersöks. Resultatet visar att de unga gudstjänstdeltagarna endast accepterar att predikan skall ge troskunskap i lika hög grad. I övrigt har de lägre värden. Värdena är särskilt låga då predikans etiska och moraliska vägledningssuppgift tas fram. Det visar att unga människor inte vill bli vägleda eller styrda genom förkunnelsen utan i stället vill finna sin egen väg utan andras direktiv. Förkunnelsen skall vara mer stödjande. Även om generationskillnaden är tydligt i det norska materialet är den inte lika stark som i Sverige. Det resultatet «stämmer» också med vår kunskap om norsk och svensk religiositet. Det är uppenbarligen så att sekulariseringen har gått snabbare fram i Sverige, särskilt bland de unga, vilket ger tydligare generationskillnader.

Trots väntade skillnader mellan Norge och Sverige då fromhetsinriktning och sekulariseringsgrad analyseras är det övervägande resultatet trots allt den stora likheten. Det är ungefär lika stora grupper som deltar i gudstjänster och grupperna byggs upp på ungefär samma sätt. De som väl deltar i gudstjänster tillhör den trogna skaran och det finns i både länderna en tendens till att de estetiskt-kulturella drag i gudstjänsten värderas högst samtidigt som predikans ställning är stark. I undersökningen «Ung i kirken» anser de flesta att det bästa med en gudstjänst är att «jag får vara stilla och tänka». Det är tydligt att gudstjänstens styrka idag av stora medborgargrupper ligger i det allmänmänniska behovet av kontakt med det avskilda (heliga) där kyrkorummet i sig innebär en predikan och stillheten den främsta bönen. För många bidrar klockornas klang och orgelns brus till att lyfta människan från det vardagliga för att, om blott för en timme, visa att människan tillhör ett större sammanhang och att de därför kan känna trygghet. Samtidigt visar den höga värderingen av predikan att människor förväntar sig att få ta emot tankar och reflektioner som genom att relatera det mänskliga till det heliga, ger både

troskunskap och livsmod. Undersökningarna visar också att det finns en dubbelhet i synen på gudstjänsten som gör att de svarande både talar om närhet och om öppenhet då önskemålen utvärderas. Dessa skilda önskingar återfinns man inte bara bland icke regelbundna gudstjänstdeltagare utan i lika hög grad bland regelbundna deltagare. Det gör att gemenskapsaspekten blir komplicerad. Gemenskap i en folkkyrka innebär uppenbarligen inte bara att eftersträva en hög grad av tät kontakt människor emellan (delvis de yngres önskemål) utan i lika hög grad gemenskap med Gud genom Ordet och i bönen utan kyrkkaffe eller andra kontaktskapande moment (delvis de äldres önskemål). Däremot finns det klara önskemål om ytterligare lekmanamedverkan i gudstjänsten. Det går därmed att se att vi-känslan i gudstjänsten är viktig oavsett vilken syn på begrepet gemenskap som de svarande för övrigt ger uttryck för. Prästen som ensamaktör liturgiskt sett är det få som vill ha tillbaka.

Undersökningarna har i all sin enkelthet visat att de människor som väl deltar i gudstjänster gärna återkommer, de ger religiöst kvalificerade motiv för deltagande och oftast anser de att gudstjänsterna är meningsfulla i sig. De anser visserligen att gudstjänsterna bör reformeras, men önskemålen går ofta i olika riktning. Trots fromhetsskillnader, som naturligtvis alltid präglar gudstjänstens utformning, har den religiösa och sociala förändringen lett till att det har blivit lika intressant att studera gudstjänsten ur ett vidare samhällsperspektiv. Man kan idag se att det är en liten grupp som deltar på en plikt-känsla i gudstjänster (det s k kyrkbänksäm-betet). För att större medborgargrupper skall finna det vara angeläget att avsätta en timme på söndagen för ett gudstjänstbesök, skall gudstjänsten ge något utöver det vardagliga. Den skall hjälpa människan i hennes utvecklingsprocess och skall förmedla kontakt både med Ordet och med det ordlösa mysteriet. Gudstjänsten skall ha hög kvalitet religiöst (förkunnelsemässigt), musikaliskt och estetiskt sett.

Gudstjänsten har under de senaste decennierna varit föremål för omfattande och ingående teologisk analys både i Norge och i Sverige. Där mot är det få studier som är inriktat sig på att undersöka frågan om gudstjänstens syfte i relation till större befolkningsgruppers behov. Detta gäller överhuvudtaget frågan om allmänmänskliga behov av kollektiva riter vid övergångar i livet och nationella kriser. Det gäller också behovet av upplevelse av helighet i en starkt sekulariserad värld. Kanske skulle dessa frågor lämpa sig för en större internordisk studie där den gemensamma problematiken, som dessa studier har aktualiserat, kan få bli utgångspunkten.

Anders Bäckström
(Docent, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet)

Pirjo Krabye/Olav Skjevesland:
Rapport fra gudstjenesten.
Norske menigheter vurderer kirkegangen.
Verbum, Oslo 1993
48 s. Kr. 45,-.

Religion og modernitet

Analyser av moderniteten er blitt en yndet intellektuell beskjeftigelse blant sosiologer og kulturforskere av ulike observans. Saken er også av betydning for den praktiske teologi, i det moderniteten er den horisont som kirken idag må forholde seg til i sitt arbeid.

Franz-Xaver Kaufmann er en sosiolog som det er vel verdt å konsultere i denne sammenheng. Kaufmann er katolikk, og er på kirkelig hold først og fremst blitt kjent gjennom sin bok *Kirche begreifen* fra 1979. Der understreket han ikke minst sin egen kirke en kritisk analyse ut fra et organisasjonsteoretisk perspektiv. Her påpeker Kaufmann hvorledes Den katolske kirke – i rammen av den stadig pågående differensiering av samfunnet – i annen halvdel av det 19. århundre «lyktes» i å utvikle «katolisismen» som en egen kultur, avgrenset fra en omverden som mer og mer fremsto som «moderne». Men dette ble en Pyrrhus-seier: Den katolske anti-modernisme plasserte for lang tid Romerkirken i randen av samfunnsliv og samfunnsdebatt – inntil Vaticanum II forsøkte å gi impulser til en ajourføring av kirkens liv og ytringsformer. Avgrensingsstrategien måtte oppgis.

Det tap i oppslutning som kirkene – ikke bare Romerkirken – har opplevd etter Den annen verdenskrig, har kirkene forsøkt å møte med trimming av organisasjonsstrukturene og ved utbygging av stabene, lokalt og regionalt. Baksiden av denne medalje igjen er at kirkene taper innflytelse over sine medlemmer, for en kirke først og fremst markerer seg som «organisasjon» gir liten mulighet til iden-

tifikasjon i en institusjonskritisk tid. Kaufmanns strategi er ikke minst å bygge kirke «nedenfra», fra familie og nærrelasjoner.

I boken *Religion und Modernität* forfølger Kaufmann sine tidligere analyseperspektiver, men løfter dem over det konfesjonsspesifikke, for å drøfte den nye interesse for religion mer alment. Det er umulig å gi et fyldestgjørende referat av en så innholdsrik bok. Fortsatt merkes Kaufmanns kritikk av «funksjonærkirken». Interessant er at han ser nyreligiositeten som et relativt grunt fenomen. Denne er mer et symptom på et relevanstap for kirkelig kristendom enn et blivende religiøst alternativ.

Spesielt verdt å merke seg er Kaufmanns sterke aksentuering av familiens betydning for den religiøse sosialisering. Han understreker at verdioverføring primært skjer ved identifikasjon. Derfor er det alarmerende at bare 29 % av foreldrene vil påvirke barna sine religiøst, ifølge en tysk undersøkelse (s. 142). Så lenge det svikter på dette basale område, mener Kaufmann at man må være forsiktige med å la seg blende av at kirken er en tydelig aktør i den offentlige debatt. I privatsfæren er kirkens betydning meget svak p.g.a. det drag i retning individualisering som nå går gjennom de vestlige samfunn.

Franz-Xaver Kaufmann:
Religion und Modernität.
Sozialwissenschaftliche Perspektiven.
J.C.B. Mohr, Tübingen 1989.
286 s.

O.S.

Sosialt nettverk og psykisk helse

Denne bok er den første som her til lands utfolder fenomenet «nettverk» og nettverkets betydning i individual- og sosial-terapeutisk sammenheng.

Nettverksterapier ble for første gang beskrevet i USA ved begynnelsen av 1970-årene. Poenget med denne type terapi var å styrke det belastede individ ved å mobilisere det nettverk som pasienten hadde rundt seg. Denne terapiform har likhetstrekk med den systemorienterte familieterapi, men nettverksterapien beveger seg i en noe videre krets enn familien, idet den også fokuserer på andre viktige personer i pasientens nærhet.

Boken er blitt til ut fra den forskning som har utviklet seg ved Psykiatrisk avd. A ved Ullevål sykehus, hvor professor Odd Steffen Dalgard er avdelingsoverlege. Boken faller i to deler, en teoretisk og en mer praktisk. Fra ulike angrepsvinkler vil bokens forfattere påvise hvorledes nettverket er et viktig bindeledd mellom samfunnsprosesser og det enkelte individ. Ikke minst i et samfunn som bærer preg av at menneskers nære livsrelasjoner er truet, ja, ofte i full oppløsning, blir det viktig å aktivere nettverk i menneskers hverdagsliv. Dessuten har vi de siste tiår vært vitne til hvorledes det profesjonelle hjelpeapparat har tatt over funksjoner som tidligere ble ivaretatt

av det sosiale nettverk. Således har nettverksforskningen direkte betydning for den praktiske helsepolitikk. Oppgaven blir å undersøke hvorledes psykiatrien kan bidra til å styrke de nettverk som er truet, og slik redusere behovet for ressurskrevende behandling. I artikkelsamlingen drøftes nettverkens støttende betydning i kriser, nettverk som forebyggen- de tiltak, selvhjelpsgrupper, nettverk og desentralisert psykiatri, osv.

Boken er først og fremst skrevet for yrkesgrupper innenfor helse- og sosialfag. Men her er i høy grad også kunnskap å hente for menighetsdiakonien og sjelesorgarbeidet. Sorggrupper er f.eks. en nær parallell til den type krisebearbeidende nettverk som er beskrevet i boken. Boken er også nyttig lesning for alle som er involvert i kirkens katastrofeberedskap. Budskapet i boken er tydelig: La oss aktivere og utbygge de nettverk som omgir menneskers hverdag! Det øker menneskers livskvalitet og forebygger psykiske lidelser.

Odd Steffen Dalgard/Tom Sørensen (red):
Sosialt nettverk og psykisk helse.
Tano forlag 1988.
269 s.

O.S.



«Man må gjøre alvor av sin tvil hvis man vil bli fri for den».

J.J. Jansen

«Menigheten har som regel den predikant den fortjener».

Ernst-Rüdiger Kiesow

»Det er fryktelig og ikke til å bære for en kunstner, sa han, å bli oppmuntret til å yde, og høste bifall for å yte sitt nestbeste.

Han sa: Der går gjennom verden et langt skrik fra kunstnernes hjerte – gi meg lov til å yde mitt ypperste.»

Monsieur Papin i «Babettes gjestebud» av *Isak Dinesen*

«Enhver god prædiken er politisk, og enhver politisk prædiken er dårlig».

Biskop Ole Bertelsen

«Det kan alltid bety tapet av den teologiske eksistens, når en teolog blir politiker eller kirkepolitiker».

Karl Barth

«In the Kingdom of God service is not the stepping-stone to nobility: it is nobility, the only nobility that is recognised».

T.W. Manson

Om Guds hellighet

«Var finns då anknytningspunkten for en rätt förståelse av Guds helighet i dagens värld? Jag föreslår att vi börjar med upplevelsen av Guds skönhet i naturen, i musiken, i konsten, i exstansen over att ishockey-laget Tre Kronor vinner över i Sovjet. Jag vet, att det låter nästan hädiskt för gamla kristna, men jag tror att vi får börja i sådana upplevelser om vi utanfor kyrkväggar-na skall förklara Guds helighet.

Vi får starta med den estetiske dimensionen for att sedan gå över till den etiska och til sist den religiösa for att följa Kierkegaard i stadierna på livets väg. Guds heliga domsreaktion måste noga avgränsas från mänsklig ilska och stränghet. Det finn en märklig kombination av skönhet, ljuvlighet, fläckfri renhet, etisk-religiös dom och kärlek i Guds helighet. Låt oss söka ord, bilder och symboler i vår kultur som kan fånga inn denna mångfasetterade verklighet så att vi kan uppenbara Guds helighet med de rätta orden for vår tids människa».

Agne Nordlander

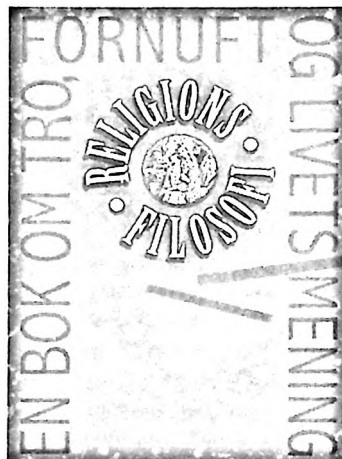
Tore Wigen

RELIGIONSFILOSOFI

En bok om tro, fornuft og livets mening

RELIGION BETYR HENGIVELSE OG BØNN, FROMHET OG TRO. Det dreier seg om livsform og grunnholdning ikke om filosofi. Men religion kan være et filosofisk tema. For tro utfordrer til allmenn argumentasjon og ettertanke. Denne utfordringen blir tatt opp i religionsfilosofien.

DETTE ER EN GRUNNBOK i religionsfilosofi for studenter og lærere i teologi og kristendomskunnskap og religionsvitenskap og filosofi. Men den er også nyttig utenfor fagmiljøene, for mennesker som stiller spørsmål om tro og fornuft og livets mening.



TORE WIGEN, som er professor i religionsfilosofi ved MF, legger vekt på den konkrete emnedrøftelsen. Han bygger på pedagogiske erfaringer gjennom tyve års undervisning i faget.

KJØP DEN I BOKHANDELEN kr 258,-



Håkan Arlebrand

DET UKJENTE

Om okkultisme og åndelighet
i en ny tidsalder

Astrologi, spiritisme, sjamanisme, satanisme...

Dette er begreper som stadig dukker opp i forskjellige sammenhenger, på TV, i film eller litteratur.

Interessen for nyreligiøse bevegelser og okkulte fenomener har vært økende de siste årene. Hvilken bakgrunn har disse fenomenene og hva står de ulike gruppene og bevegelsene for.

Få i Skandinavia har satt seg så nøye inn i disse spørsmålene som den svenske forfatteren Håkan Arlebrand. I denne boken deler han sin innsikt med alle som ønsker mer kunnskap på dette området.

Arild Romarheim har bearbeidet boken for norske lesere.



kr 198,-



KJØP DEN I BOKHANDELEN



Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK
GYDAS VEI 4

0363 OSLO

776833

Aktuelle nyheter

Per Arne Dahl Fra Paradis til virkelighet

*SLITESTERK LIVSSTIL
OG KJEMPENDE TRO*

Det handler om kjærlighetens
og håpets gjenskapermakt.

kr. 168,-



Da smelter det frosne

*Tjuefem dråper
av
Bengt Pleijel*

kr 128,-

Poul Hoffmann Over alle ørner

En roman som henter sitt tema
fra tiden før syndfloden

kr 178,-



I SALG NÅ!