

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2017
LUTHER FORLAG



TEMA:
KIRKEN OG
MENNESKER
PÅ FLUKT

Sturla J. Stålsett:
Flukten som teologisk stede

Stephanie Dietrich
"Use your talents"

Annette Leis-Peters:
"Røst" eller "service"

Hans Morten Haugen:
Kristne konvertitter og asylvurderinger

Robert Lilleaasen:
Likedanning i det norske kirkelandskap

Tor B. Jørgensen
"Jeg var fremmed ..."

Kari Karsrud Korslien:
Felles møteplass – byggestein for robuste lokalsamfunn

Finn Wagle:
Dette er dagen som Herren har gjort

Aud Valborg Tønnesen og Kjetil Fretheim i samtale med Inge Westly:
Når kirken tar ordet

Ex Libris

Invitasjon til essaykonkurranse

INNHOOLD NR. 1/2017 – 34. ÅRGANG

- 1 Leder
4 ad fontes
TPT – Vitenskapelig:
4 Sturla J. Stålsett: Flukten som teologisk sted
Om prekær migrasjonserfaring, diakoni og teologisk produksjon
13 Stephanie Dietrich: "Use your talents"
Refleksjoner over en diakonal bistandsmetodes mulige relevans i norsk kontekst
25 Annette Leis-Peters: "Røst" eller "service"?
Refleksjoner rundt kirkenes rolle som sivilsamfunnsaktør i "flyktningkrisen"
35 Hans Morten Haugen: Kristne konvertitter og asylvurderinger
Tro, troverdighet og trospraksis
48 Robert Lilleaasen: Likedanning i det norske kirkelandskap
TPT – Aktuelt:
58 Tor B. Jørgensen: "Jeg var fremmed ..."
Kan kirken si noe i møte med dagens innvandrings- og flyktningpolitikk?
65 Kari Karsrud Korslien: Felles møteplass – byggestein for robuste lokalsamfunn
71 Finn Wagle: Dette er dagen som Herren har gjort
Signingsgudstjenesten 23. juni 1991 i et 25-årsperspektiv
Intervju:
81 Når kirken tar ordet
Aud Valborg Tønnesen og Kjetil Fretheim i samtale med Inge Westly, EVU-leder kirke, MF, om religion og politikk i et reformasjonsår
86 **Ex Libris**
Invitasjon til essaykonkurranse:
89 Luther som utfordring og ressurs i dagens folkekirke

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Tron Fagermoen (ansv. red. dette nummer), Lars Johan Danbolt (hovedred.), Irmelin Grimstad bonden, Einar E. Edland, Tone Stangeland Kaufman, Hallvard Olavson Mosdøll.

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: tpt@mf.no
INTERNETT <http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282833>

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Einar E. Edland

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon. lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 325,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen.

ENKELTHEFTER F.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra
<https://praktiskteologi.buyandread.com/wl/index.htm>

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

Leder

Kirken og mennesker på flukt

Ikke siden andre verdenskrig har flere mennesker vært på flukt. De fleste av dem blir værende i nærområdene, i land med til dels svært begrensede ressurser. Men noen kommer også hit – til Europa, til Norge.

Mennesker på flukt angår kirken. For det første blir kirken lokalt utfordret til å samarbeide med andre krefter av god vilje om å finne gode måter å møte de nyankomne på. Med sin kunnskap om troens betydning i krisesituasjoner og sitt nettverk av motiverte medlemmer har kirken mye å bidra med på dette feltet. Samtidig er det nødvendig at kirkens innsats på flyktningfeltet ledsages av et (selv)kritisk blikk som spør om diakonale verdier som gjensidighet, medbestemmelse og myndiggjøring blir ivaretatt.

Flyktningssituasjonen utfordrer videre kirken til å finne sin stemme i den flyktningpolitiske samtalen. I flere runder har kirkelederes engasjement for flyktingenes kår ført til opphetede diskusjoner om kirkens deltagelse i det politiske ordskiftet. Selv om det synes å være bred enighet i kirken om at det fra tid til annen er nødvendig å uttale seg i spørsmål av politisk karakter, er det en viss uenighet om *hvordan* dette bør skje. Der noen vil gå langt i å gi konkrete innspill i politiske debatter, mener andre kirken bør holde seg til mer prinsipielle overveielser.

Mennesker på flukt utfordrer for det tredje kirken til å gå en runde med egen teologi. Flyktingene har erfaringer kirken trenger å ta inn over seg for å forkynne et troverdig evangelium. Spørsmålet er bare hvordan dette best kan skje. Kanskje trengs det et diakoni- og teologifaglig arbeid som gjør nettopp flukterfaringene til utgangspunkt for en kritisk refleksjon over kirkens praksis?

I den første artikkelen i dette nummeret av TPT argumenterer Sturla Stålsett for at nettopp

migrasjonserfaringen blir gjort til et eget teologisk sted. Han gir tre grunner for dette. 1) Erfaringer av å være på flukt gir hermeneutiske ressurser i tolkning av kirkens normative tekster, siden disse i stor grad er formet av slike erfaringer. 2) Ved å gjøre migrasjonserfaringen til et teologisk sted har kirken mulighet til å anerkjenne flyktingenes egen religiøsitet – som en motvekt til den sekulariserende skepsis de blir møtt med. 3) Dette er nødvendig for at kirkens diakonale migrasjonsarbeid skal kunne orienteres og korrigeres ut fra migrasjonserfaringen selv.

I den neste artikkelen diskuterer Stephanie Dietrich hvordan bistandsprosjektet "Use Your Talents" (UYT) leverer relevante perspektiver også for en norsk kontekst. Utgangspunktet i UYT er at alle mennesker har evner og muligheter som venter på å utfolde seg, om det gis anledning til det. I møte med mennesker på flukt er det derfor viktig å verdsette og synliggjøre disse ressursene, og bidra til at de blir tatt i bruk. I dette arbeidet har en i norsk kontekst mye å lære av den kunnskaps- og erfaringsutvekslingen som skjer mellom kirker i sør.

Annette Leis-Peters skriver om hva hjemmesidene til Svenska Kyrkan og Den evangeliske kirke i Tyskland forteller om hvordan de to kirkene forholder seg til den økte flyktningstrømmen. Med utgangspunkt i en debatt om hvorvidt aktører i sivilsamfunnet har gått fra å være kritiske stemmer ("røst") til å bli tjenesteytere, argumenter hun for at kirkene ønsker å framstå som begge deler. På den ene siden viser hjemmesidene at kirkene tar sin rolle som stemme i offentligheten på alvor. Samtidig viser henvisningene til kirkens lokale flyktningarbeid at rollen som tjenesteyter også anses som viktig.

Spørsmålet om hvordan kirken skal forholde seg til asylsøkere som ønsker å konvertere til

kristendommen, har lenge vært en problemstilling kirkelig tilsatte må forholde seg til. Hans Morten Haugen ser i sin artikkel nærmere på hva som avgjør om en person som anfører konvertering som grunn får medhold i retten på sin anke på asylavslag. Gjennomgangen av kjennelser fra rettsvesenet viser at presters og eventuelt andres bekreftelse på klagernes troshistorier, har lite å si for utfallet. Generell troverdighet og tidspunktet for både konvertering og dåp spiller en større rolle. Haugen viser også at nyere dommer fra Menneskerettsdomstolen og EU-domstolen utfordrer norsk asylpraksis på dette området.

I aktuelt-delen av nummeret reflekterer tidligere biskop Tor B. Jørgensen over kirkens rolle i den pågående flyktningpolitiske samtalen. Med utgangspunkt i den diskusjonen som utspant seg i sentrale medier høsten 2015 og våren 2016, spør Jørgensen om en bred folkekirke også kan være en tydelig politisk aktør. Han svarer selv ja på dette spørsmålet. Samtidig peker han på at et slikt ja stiller prester og andre forkynnere overfor vanskelige dilemmaer på prekestolen, dilemmaer det krever godt pastoralt skjønn å håndtere.

Kari Korslien skriver i den neste artikkelen om betydningen av å fremme felles møteplasser for å skape tillit og tilhørighet i mangfoldige lokalsamfunn. Med utgangspunkt i det som har skjedd i "Forum for dialog og samarbeid" i bydel Søndre Nordstrand, Oslo, reflekterer hun over hvordan møteplasser som dette kan bidra til gode og trygge lokalsamfunn. Korslien er opp tatt av både politiets og tros- og livssynsorganisasjoners rolle i det det lokale samarbeids- og dialogarbeidet.

Inge Westly har intervjuet Aud Valborg Tønnesen og Kjetil Fretheim om hvordan kirken bør forholde seg til politiske spørsmål. Begge har jobbet inngående med forholdet mellom religion og politikk. I intervjuet reflekterer de over

hva som bør være kirkens rolle i samfunnsdebatten. På den ene siden understreker de begge, om enn på litt ulike måter, at det fra tid til annen er både riktig og viktig at kirken på ulike nivåer tar ordet i den pågående politiske samtalen. Samtidig peker de begge på noen av de utfordringene dette stiller kirken overfor.

I tillegg til disse bidragene, trykker vi to artikler som ikke forholder seg til flyktningetematikken. Robert Lilleåsen spør i sin artikkel om hvordan endringer i Den norske kirke påvirker selvforståelsen i bedehusbevegelsen. Han argumenterer for at det skjer en likedanning i det norske kirkelandskapet, som innebærer at den såkalte ellipsestrukturen er i oppløsning. Sammen med andre endringsprosesser fører dette til at et nytt norsk kirkelandskap er i ferd med å ta form, preget av at forbindelseslinjene mellom kirkeorganisasjonene går på kryss og tvers.

I den siste artikkelen ser tidligere biskop Finn Wagle nærmere på prosessen som førte fram til signingsgudstjenesten i 1991. Han går også inn på den kritikken som ble rettet mot signingen i forbindelse med signingsjubileet i 2016. Han reflekterer også over at tilbakemeldinger gitt i etterkant av signingsgudstjenesten tyder på at gudstjenesten klarte å kombinere enkelhet med dybde, og klarhet med mysterium.

Til slutt: Dette nummeret av TPT er et resultat av det forsknings- og fagutviklingssamarbeidet som foregår mellom VID vitenskapelige høyskole og Det teologiske menighetsfakultet i forbindelse med at de to institusjonene samarbeider om en mastergrad i diakoni. Redaksjonen vil takke de faglig tilsatte tilknyttet studieprogrammet for å ha bidratt med stoff, og for å ha kommet med kritiske og konstruktive innspill i arbeidet med nummeret.

TRON FAGERMOEN
FØRSTELEKTOR I PRAKTISK TEOLOG, MF
 tron.fagermoen@mf.no

Når en innflytter bor i landet hos dere, skal dere ikke gjøre urett mot ham. Innflytteren som bor hos dere, skal være som en av deres egne landsmenn. Du skal elske ham som deg selv. For dere har selv vært innflyttere i Egypt. Jeg er Herren deres Gud.

(3 Mos 19,33–34)

VITENSKAPELIG

Flukten som teologisk sted

Om prekær migrasjonserfaring, diakoni og teologisk produksjon



STURLA J. STÅLSETT
PROFESSOR, MF – DET TEOLOGISKE MENIGHETSAKADEMIET
 sturla.stalsett@mf.no

Sammendrag (abstract):

Økt tilstrømning av flyktninger til Norge utfordrer kirken diakonalt, etisk og praktisk. Disse utfordringene utløser også behov for fornyet teologisk refleksjon. Denne artikkelen argumenterer for at migrasjonserfaring gjøres til et aktuelt teologisk "sted", i betydningen et bevisst valgt hermeneutisk perspektiv og sikte i det konstruktive teologiske arbeidet. Globalisering øker menneskers utsatthet. Flyktingenes situasjon er særlig utsatt. Guy Standing (2014) ser migranter som en sentral gruppe av dem han kaller "prekariatet". Slik tydeliggjør han kritiske sider ved migrasjonsøkingen i dagens verden. Religion og religiøsitet har fått økt eller fornyet oppmerksomhet under globaliseringen. Norris og Inglehart (2004, 2011) hevder at religion er viktigere for mennesker i prekære livssituasjoner. Forskning viser også at religiøs tilhørighet og praksis er viktigere for flyktninger som kommer til Norge enn for den bofaste majoritetsbefolkningen.

Artikkelen gir på denne bakgrunnen tre grunner til å gjøre flukterfaringene til teologisk sted: 1) Vesentlige deler av kirkens historiske og normerende kilder (Skrift, tradisjon) er formet av oppbrudd, flukt og eksil. Nåtidige erfaringer av slik karakter gir derfor hermeneutiske ressurser i fortolkningen av dette normative grunnlaget for kirkens selvforståelse og praksis. 2) Kirken har grunn og mulighet til å imøtekomme, anerkjenne og styrke flyktingens egen religiøsitet som motvekt mot den sekulariserende skepsis flyktninger og innvandrere møtes med. 3) Kirken har et særlig diakonalt oppdrag i møte med flyktninger og innvandrere. Dette oppdraget bør orienteres, kritiseres og korrigeres ut fra migrasjonserfaringen selv.

Innledning: Migrasjon og teologisk refleksjon

Hvilken betydning kan migrasjonserfaring ha for det teologiske arbeidet? Den såkalte flyktingkrisen i 2015/16 var knapt noen krise for Norge. Men flukt og eksil er alltid kritisk for den det angår. Migranter erfarer omskiftelighet og

utrygghet på praktisk, politisk, kroppslig og eksistensielt nivå. Vår tid, globaliseringens tidsalder, er en tid preget av økt migrasjon og økende grad av opplevd sårbarhet (Bauman, 1998; Eriksen, 2008; Stålsett, 2017). Situasjonen erfarer som prekær for mange grupper og enkeltmennesker. Denne utviklingen i retning av stadig

mer usikre levekår og arbeidsforhold for flere og større befolkningsgrupper har i senere tid særlig blitt diskutert i tilknytning til uttrykkene "prekarisering" og "prekariatet" (Standing, 2014a, 2014b). Blant de gruppene som i særlig grad lever i en slik prekær situasjon, er nettopp flyktninger og migranter (Bymisjon, 2013, 2016; Schierup, Ålund, & Likic-Brboric, 2015).

Denne migranterfaringen øker betydningen av religiøsitet. Forskning viser at religiøsitet er nært forbundet med menneskelig utsatthet og sårbarhet (Hempelmann, 2001; Norris & Inglehart, 2011), og at religiøs tro og tilhørighet er viktigere for flyktninger og innvandrere enn andre (Friberg, 2016). Religiøsitet i bruk handler blant annet om orientering, forandring og legitimering (Henriksen, 2016). Dette blir spesielt viktig i fluktens oppbrudd og endring, som reiser spørsmål om identitet og tilhørighet. I Europa og i Norge møter flyktningene, med deres religiøsitet, en mer sekulær kontekst. Dette skaper spenninger.

I den kontekstuelle teologien generelt og i frigjøringssteologi spesielt har vekten på det teologiske "sted" sentral betydning (Bevans, 1992; Sobrino, 1986; Stålsett, 1995). Teologiens sted er ikke bare en tilfeldig ramme for teologisk refleksjon. Det innebærer en bevisst kritisk holdning til hvordan kontekst, posisjonering og interesse påvirker det teologiske arbeidet og de resultatene dette arbeidet kommer fram til. Enhver teologi er kontekstuell i betydningen av at den uunngåelig preges av de forholdene den blir til under. Men kun teologisk refleksjon som er seg kritisk bevisst hvordan sammenhengen er mellom teologiens "produksjonsforhold" (hvem, hvor?), faktiske "produksjon" (hvordan?) og "produkt" (hva?), har et kritisk bevisst forhold til teologiens sted og er kontekstuell teologi i egentlig mening.

I denne artikkelen vil jeg argumentere for at fluktens prekære erfaringer representerer et fruktbart teologisk sted, i flere henseender. Det finnes mange spor av migrasjonserfaring i de kristne kildene. Flukt, eksil og hjemkomst har med andre ord vist seg teologisk produktiv i den kristne tradisjonen. Kirkene er i dag sterkt engasjert i flyktningpolitikk og solidarisk praksis med og for flyktninger og migranter, nasjonalt

som internasjonalt.¹ I denne diakonale praksisen er troskildenes egne refleksjoner over migrasjon verdifulle for å skape gjenkjennelse, anerkjennelse og motivere til solidaritet. Samtidig kaster den aktuelle praksisen for å utholde og overvinne prekære erfaringer av flukt og eksil nytt lys over troens kilder og forståelsen av kirkenes identitet og oppdrag. Flukt har derfor med god grunn ført til fornyet teologisk refleksjon internasjonalt. Dette peker på behovet for at forholdene også i en norsk kontekst kan legges bedre til rette for at flyktingers implisitte hverdagsteologier (Astley & Francis, 2013; West, 1999) kan komme til uttrykk som teologi som kan veilede, inspirere og kritisere aktuell kirkelig og diakonal praksis.

Religiøsitet, sekularisering og sårbarhet

Hvilke forhold spiller inn på menneskers religiøsitet? Den klassiske sekulariseringstesens framholdt temmelig skråsikkert at mennesker og samfunn ville bli mindre religiøse jo mer moderne samfunnet ble. I kjølvannet av slutten av den kalde krigen og framveksten av et nytt, uoversiktlig internasjonalt konfliktbilde kom tesen i vanry. Nå var religionen "tilbake" og verden som helhet mer preget av desekularisering, eller til og med resakralisering, enn sekularisering, ble det hevdet. På ulike måter pekte både Samuel P. Huntington (1997) og Peter Berger (1999) i denne retningen. Den første med negativt fortegn: Religiøsiteten globale gjenoppliving økte faren for konflikt og graden av voldelighet i disse konfliktene. Den andre fulgte en mer positiv fortolkningslinje: Nye religiøse bevegelser ville fremme demokrati og frie markeder. Ikke minst ble pinsevekkelse i Latin-Amerika tolket i en slik retning.

Religionsforskerne Pippa Norris og Ronald Inglehart presenterer en mer nyansert mellomvei (Norris & Inglehart, 2011): Nei, sekulariseringen er ikke over. Men jo, verden som helhet blir mer religiøs. Deres begrunnelse for denne doble påstanden er bred og solid kvantitativ empiri. De analyserer religiøsitetens stilling i ulike land ut fra de omfattende verdiundersøkelsene World Values Survey, gjennomført i 80 samfunn mellom 1981 og 2001. De kommer fram til at sekulariseringen ikke følger moderniseringen i

seg selv, men følger med folks erfaring av økt menneskelig sikkerhet. Når land og regioner rangeres etter deres plassering på Human Development Index², et mål på velferd som ser på brede indikatorer langt utover det rent økonomiske, finner de at land som skårer høyere på velferd, skårer tilsvarende lavere på religiøsitet, målt på tradisjonell måte. Menneskers religiøsitet er altså forbundet med deres erfaring av manglende menneskelig sikkerhet og velferd. Religiøsiteten øker med erfaringen av sårbarhet: "The most vulnerable populations in the world – those who lack the basic necessities of life such as food, running water, and electricity – are far more likely than others to feel that religion is important in their lives and to participate more often in religious practices" (Norris & Inglehart, 2011, s 263–4).

Når dette holdes sammen med det faktum at befolkningsveksten er større i de delene av verden der den menneskelige sikkerheten er lavere, blir resultatet Norris og Ingleharts dobbelte tese: Sekulariseringen er ikke over, men fortsetter der nivået av menneskelig velferd er sikret og økende. Men der religiøsiteten er viktig og velferden er lav, vokser befolkningen mer, slik at verden i sum blir mer religiøs: "*Rich societies are becoming more secular but the world as a whole is becoming more religious*" (Norris & Inglehart, 2011, s 217, kursiv i original).

Norris og Ingleharts empirisk testede påstand er umiddelbart gjenkjennelig fra alminnelig levd liv, kirkelig praksis og kritiske hendelser og episoder i samfunnet. Den økte kirkesøkningen i Norge under annen verdenskrig er ett eksempel. De hyppigere besøkte kirkerommene etter 22. juli 2011 er et annet (Aagedal, Botvar, & Høeg, 2013). "Det finnes ingen ateister i en slum," sier man gjerne i Latin-Amerika. I livets grensesituasjoner synes det religiøse å bli viktigere for noen hver.

Denne observasjonen kan leses som en reduksjonistisk deprivasjonstese: Religion er de ulykkeligstes trøst, og egentlig bare det. Når livet "ordner" seg, er det liten grunn til å ty til troen. Et trygt og godt menneskeliv er et sekulært menneskeliv. Slike slutninger bygger på ofte implisitte normative forståelser av hva et godt menneskeliv "egentlig" er. Norris og Inglehart svarer

ikke på – det er ikke deres intensjon – *hvorfor* det er slik religiøsitet og sårbarhet henger sammen. De svarer ikke på *hva* religiøsiteten betyr for folk når sårbarheten erfares som mer påtrengende. De svarer heller ikke på spørsmål om *på hvilke måter* ulike religioner eller religiøsitetstyper svarer på denne erfarne sårbarheten.³ Inglehart og Norris vil heller ikke – stor sett – ha noen formening om hvorvidt denne sammenhengen mellom religiøsitet og sårbarhet er god eller dårlig. Men de påpeker at denne forskjellen i vurderingen av religiøsitet mellom rikere og fattigere deler av verden kan utnyttes av "fanatikere og demagoger" til å skape mer splid, konflikt og vold mellom disse gruppene (Norris & Inglehart, 2011, s. 217). Dette er relevant når vi reflekterer over betydningen av flyktingers religiøsitet.

"Flyktningkrise"?

Flyktingers og migranternes livssituasjon er definitivt preget av erfaringer av å være utsatt og sårbar. Dagens verdensbilde preges av globaliserende krefter som skaper økt sosial, økonomisk og politisk ulikhet, og naturkatastrofer som følger av menneskeskapte klimaendringer. Det har aldri før vært så mange flyktinger og asylsøkere i verden som i dag. Ifølge FNs høykommissær for flyktinger ble 65,3 millioner mennesker tvunget til å migrere i 2015. 21,3 millioner av disse regnes som flyktinger.⁴ Den såkalte flyktningkrisen 2015–2016 nådde særlig Norge i løpet av høstmånedene i 2015. Tall fra UDI viser at 31.145 mennesker søkte om asyl i 2015. Det var en tredobling i forhold til 2014. 10.267 hadde flyktet fra borgerkrigen i Syria. 6.625 var fra Afghanistan. Over en million mennesker krysset Middelhavet for å søke en bedre framtid i Europa.⁵ I tillegg kom mange langs andre fluktruter. Norges andel av den samlede flyktningstrømmen til Europa var likevel lav. Til sammenligning mottok Tyskland 343.610 flyktinger det samme året, altså over ti ganger så mange. Ser vi imidlertid på antall flyktinger målt per innbygger, var Norge nummer fire på listen i europeisk målestokk, etter Ungarn, Sverige og Østerrike.⁶

Var dette en "flyktningkrise"? For flyktningene var det utvilsomt det. Flukt er en krise for en-

hver som tvinges ut i den. Når mange opplever dette samtidig, er det en krise for hele samfunnet. Selve begrepet "flyktningekrisen" syntes imidlertid å skifte mening i løpet av høsten 2015. Fra å referere til flyktningenes nød og slik indirekte appellere til empati og solidaritet, ble begrepet mer en referanse til en vanskelig situasjon for mottakerlandene i Europa, inkludert Norge. På omtrent samme tid gikk språkbruken til politikere og i mediene over til i økende grad å skjelne mellom "flyktninger" og "migranter", kanskje i den hensikt å påpeke forskjell på "verdige trengende" og økonomiske "lykkejegere" (Østby, 2015) – eller til og med potensielle terrorister.

Er det berettiget å se den økte flyktningstrømmen til Norge i 2015 som en krise for landet? Norge er blant de rikeste landene i verden og rangert helt på verdenstoppen når det gjelder menneskelig sikkerhet ifølge UNDPs Human Development Report 2015.⁷ Av landets 5,1 millioner innbyggere hadde per 1. januar 2016 i underkant av 200.000 flyktningbakgrunn. Dette utgjorde 3,8 % av totalbefolkningen og 29 % av innvandrerbefolkningen. Tall fra SSB viser også at per 1. januar 2017 var 884.000 av Norges innbyggere innvandrere eller født i Norge med foreldre som begge selv hadde innvandret. Samlet sett utgjør dette 16 % av befolkningen. Dette ligger noe over gjennomsnittet i OECD-landene. Innvandringsraten, som regner antall innvandrere per innbygger, er imidlertid blant de høyeste i OECD (Brochmann, 2017, s 170). Det økte antallet flyktningankomster til Norge høsten 2015, kombinert med en uoversiktlig situasjon ved grensen i Storskog i nord i en kortere periode, representerte utvilsomt en logistisk og politisk utfordring. Men det er vanskelig å se at disse utfordringene representerte en så stor belastning for myndighetene eller befolkningen at det rettmessig kunne beskrives som krise.

Migranter og flyktninger som en del av "prekariatet"

For flyktningene selv er imidlertid situasjonen åpenbart en kontinuerlig krise. Deres situasjon kan beskrives som prekær i betydningen akutt, påtrengende, risikofyllt. Det engelske ordet *precarious* brukes også om noe som er skjørt eller

sårbar, eller i ferd med å bryte sammen. Det er i denne betydningen at begrepet er blitt brukt om framveksten av en ny global klasse, det såkalte "prekariatet" (Standing, 2014b). Ordet er en sammenstilling av "prekær" og "proletariat". Da det først ble tatt i bruk av franske sosiologer på 1980-tallet, betegnet det midlertidig ansatte og sesongarbeidere. Professor i utviklingsstudier ved School of Oriental and African Studies (SOAS) ved universitetet i London, Guy Standing, har satt ordet på den faglige og politiske dagsorden på en ny måte gjennom flere bøker (Standing 2014; 2014b). Han utvider bruken av ordet og gjør det til et nøkkelbegrep for å forstå negative utviklingstrekk i samtiden – og foreslå politiske mottrekk.

Standing knytter framveksten av prekariatet til globaliseringen og de intensiverte erfaringene av risiko og sårbarhet som følger i dens kjølvann. Stadig flere mennesker presses ut av det organiserte arbeidslivet. Løsarbeiderkontrakter, midlertidig arbeid eller arbeid uten kontrakt er for mange eneste alternativ til arbeidsledighet. Minst en fjerdedel av den voksne befolkningen i mange land kan regnes som del av prekariatet, mener Standing (2014b, s 63). Det er en sammensatt gruppe, eldre og yngre, menn og kvinner, migranter og bofaste, som "lever liv dominert av usikkerhet, uvisshet, gjeld og ydmykelse" (2014b, s 12). Felles for dem er "... en følelse av at deres arbeid er instrumentelt (noe de gjør for å leve), opportunistisk (noe de må ta som det kommer) og prekært (utrygt)" (2014b, s 44).

Flyktninger og migranter er ifølge Standing en sentral del av det framvoksende prekariatet (Standing 2014b, 190–237; jfr 2014, 49–53; 197–212). De er en viktig årsak til at denne gruppen øker i omfang. "Disse menneskene står i fare for å bli prekariatets primære ofre, demonisert og gjort til syndebukker for problemer de ikke har skapt" (2014b, s 190). Standing peker på sju vesenstrekk ved dagens migrasjon, som får prekariatet til å vokse (2014b, s 192–197): 1) En historisk høy andel av *papirløse* migranter: Disse utgjør en "reservearmé i økonomiens mørke" (s 193), som tvinges til å ta usikkert arbeid til lav betaling og med høy personlig risiko. 2) Dagens migrasjon er *sirkulær*: Mennesker reiser fram og tilbake, hit og dit, i stadig jakt på muligheter for

å bedre livssituasjonen og tjene til livets opphold seg og sine, og for å sende penger hjem. 3) *Feminiseringen av migrasjon*: En økende andel av migrantene er kvinner som reiser alene. De er oftere utsatt for menneskehandel og prostitusjon. Også "omsorgseksporten" fra fattige til rike land er preget av stor maktskjevhet og usikkerhet, slik samfunnsforskerne Barbara Ehrenreich og Arlie Russell Hochschild viste med artikkelsamlingen *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy* (Ehrenreich & Hochschild, 2003). 4) Stadig flere *studenter* migrerer. De er også ofte lett utbyttable i arbeidslivet. 5) *Multinasjonale selskaper* driver med mer systematisk forflytning av investeringer og produksjon i jakten på økonomisk gevinst. Dette medfører at arbeidskraften må flytte etter, og at land og regioner involveres i et "kappløp mot bunnen", som øker andelen av mennesker som blir en del av prekariatet. 6) Det faktum at det aldri har vært så mange *flyktninger og asylsøkere* i verden, fører til at stadig flere "glir inn i en kronisk tilstand av sosial og økonomisk utrygghet" (2014b, s 195). Til sist peker Standing på 7) en ny gruppe flyktninger, "*miljøflyktninger*". Miljøødeleggelser som følger klimaforandringene, kan innen 2050 gjøre 200 millioner mennesker hjemløse ifølge tall fra Environmental Justice Foundation (2009). I sum: Denne økende migrasjonen og dens nye karaktertrekk "forsterker utrygghet og setter stadig flere mennesker i prekære situasjoner", påpeker Standing (2014b, s 196).

At dette bildet er relevant også i en norsk kontekst, bekrefter og konkretiserer Kirkens Bymisjon i erfaringsrapporten *Utsatte migranter og prekære arbeids- og leveforhold i Oslo* (Bymisjon, 2016). Den beskriver de endringene organisasjonen erfarer i sitt gatenære arbeid for fattige tilreisende, papirløse, asylsøkere og andre migranter. Kirkens Bymisjon ser nye typer problemer og utfordringer. Mennesker på flukt eller i periodisk migrasjon "lever under uakseptabelt prekære levekår etter norsk målestokk, med stor fattigdom og manglende sikkerhet for selv grunnleggende behov som mat og husly," skriver Kirkens Bymisjon:

Det er mennesker som har få rettigheter og svak tilgang til bistand, og som i stor grad er

prisgitt usikker og midlertidig inntekt fra ofte kortvarig, ubeskyttet, underbetalt og utbytende arbeid. I den grad de er innlemmet i arbeidslivet, dreier det seg om en innlemmelse som ofte skaper nye problemer og forsterker marginaliseringsprosessene (Bymisjon, 2016, s 1).

Flukterfaring og religiøsitet

Situasjonen for flyktninger og migranter preges altså av risiko og sårbarhet; den er prekær. I lys av Ingleharts og Norris' tese kan dette bidra til å forklare flyktingers bruk *for* og bruk *av* religiøsitet. Religiøsitet "i bruk" handler blant annet, foreslår Jan-Olav Henriksen, om orientering, forandring og legitimering (Henriksen, 2016). I en situasjon preget av stor usikkerhet og mye forandring er forankring og kilder til legitimitet og identitet uvurderlige. Det er derfor ikke overraskende at religion og religiøsitet er viktigere for flyktninger og innvandrere enn for befolkningen for øvrig (Friberg, 2016, s 52ff). Dette stemmer, som vi ser, godt med Ingleharts og Norris' tese om at sekulariseringen forsterkes med økt velferd og menneskelig sikkerhet.

Flyktninger og innvandreres religiøse identitet synes ofte å bli betraktet med en viss skepsis, om ikke regelrett frykt, av den stedlige majoritetsbefolkningen. Tros- og livssynspolitikkens mest kontroversielle spørsmål dreier seg ofte om minoritetens synlige og "avvikende" religiøse symboler og uttrykk, sett med majoritetens blikk.⁸ Det har ført til en tendens til at den tros- og livssynspolitiske debatten innordnes eller underordnes asyl- og innvandringspolitiske, ja, til og med sikkerhetspolitiske hensyn.⁹ Dette er uheldig, sett fra flere synsvinkler. Tros- og livssynspolitikk bør rimeligvis først og fremst handle om retten for alle til tros- og livssynsutøvelse, ikke om andre politiske hensyn. Men utover dette ligger det også i denne ofte negativt ladete forskjellen på majoritetens sekulariserende tendens og flyktingenes religiøsitet en fare for at vesentlige ressurser overses. Dette er ressurser som kan vise seg viktige for flyktninger og innvandreres evne til å håndtere og overvinne situasjoner preget av risiko og utsatthet, og som kan gi dem økt trygghet og evne til integrering i nye samfunn.

Flyktingenes erfaringer fra tvunget opp-

brudd, via utrygge reiser til fremmedgjort eksil har gjennom menneskehetens historie vist seg å være særdeles produktive erfaringer for forståelsen av hva det vil si å være menneske, og hvordan gode samfunn oppstår og vedlikeholdes. Slike erfaringer kan med fordel anerkjennes som verdifulle kontrasterfaringer også for majoritets-samfunnet. For kirkene er det flere grunner til å gi oppmerksomhet til flyktningerfaringens kritiske og konstruktive lys. Migrasjonserfaring kan i dag ses som et sentralt teologisk "sted"; det vil si et bevisst valgt og praksisnært hermeneutisk perspektiv i det teologiske arbeidet; se f.eks. Bergmann, 1997. Jeg vil i resten av artikkelen kort utdype tre viktige grunner til dette.

For det første er kirken autoritative kilder i skrift og tradisjon i rikt monn refleksjoner over nettopp oppbrudd, flukt og eksil. Nåtidige erfaringer av slik karakter gir derfor hermeneutiske ressurser i fortolkningen av dette normative grunnlaget for kirken selvforståelse og praksis.

For det andre gir flyktningens egen religiøsitet, enten den er kristen eller av annen art, kirken spesielle muligheter til å komme den i møte, anerkjenne og styrke den som verdifull i seg selv – stikk i strid med den sekulariserende skepsis flyktninger og innvandrere ikke sjelden møtes med.

Og sist, men ikke minst har kirken et eget diakonalt oppdrag: Å ta vel imot flyktninger og innvandrere, forsvare deres rett og imøtekomme deres behov. Dette oppdraget må stadig orienteres, kritiseres og korrigeres ut fra migrasjonserfaringens innside. Flyktningen og den som møter henne, må selv få komme til orde i teologien.

Prekær migrasjonserfaring som teologisk sted

Sentrale deler av jødisk-kristen tro springer ut av erfaringer av oppbrudd, migrasjon og eksil. Noen eksempler: Helt i den historiske opprinnelsen av Jahve-troen finner vi et minne om israelfolkets flukt fra en situasjon av undertrykkelse i fremmed land – i Egypt. Flukt og utfrielse nedfelles som et refreng og en grunnleggende trosbekjennelse i de hebraiske helligskriftene. Erfaringen er så sentral at den definerer hvem Gud selv er for folket: "Jeg er Herren din Gud som førte deg ut av Egypt, ut av slavehu-

set." Slik innledes de ti bud (5 Mos 5,6; jfr. 6,12;7,8; 7,19 et passim. Se også 2 Mos 13,9; 20,2; 2 Sam 5,2; 1 Krøn 11,2; Dan 9,15; Mi 6,4).

Går vi til Ezekielsboken og i Deuteroboken (kap 40–55 i Jesajaboken) og i mange salmer, finner vi eksilerfaringen som hovedtema. Den kjente Salme 137 handler om folket som sitter ved Babylons elvebredder. De gråter av hjemlengsel ved tanken på Sion: "Hvordan kan vi synge Herrens sanger på fremmed jord?" (Sal 137,4). I Ruts bok møter vi Elimelek som sammen med sin kone Noomi flykter fra Betlehem i Juda til Moab på grunn av hungersnød (Rut 1,1). Elimelek dør; sønnene gifter seg med moabittiske kvinner. Den ene av dem, Rut, blir heltinnen i en fortelling som utspiller seg i spenningen mellom eksil, gudstro og identitet: "Men Rut svarte: 'Ikke tving meg til å forlate deg og vende tilbake, for: Dit du går, vil jeg gå, og hvor du bor, vil jeg bo. Ditt folk er mitt folk, og din Gud er min Gud'" (1,16). De vante rollene byttes, og eksilet blir identitetskonstituerende når innvandrerkvinnen Rut gjennom fortellingen blir stammor til David (4,17).

Også i Det nye testamentet står erfaringer av migrasjon, flukt, eksil og livet i diasporaen sentralt. I Matteusevangeliet beretning om Jesu barndom leser vi om hvordan Jesus selv ble flyktning. Josef står opp i nattens mørke og tar med seg Maria og Jesus-barnet til Egypt for å unnsnippe Herodes' voldelige vrede (Matt 2,13). De første kristne levde en minoritetstilværelse, ofte som i et indre eksil, spredt utover Romerriket. Peters første brev er adressert til "de utvalgte som lever som fremmede, spredt omkring i Pontos, Galatia, Kappadokia, Asia og Bitynia" (1 Pet 1,1). Brevets forfatter vil trøste og formane disse kristne grupperingene i en tid preget av uroligheter og forfølgelser. Brevet er skrevet "i Babylon" (5,13). I datidens apokalyptisk pregede språkbruk var dette et vanlig kodenavn for Rom, maktens sentrum. En slik språkbruk er enda mer framtrædende i Johannes åpenbaring. Her finner vi kanskje den tydeligste teologiske bearbeidelsen av migrantere og marginaliserte minoriteters prekære erfaringer; jfr. menighetenes "strev og utholdenhet" (Åp 2,2), "trengsler og lidelser" (2,9 *et passim*) i det mektige romerske imperiet.

Fra begynnelse til slutt i Bibelen finner vi med andre ord migrasjonserfaringers uttrykk og refleksjoner. Selve flukten, jakten på asyl, det nye livet i eksil og drømmene om å vende hjem er erfaringer som har gitt opphav til teologisk arbeid. De dypeste spørsmålene som stilles av de som har måttet flykte, som lever i eksil og håper på å vende hjem, er knyttet til Guds fravær/nærvær og deres egen identitet.

Nåtidige erfaringer av flukt, migrasjon og eksil kan derfor gi viktige hermeneutiske ressurser i fortolkningen av det normative grunnlaget for kirkens selvforståelse og praksis. Eksempelene på resepsjon, reaktualisering og applisering av flyktingerfaringene fra skriftene i nye situasjoner er mange. De er gjerne fulle av minner om lidelse, men handler også om standhaftig håp:

Salme 137 fikk ny mening knyttet til en annen historisk situasjon av tvungen migrasjon og grov undertrykkelse gjennom spiritualsklassikeren *By the Rivers of Babylon*. Beretningen om Jesus-barnet som flyktning i Egypt har stor symbolverdi for mange flyktninger i dag. I en overfylt flyktingleir i et borgerkrigsherjet land feiret flyktingene tredje juledag vel så storslått som selveste julaften. For på julaften hørte flyktingene at Gud ble menneske i Jesus fra Nasaret. Men denne dagen feiret de at Jesus ble flyktning, som dem. Flyktinger fra El Salvador hadde i årevis hadde bodd i trange flyktingleire i Honduras rett på andres sida av grenseelva Rio Sumpul. De var overlevende etter massakren som fant sted mot flyktinger som krysset elven den 14. mai 1980. På den ene siden av elven sto den salvadoranske regjeringshæren. De skjød mot hundrevis av sivile som forsøkte å ta seg over elven. På den andre siden sto honduranske styrker. Også de skjød mot flyktingene. Minst tre hundre mennesker, av dem mange kvinner og barn, ble drept under flukten, ifølge FN (United Nations, 1993, s 121–125). Da Rio Sumpul skulle krysses på nytt, denne gangen på vei hjem fra eksil, tolket mange av flyktingene dette i lys av det som det fortelles om i Josva, kapittel 3, der israelittene krysser elva Jordan og går inn i det lovede land. Et av kravene disse flyktingene stilte ved returen til hjemlandet, var å få feire messe i katedralen umiddelbart etter ankomsten.

Disse eksemplene viser at midt i flukten, i eksilet og på hjemreisen kan religiøse ressurser få stor betydning. Det er ressurser som kan gi orientering i en forandringstid, og som kan styrke fellesskapet og gi mennesker håp under prekære livsforhold.

Når flyktingers religiøsitet møter en overveiende sekulær opinion i det landet de kommer til, kan det gi opphav til skepsis, spenninger, om ikke direkte utestengning og diskriminering. Den økende bekymringen for, eller frykten for, "de andres" religiøsitet som et hinder for integrering, er et tegn på dette. Her har kirken en oppgave. Ved å gjenkjenne og nyfortolke hvordan kirkens eget trosgrunnlag på avgjørende måter er preget nettopp av flukterfaringens prekære situasjon, kan kirken bedre forstå og anerkjenne flyktingenes trospraksis, enten den er kristen eller av annen religiøs tilhørighet. Og vice versa, gjennom å gi flyktingenes erfaringer og vitnesbyrd prioritet i kirkens egen refleksjon over troens grunnlag i skrift og tradisjon, kan nye meninger og perspektiver tre fram, til styrke for hele det kristne fellesskapet. Teologisk refleksjon med utgangspunkt i migrasjonens erfaringer av prekære livssituasjoner kan slik gi ressurser til virkningsfull politisk og personlig anerkjennelse av flyktinger og asylsøkeres "annerledes"-tro.

Samtidig representerer dette møtet et fruktbart hermeneutisk sted for teologisk arbeid. Internasjonalt ser vi i dag stadig nye systematiske-teologiske og praktisk-teologiske utkast til slik migrasjonsteologi.¹⁰ Det er gode grunner til at også kirkenes diakonale møte med og erfaringer fra den såkalte flyktingkrisen i Norge kan avstedkomme en slik fornyet teologisk refleksjon.

Kirken har et eget diakonalt oppdrag overfor flyktinger. En stor bredde av kirkesamfunn i Norge, med Den norske kirke i spissen, engasjerte seg praktisk og politisk for flyktingene i møte med den økte tilstrømningen i 2015. Med et viktig unntak av de kristne aktørene som hvert annet år samles til Oslo symposium,¹¹ representerer dette engasjementet en tydelig solidarisk og kritisk røst i den økende flykting- og innvandrerskepsisen i opinionen. Denne praksisen har stadig behov for å næres av og gi næring til ny fortolkning av det trosgrunnlaget den

springer ut av. Med et slikt siktemål kan den diakonale praksisen sammen med og i møte med flyktninger og asylsøkere med fordel gjøres til et teologisk sted. Den prekære situasjonen for migranter og flyktninger i og utenfor Norge i kjølvannet av flyktningkrisen kan gi fornyet motivasjon for og materiale til en kontekstuell migrasjonsteologi som konkret og praktisk gjør flukterfaringen til teologisk sted. Dette vil i seg selv være en diakonal handling i møte med flyktninger: Å la deres erfaringer og tro anerkjennes som ressurs til beste for hele det troende fellesskaps gudserfaring og virkelighetsorientering.

Litteratur

- Aagedal, O., Botvar, P. K., & Høeg, I. M. (2013). *Den Offentlige sorgen: Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Astley, J., & Francis, L. J. (2013). *Exploring ordinary theology: Everyday christian believing and the Church*. Farnham: Ashgate.
- Bauman, Z. (1998). *Globaliseringen og dens menneskelige konsekvenser*. Oslo: Vidarforlaget Kulturbibliotek.
- Berger, P. L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Bergmann, S. (1997). *Gud i funksjon. En orientering i den kontekstuelle teologin*. Stockholm: Verbum.
- Bevans, S. B. (1992). *Models of Contextual Theology*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Brochmann, G. (2017). *Integrasjon og tillit: Langsiktige konsekvenser av høy innvandring*. Utredning fra utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon 18. desember 2015, avgitt til Justis- og beredskapsdepartementet 1. februar 2017 (NOU 2017:2; "Brochmann II-rapporten"). Oslo: Departementenes sikkerhets- og serviceorganisasjon, Informasjonsforvaltning.
- Bymisjon, K. (2013). *Undocumented Migration, Human Trafficking and the Roma. Manifestations of Irregular Migration and Exclusion in Norway, Shortcomings in Governance, and Implications for Health, Well-Being and Dignity*. A Report Prepared by the Church City Mission Oslo, in Collaboration with the Lancet – University of Oslo Commission on Global Governance for Health. Oslo: The Oslo Church City Mission.
- Bymisjon, K. (2016). *Utsatte migranter og prekære arbeids- og levekår i Oslo. En erfaringsrapport fra Kirkens Bymisjons arbeid med nye brukergrupper*. Oslo: Stiftelsen Kirkens Bymisjon Oslo.
- Cruz, G. (2010). *An Intercultural Theology of Migration: Pilgrims in the Wilderness*. Leiden: Brill.
- Cruz, G. T. (2014). *Toward a theology of migration: Social justice and religious experience*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ehrenreich, B., & Hochschild, A. R. (red). (2003). *Global Woman. Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books.
- Eriksen, T. H. (2008). *Globalisering: Åtte nøkkelbegreper*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Friberg, J. H. (2016). *Assimilering på norsk: Sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn* (2016:43). Oslo: Fafo.
- Groody, D. G. (2009). *Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees*. *Theological Studies*, 70(3), 638–667.
- Heimbürger, R. W. (2015). *Fear and Faith in the Kin-dom: New Explorations in the Theology of Migration*. *Modern Theology*, 31(2) 338–344.
- Hempelmann, R. (2001). *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Henriksen, J.-O. (2016). *Everyday Religion as orientation and transformation: A challenge to theology* *Nordic Journal of Society and Religion*, 29(1), 36–51.
- Huntington, S. P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* New Delhi: Viking.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* (2. utg). New York: Cambridge University Press.
- Padilla, E., & Phan, P. C. (2013). *Contemporary issues of migration and theology*. New York, N.Y: Palgrave.
- Phan, P. C. (2016). *Deus Migrator – God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration*. *Theological Studies*, 77(4), 845–868.
- Schierup, C.-U., Ålund, A., & Likić-Brborić, B. (2015). *Migration, Precarization and the Democratic Deficit in Global Governance*. *International migration (Geneva. Print)*, 53(3), 50–63.
- Snyder, S. (2012). *Asylum-Seeking, Migration and Church*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Sobrinho, J. (1986). *Resurrección de la verdadera Iglesia: Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. San Salvador: UCA Editores.
- Standing, G. (2014a). *A precariat charter: From denizens to citizens*. London ; New York: Bloomsbury Academic.
- Standing, G. (2014b). *Prekariatet: Den nye farlige klassen*. Oslo: Res publica.
- Stålsett, S.J. (1995). *Hvor finner teologien sted? Norsk tidsskrift for misjon* (2), 83–100.
- Stålsett, S.J. (2016a, 07.04.). *Flyktningene, regjeringen og kirken*, *Dagbladet*. Hentet fra <http://www.dagbladet.no/kultur/flyktningene-regjeringen-og-kirken/60155412>.
- Stålsett, S.J. (2016b, 26.03.). *Flyktningenes Gud*, *Dagbladet*. Hentet fra <http://www.dagbladet.no/2016/03/26/kultur/meninger/flyktninger/kirka/religion/43645555/>.
- Stålsett, S.J. (2017). *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Stålsett, S.J. (under utgivelse). *Fear of the faith of others? On government, religion and integration – the case of Norway*. I U. Schmiedel & G. Smith (red.), *Religion in the European Refugee Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- United Nations. (1993). *From Madness to Hope. The 12-year war in El Salvador* (Report of the Commission on the Truth for El Salvador to the UN Security Council). New York: United Nations.
- West, G. (1999). *The Academy of the Poor. Towards a Dialogical Reading of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Østby, L. (2015). *Flyktninger i Norge*. *Statistisk Sentralbyrå*.

Noter

- 1 For kirkelig engasjement i den såkalte flyktningkrisen 2015, se for eksempel <https://kirken.no/nm-NO/om-kirken/aktuelt/ny-dugnad-for-syriske-flyktninger/> (sett 28.02.17); jfr. Stålsett, 2016a, 2016b.
- 2 Se <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi>.
- 3 Dette tematiserer jeg i Stålsett, 2017, s 167–212.
- 4 Kilde: Statistisk sentralbyrå, se <http://www.ssb.no/>.
- 5 Se: "Norge og EUs håndtering av flyktningkrisen". Innlegg av statssekretær i Utenriksdepartementet, Elsbeth Tronstad, 07.03.2016, <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/tronstad-elsa-bergen/id2478561/>, sett 21.03.17.

- 6 Se for eksempel <http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Her-er-grafene-som-forklarer-asylaret-2015-60256b.html>.
- 7 Se <http://hdr.undp.org/en/countries/profiles/NOR>, sett 21.03.17.
- 8 Jfr. særlig temperaturen og frekvensen i debattene om kvinners hodeplagg, som for eksempel *hijab* eller *niqab*.
- 9 Dette drøfter jeg i "Fear of the faith of others?"; se Stålsett, (under utgivelse).
- 10 Se f.eks. Cruz, 2009; 2010; Heimbürger, 2015; Padilla & Phan, 2013; Phan, 2016 og Snyder, 2012.
- 11 Da innvandrings- og integreringsminister Sylvi Listhaug talte på Oslo Symposium 2017, argumenterte hun mot "godhetsapostlene" og for en "streng politikk" for å "hjelpe flest mulig som er på flukt fra krig og konflikt". Der ble hun introdusert med ordene: "Kjære Sylvi, vi er listhaugianere," av møtearrangøren, se <http://bit.ly/2oSybuL>.

"Use your talents"

Refleksjoner over en diakonal bistandsmetodes mulige relevans i norsk kontekst



STEPHANIE DIETRICH
PROFESSOR, FAKULTET FOR TEOLOGI, DIAKONI OG LEDELSESFAG,
VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE, OSLO

stephanie.dietrich@vid.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelen drøfter hovedaspekter ved bistandsprosjektet "Use Your Talents", et kompetansebyggingssprosjekt i flere afrikanske land med fokus på menigheten som lokalsamfunnsaktør. Kjerneaktiviteten er myndiggjøring av mennesker lokalt til ta i bruk egne ressurser og fremme eierskap og innovasjon gjennom grasrotengasjement. Forfatteren argumenterer for at menigheter har noen spesifikke særtrekk ("diakonale assets") som kan spille en viktig rolle i lokalsamfunnsutviklingen i det globale Sør. Med bakgrunn i en kritisk lesning av sentrale dokumenter som berører lokalsamfunnsutvikling i Norge, drøftes det om det kan være behov for en tilsvarende innfallsvinkel også i norsk kontekst. Det argumenteres for at livssynsaktører kan være viktige bidragsytere i byggingen av gode lokalsamfunn, blant annet på grunn av et verdigrunnlag som fremhever hvert menneskets verdi, gjensidighet og fellesskap.

Innledning

Dette bidraget tar utgangspunkt i bistandsprosjektet "Use your talents" (UYT).¹ UYT-prosjektet har hittil hatt sin hovedvekt i forskjellige kirkesamfunn i Etiopia, Madagaskar, Zimbabwe og Kenya, med involvering av forskjellige norske misjons- og bistandsaktører. Hovedpoenget med UYT er ifølge dens protagonister å synliggjøre at mye kompetanse og ressurser til lokal utvikling allerede finnes i lokalsamfunnene, og at det er viktig å stimulere til at disse ressursene tas i bruk.² Med andre ord settes det fokus på at mye utvikling kan og bør skje lokalt, også uten ekstern økonomisk støtte.

UYT er ikke en ferdigutviklet bistandsmetode eller et tradisjonelt bistandsprosjekt, men heller et *perspektiv* på utvikling, basert på et menneskesyn som vektlegger menneskets autonomi, handlekraft og iboende ressurser. Dette bidraget ønsker først og fremst å presentere og å gjøre kritisk rede for UYT-tilnærmingen og med utgangspunkt i det reflektere over hvordan trosamfunn i forskjellige kontekster, også i Norge, kan spille en viktig rolle i sine respektive sivilsamfunn som aktører som fremmer vektleggingen av alle menneskers iboende evner og ressurser.

Tradisjonell bistand kan føre til en uheldig av-

hengighet av donorer og en underminering av lokale ressurser, det såkalte "dependency-syndromet". (De Sardan 2005; Escobar 1995). Gjennom en Sør-Sør-utveksling og et kompetansebyggingsprogram arbeider UYT for at menigheter/livssynsbaserte aktører blir aktive i sine lokalsamfunn ved at medlemmene får brukt sin egen kompetanse og sine interesser, evner og "talenter". Den nytestamentlige liknelsen om talenter fungerer som en rammefortelling, som oppfordring til å ta i bruk kirkemedlemmenes egne "talenter" for å bidra til å skape bedre og mer bærekraftige lokalsamfunn. Den grunnleggende tilnærmingen i UYT er at *alle* mennesker har iboende evner og ressurser som de kan og bør ta i bruk. I de afrikanske landene der UYT-prosjektet er blitt utviklet,³ innebærer det at lokalmiljøene, i dette tilfellet menigheter, utfordres til å kartlegge og å ta i bruk det som finnes av lokale ressurser. Ressursene kan være både synlige, materielle ressurser slik som tilgang til land, vann, råvarer, etc., og det kan være immaterielle ressurser slik som kompetanse og ferdigheter (Nordstokke 2015). I en engelskspråklig kontekst omtales disse ressursene gjerne som "assets".

UYT-metodens potensial ligger i fokuset på kunnskaps- og erfaringsdeling og i vektleggingen av kompetansen som finnes hos trosbaserte aktører. I en samtale med en av aktørene i et lokalt UYT-prosjekt i Etiopia høsten 2016 sa en av deltakerne til meg: "Now we are not beggars any more." UYT-prosjektene bidro til bedre levekår både for vedkommendes familie og for hele lokalsamfunnet. Den grunnleggende opplevelsen av å ha både eierskapet og kompetansen til å møte utfordringene lokalt bidro til verdighet og virket som katalysator for kreativitet og innovasjonsiver lokalt. Prosjektene har ideelt sett som mål å komme den enkelte og fellesskapet til gode, ut over menighetens egne grenser, og dermed på sikt ha en positiv samfunnsmessig effekt.

I dette bidraget ønsker jeg blant annet å reflektere over om og eventuelt hvorfor UYT-tilnærmingen også kan ha relevans for en norsk kontekst, og da spesielt i møte med flyktninger. Utgangspunktet er forståelsen av at kirken har et spesielt ansvar for å bidra til gode lokalsamfunn,

blant annet ved å tilby inkluderende fellesskap, og gjennom å praktisere gjestfrihet. De konkrete spørsmålene som danner bakteppet for denne refleksjonen, er: Hvordan kan vi best ta imot flyktninger i Norge? Hvordan kan kirken, den lokale menigheten, bidra til dette? Hva kan menigheter bidra med, slik at flyktninger som sitter på asylmottak eller er i bosettingsprosessen, får en bedre tilværelse?

Nyere forskning viser at en av hovedutfordringene for mange flyktninger ved ankomst til mottaksland er passiviteten, uvissheten og ventingen. Flyktninger som kan være traumatiserte og ha store helsemessige utfordringer, i tillegg til bekymringer av mangfoldig art, opplever ofte oppholdet ved flyktningmottak som et slags "vakuum" (Waltzer 2014). Forskning fra blant annet helse- og sosialfaglig sammenheng viser følgende av henholdsvis pasifisering og aktivisering av flyktninger i forhold til deres potensielle integrering i mottaksland. Det synliggjør at en tilrettelegging for at flyktninger blir aktive og delaktige i utformingen av sin hverdag, også fører med seg klare fordeler for en vellykket integreringsprosess som er positiv for alle parter.⁴

I lys av dette ønsker jeg i dette bidraget å gi en kritisk vurdering av to aktuelle dokumenter knyttet til spørsmål om en vellykket tilrettelegging for flyktnings integrering i det norske samfunn: *NOU 2017:2: Integrasjon og tillit. Langsiktige konsekvenser av høy innvandring* er et viktig offentlig dokument som synliggjør det offentlige holdninger på et mer overordnet plan; rapporten fra satsningen i Groruddalen (Lund 2014) viser holdningene som preger den konkrete tilretteleggingen på lokalplan. Begge dokumentene kommenteres her i lys av spørsmålet om hvorvidt det offentlige ser på livssynsaktører som relevante bidragsyttere i forhold til integrering, og spørsmålet om hvilken holdning som preger disse rapportene i forhold til verdsetting av de berørtes egne ressurser.

Et av formålene ved dette bidraget er å peke på viktigheten av å verdsette, synliggjøre og bidra til å ta i bruk flyktnings egne ressurser og "talenter" når de tas imot i Norge, og å vise hvordan den diakoni/bistandsfaglige metoden som brukes i UYT-prosjektet, kan nyttiggjøres i arbeidet med flyktninger i Norge, spesielt når det

gjelder kirkelig innsats for å skape gode lokal-miljøer. Bidraget har et tverrfaglig utgangspunkt og viser til både diakoni-, bistands- og sosialfaglig forskning, samt til nyere offentlige utredninger som omhandler spørsmål om integrering.

UYT- metodens "nedenfra-perspektiv"

UYT gjenspeiler et pågående perspektivskifte innenfor diakoni og bistand. Utgangspunktet er ikke bare behovene eller rettighetene hos folk i det globale Sør, som eventuelt blir møtt gjennom tiltak finansiert av organisasjoner fra det globale Nord.⁵ I bistandsfaglig sammenheng omtales det som "needs-based" (behovsbasert) og "rights-based" (rettighetsbasert) bistand. Det er utvilsomt viktig å tilby nødhjelp og å arbeide for at menneskers grunnleggende menneskerettigheter blir ivaretatt, også på et strukturelt og samfunnsmessig plan.

Prosjekter som UYT, og tilsvarende arbeid innenfor samfunnsutvikling i land i det globale Sør, bør vurderes som et viktig supplement til tradisjonell bistands- og prosjektarbeid. Utgangspunktet er ressursene som allerede finnes hos menneskene. Ikke minst innenfor sosialfaglig sammenheng er det utviklet en rekke metoder som knytter an til disse ressursene, både materielle og immaterielle, såkalte "assets". Utgangspunktet er at alle mennesker har evner og muligheter, "talenter", som venter på å utfolde seg bare de får mulighet og anledning til det.

Paradigmeskiftet i internasjonal bistand er i samsvar med det paradigmeskiftet som har funnet sted i diakoniforståelsen de siste to decennier. Mens diakoni i kjølvannet av den diakonale bevegelsen på 1800-tallet først og fremst ble forstått som barmhjertighetshandlinger der hjelpe- ren, eller den profesjonelle omsorgsutøveren, med et kristent sinnelag skulle hjelpe den hjelpeløse, syke, fattige eller trengende, ("needs-based"), innebærer det nye diakoniparadigmet at den diakonale handlingen skjer i partnerskap, i anerkjennelsen av at giver og mottaker "sitter i samme båt", og uten å objektivere mottakeren av den diakonale handlingen (Dietrich 2016). Diakoni i samsvar med denne forståelsen er preget av gjensidighet, partnerskap og en grunnleggende anerkjennelse av at målet må være at alle

er aktører i eget liv. Innenfor diakonifaget legges det også vekt på nødvendigheten av en grunnleggende anerkjennelse av kirkens ansvar og rolle som samfunnsaktør, samt behovet for kirkes tilstedeværelse for mennesker i nød.

I til dels mindre velfungerende helse- og velferdssystemer i mange land i det globale Sør er det nærliggende å drøfte hvordan kirker som relativt stabile sivilsamfunnsaktører kan bli enda mer delaktige i engasjementet for menneskenes velferd. Utgangspunktet for UYT er at kirkene er til stede i nesten alle lokalsamfunn. De omfatter store deler av befolkningen og forsvinner vanligvis ikke, som bistandsaktører kan og skal gjøre når prosjektperioden tar slutt. Midlene knyttet til bistandsprosjekter kommer og går – mens kirkene og menighetene har en forholdsvis stabil grad av tilstedeværelse, med stor lokal kompetanse og lokalt eierskap. Kirkens lokale ledere nyter i tillegg ofte en stor grad av tillit i lokalbefolkningen.

UYT-prosjektet handler om å finne tilbake til og oppmuntre til at menneskene tar i bruk sine egne og lokalsamfunnets evner og ressurser for å forbedre livssituasjonen lokalt. UYT har dermed et utpreget "nedenfra-perspektiv" fordi man mener at menneskene lokalt sitter på avgjørende ressurser og kompetanse til å forbedre egen livssituasjon. Det er også de lokale menighetene som kan utvikle egnede strukturer for å lede frivilligarbeidet, ofte i samarbeid med andre aktører i lokalsamfunnet (Snow 2014). En slik vektlegging av et "nedenfra-perspektiv" finner vi igjen i mye av den nyere internasjonale diakonifaglige diskursen⁶, og den har sine røtter i en frigjøringsteologisk tilnærming.

UYT er derfor ikke et vanlig bistandsprosjekt, men heller en metode og et perspektiv som kan tas i bruk på veldig mange ulike måter og i ulike sammenhenger. Der metoden er tatt i bruk, i land som Zimbabwe, Etiopia, Madagaskar og Kenya, ser man gode resultater som ikke bare bidrar til kirkens arbeid og forbedring av enkeltmenneskers livsvilkår, men også påvirker sivilsamfunn og dermed fremmer håpet om en bedre fremtid. UYT legger stor vekt på at nøkkelen til å løse problemene finnes lokalt. De involverte aktørene fra det globale Nord har derfor ingen fremtredende rolle i prosjektet og bidrar hoved-

sakelig med hjelp til koordinering, erfaringsutveksling og kapasitetsbygging, men i svært liten grad til selve arbeidet lokalt.

Det betyr ikke slutten på tradisjonelt bistandsarbeid og helse- og velferdstilbud til mennesker som trenger det. Et godt prosjektarbeid gjennom bistandsaktørene er også helt nødvendig, og det trengs profesjonell spisskompetanse på mange områder, som de store bistands- og nødhjelpsaktørene bidrar med. UYT og den tradisjonelle måten å drive bistand på er derfor *komplementære* metoder.

På tross av de tilsynelatende overbevisende argumenter for UYT-metoden og prosjektet, og ikke minst de positive erfaringene og begeistringen den har ført til mange steder der prosjektet har fått utvikle seg, bør UYT belyses kritisk, ut fra både empirisk forskning og en mer grunnleggende analyse av dens normative bakteppe. I dette bidraget kan et slikt kritisk perspektiv kun antydes, samt behovet for empirisk forskning understrekes. I en tid der bistandsbudsjetter stadig strammes inn, er det lett å tenke at UYT blir en slags "enkel løsning" for partnerne i det globale Nord. I stedet for å hjelpe og bidra ber man nå de lokale partnerne om å finne løsningen selv. UYT og tilsvarende bistandsmodeller kan av noen bli oppfattet som en slags billig erstatning og hvilepute for partnerne i det globale Nord når man ikke lenger kan eller vil bidra like mye økonomisk til tradisjonell bistand.

Utfordringen om å dele verdens rikdom på en mer rettferdig måte er stadig like aktuell. Det vil fortsatt være behov for nødhjelp til mennesker i land som er rammet av krig eller naturkatastrofer, og det vil fortsatt være behov for bistandsprosjekter der profesjonelle aktører står side om side med lokalbefolkningen. UYT-prosjektets siktemål ligger i å peke på at det, ved siden av en behovs- og rettighetsbasert bistand, bør utvikles modeller for bistand som bygger opp under de lokale sivilsamfunnsaktørers egne muligheter til å skape et bedre liv for seg selv og sine lokalsamfunn.

UYT-metoden ser ut til å ha gode resultater på lokalsamfunns- og menighetsnivå. Foreløpig er det liten substansiell empirisk forskning på effekten. Slik forskning vil i fremtiden være helt

avgjørende for at metoden kan tas i bruk på en effektiv og tjenlig måte, som også ivaretar behovet for langsiktig arbeid, og de kultur- og kontekstsensitive aspektene ved utviklingsarbeidet lokalt. Ved en videreutvikling av metoden vil det blant annet være nødvendig å sette et kritisk søkelys på forholdet mellom utviklingen på lokalplan og utviklingen på et samfunnsplan. Spørsmålet er om og eventuelt hvordan de positive effektene på lokalplan også får betydning i en mer overordnet sammenheng og på et samfunnsplan. Det gjenstår også å utvikle gode modeller for opplæring og deling av kompetansen som oppnås lokalt. Forbedringen av levekårene til enkeltmennesker i lokalsamfunn på grunn av deres egen innsats må ses i sammenheng med behovet for å skape mer rettferdige forhold på et strukturelt og samfunnsmessig plan.

Det gjenstår å forske på de mer samfunnsmessige og strukturelle konsekvensene en lokalsamfunnsbasert utvikling i samsvar med UYT-tenkningen har. Ut fra et diakonifaglig perspektiv der behovet for kirkens profetiske diakoni vektlegges, bør man også spørre kritisk om kirkens ansvar for å påpeke urettferdighet og motarbeide undertrykkende strukturer på et mer overordnet plan i tilstrekkelig grad blir ivare tatt ved en for sterk vektlegging av utviklingen som skjer lokalt på grunn av menneskers bruk av "egne talenter".

Diakonale "assets"

På tross av at det foreløpig mangler vitenskapelig tilstrekkelig empirisk dokumentasjon på prosjektets resultater, mener jeg at det er sider ved UYT-metoden og tilnærmingen, og ikke minst dens normative verdigrunnlag når det gjelder menneskesyn, som er verdt å reflektere videre på. UYT tar utgangspunkt i at menigheten/den lokale kirken potensielt kan være en viktig aktør i oppbyggingen av lokalsamfunn. UYT er ikke alene om å ta utgangspunkt i ressursene som finnes hos menneskene og i lokalsamfunnet, i stedet for et utgangspunkt i en behovsanalyse. Innenfor bistandstenkning finnes det allerede tilsvarende modeller, for eksempel ABCD (asset-based community development) og andre liknende metoder (Kretzmann 1993). Innenfor sosialt arbeid er det utviklet såkalte "strength-

based methods" som har noe av den samme innfallsvinkelen (Poulin 2000). Erfaringen fra UYT-prosjekter er at kirkelige aktører kan lære mye av alle disse metodene, for eksempel når det gjelder kartlegging av "assets", eller talenter (Snow 2014). UYT, som all annen diakonal metode, må videreutvikles i en tverrfaglig kontekst, med en sterk lokal forankring og med respekt for forskjeller i kontekst og kultur.

I praktisk-teologisk sammenheng er det nødvendig å reflektere over hva som kan være kirkens spesifikke bidrag når det gjelder utviklingen i lokalsamfunn. Kirken er ikke enestående som aktør i lokalsamfunn. Likevel er det noen aspekter ved trossamfunn, som tyder på at de har en annen rolle i utviklingen av lokalsamfunn enn for eksempel NGO-er har. Kirkens spesielle diakonale "assets" kan ligge på flere plan. Kirkens medlemmer er ikke først og fremst brukere eller frivillige, men fullverdige medlemmer i fellesskapet. Med utgangspunkt i en teologisk forståelse av menigheten og dens normative referanseramme konstitueres kirken gjennom et fellesskap av mennesker som er kirken. Kirkens medlemmer er ikke først og fremst "potensielle frivillige" selv om de ut fra en ren empirisk analyse også kan forstås som nettopp det. Medlemmer i en menighet er per se menigheten. Mange medlemmer vil føle en moralsk forpliktelse til å bidra inn i fellesskapet, der troen spiller en avgjørende rolle som motivasjonsfaktor. Trosdimensjonen kan innebære en egen drivkraft til å hjelpe andre, samt bidra til større motstandskraft (resiliens) i krisesituasjoner (Mancini/Bonanno 2009). Kirkens medlemmer har ofte et eierskap til menigheten og dens virksomhet, og et slikt eierskap kan potensielt bidra til positivt engasjement. Troen gir tilhørighet til fellesskap og kan motvirke ensomhet og individualisering. Menighetens fellesskap vil i mange tilfelle også fungere som uformelle nettverk som er viktig for samhandlingen i sivilsamfunnet.

Det ligger utenfor dette bidraget å sammenlikne forskjellene i kirketilhørighet og menighetens eierskap og engasjement i henholdsvis de landene jeg refererer til fra afrikansk kontekst, og i norsk kontekst. Det ville blant annet også forutsette at man tar høyde for forskjellene i gra-

den av eksplisitt tilknytning og engasjement i trossamfunnet, forskjeller som for øvrig også finnes mellom de forskjellige afrikanske kirkesamfunn som er involvert i UYT-prosjektet, men ikke minst forskjeller mellom landene i det globale Sør og det forholdsvis sekulære Norge.

I UYT-sammenhengen vektlegges det at *menighetens* diakonale "assets" ligger i det at de som oftest er forholdsvis stabile samfunnsaktører med en viss infrastruktur og har ansatte som har profesjonell kompetanse og utdanning. Menigheter representerer strukturer i sivilsamfunnet, som ikke tilhører det offisielle, statsstyrte systemet, og de nyter ofte en forholdsvis stor grad av frihet til på bestemme over egen virksomhet og prioriteringer. De representerer et slags "mellomrom" mellom det private og den nærmeste familien, og de offisielle samfunnsmessige strukturene som måtte finnes i forskjellige land.

Det gjenstår å se nærmere på forholdet mellom en slik lokalt basert utviklingsmetode og behovet for utvikling og forandring på et strukturelt og samfunnsmessig plan.

Trossamfunns rolle i forhold til innvandring og integrasjon i lys av utvalgte offentlige dokumenter i Norge

I en norsk kontekst der medlemskapet i folkekirken og deltakelsen i organisert trosvirksomhet ser ut til å være på vikende front, er det interessant å følge den offentlige diskursen rundt religionens rolle i samfunnet. I de senere år har det vært en viss interesse for rollen religiøse aktører har i forhold til innvandring og integrasjon. En rekke studier peker på at staten har en økt interesse i at sivilsamfunnsaktører, slik kirkesamfunn i økende grad oppfattes som, kan og bør bidra til "gode lokalsamfunn" (NOU 2011:14; NOU 2011:7).

En analyse av offentlige rapporter og studier viser at de kan være preget av en viss instrumentalisering av religion, om religion nevnes i det hele tatt. Innfallsvinkel er at livssynsaktørens rolle er å bidra til og til dels overta roller som man tidligere mente at det offentlige hadde ansvar for. Rapportene bærer i liten grad preg av at man tilkjenner tros- og livssynet egenverdi. De offentlige utredningene tematiserer ikke at tro

og religion i seg selv er en ressurs for den det gjelder, utover det at den kan brukes som bidrag til å fremme bedre integrering eller større frivillig innsats hos dem som måtte kjenne seg hjemme i en bestemt trostradisjon.

Når det gjelder mottak av flyktninger og migranter fra det globale Sør, ser det ut til å være forholdsvis liten interesse for at deres livssyn blir eksplisitt regnet med som ressurs eller hinder for en vellykket integrering. I de offentlige utredningene vektlegges det i svært liten grad at det trengs både grunnkompetanse og spisskompetanse i mottaksapparatet i Norge for å kunne håndtere spørsmål om tro og religion, i tillegg til kultursensitivitet.

Det finnes en rekke verdifulle rapporter om arbeidet med å skape gode lokalsamfunn i Norge. I utredningen *Innsats i utsatte byområder – erfaringer fra Groruddalssatsingen* (Lund 2014) omhandler kapittel 4 "Beboerinnvolving". Argumentasjonen her har mange likhetstrekk med det som trekkes frem i prosjekter som UYT. Man understreker nødvendigheten av beboerinnvolving for å gi "innsatsen legitimitet og lokal forankring og bidra til at beboere føler eierskap til det som gjennomføres" (ibid, 57). Medvirkning er et offentlig middel for å skape bedre lokalsamfunn og begrunnes ikke ut fra tanken om beboernes eierskap og ressurser som utgangspunkt, men ut fra det offentliges behov for trygge lokalsamfunn. Fremstillingen inneholder mange gode eksempler på lokal medvirkning som kan være eksempel til etterfølgelse. Det er likevel slående at rapportens grunnleggende perspektiv er at det offentlige, kommunen eller bydelen, er aktøren som utvikler strukturer for medvirkning og anerkjenner det som bør anses som gode lokale arenaer. Med utgangspunkt i Robert Putnams skjelling mellom *bonding social capital* og *bridging social capital* anerkjenner man sivilsamfunnsaktørenes viktige rolle for gode lokalsamfunn (Putnam 2000). Livssynsaktører blir ikke nevnt eksplisitt i denne analysen, men omfattes antakeligvis av den generelle kategorien "nettverk og forbindelser". For å skape et mer nyansert bilde av frivillig sektors rolle, knytter rapporten seg opp mot Michael Woolcocks tredje form for sosial kapital, kalt *linking social capital* (Woolcock 1998). Denne tilnærmingen

har fokus på at både enkeltmennesker og organisasjoner/nettverk "kan få ressurser gjennom relasjoner til offentlige aktører" (*Groruddalssatsingen*, 78/79). Denne modellen knytter med andre ord sammen det offentlige og velferdstilbudet med det lokale organisasjonslivet. Rapporten er skrevet ut fra et perspektiv der det er det offentlige/bydelen som legger til rette for samhandling. Beboerinnflytelse handler med andre ord om at det offentlige tilrettelegger for og tilkjenner organisasjonene og sivilsamfunnsaktørene en rolle i å skape gode lokalsamfunn. Det offentlige definerer dermed hva som oppfattes som sosialt kapital, og hvem som forstås som aktuell bidragsyter.

Det er muligens her en av de grunnleggende forskjellene mellom et UYT perspektiv og metoder innenfor offentlig omsorg og velferd i Norge ligger. Utgangspunktet i UYT er at kompetansen ligger hos folket, hos medlemmene i menighetene. Utgangspunktet i offentlige utredninger omkring sivilsamfunnets rolle forutsetter at kompetansen først og fremst ligger hos det offentlige, i det profesjonelle mens sivilsamfunnsaktørene dog tilkjennes en viss rolle. UYT har et utpreget nedenfraperspektiv som minner om en frigjøringsteologisk tilnærming, og som har gjenklang i for eksempel pedagogiske modeller hos Paolo Freire. Offentlige utredninger, slik som også Groruddalsrapporten, har et ovenfra-og-ned-perspektiv der det forblir i kommunens og det offentliges kompetanseområde å definere utviklingen av lokalsamfunn. Det er kommunen som fremstår som lokalsamfunnsutvikler i samarbeid med "beboerne", ikke medborgere som er utviklere i jevnbyrdig partnerskap. Det skal dog nevnes at man i rapporten fra Groruddalssatsingen reflekterer eksplisitt over utfordringer knyttet til myndighet og involvering, og at man har forsøkt å ta i bruk en rekke involveringstiltak for å fremme medvirkningsprosesser (Ibid., 122). Rapporten fra Groruddalssatsingen viser hvilke tiltak man konkret setter inn for å fremme gode lokalsamfunn med en høy grad av integrering. Rapporten viser frem mange gode eksempler på slike tiltak i en konkret kontekst, Groruddalen.

Religiøse aktører er bare i liten grad nevnt som viktige aktører i Groruddalen, selv om de utvil-

somt er tilstede i lokalsamfunnene. I fremtiden bør man reflektere over hvordan livssynsaktører, som en slags "mellominstans" mellom det offentlige og kommunale apparatet og sivilsamfunnet på alle dens forskjellige nivåer, kan være viktige bidragsytere når det gjelder å skape trygge fellesskap, for eksempel for mennesker med en migrasjonsbakgrunn. Menigheter i for eksempel Den norske kirke har en offentlig struktur og et transparent verdigrunnlag; de har profesjonelle ansatte og medlemmer med eierskap i institusjonen samtidig som de ikke er en del av det offentlige maktapparatet og ikke eier definisjonsmakten.

Et annet aktuelt dokument som er interessant når man drøfter perspektiver på sivilsamfunnets bidrag til integrering, er NOU 2017:2: *Integrasjon og tillit*. NOU 2017:2 har et omfattende kapittel om religion og dens rolle for integreringen. I kapittelet skisseres nyere utvikling innenfor religions sosiologi og samt at man drøfter spørsmål om religionsfrihet og integrering. Man konstaterer: "Religion er tilbake, både i den akademiske diskusjonen og i den offentlige debatten, og hypotesen om at religionens betydning ville forvitte i moderne samfunn, har vesentlig mindre oppslutning" (ibid. 170). NOU konkluderer med at religion og religiøs pluralisme kan være en utfordring for den "inkluderende velferdsstaten og den samfunnsolidariteten denne modellen er basert på" (ibid.). Bildet er dog, ifølge NOU 2017:2, ikke entydig. Det er interessant at man i denne sammenhengen ikke tematiserer livssynssamfunnenes potensielle rolle for integreringen. Det ser ut som at man referer til religion først og fremst som en utfordring for det norske samfunn, et fenomen som skaper problemer for å fremme integrasjonen, og på ingen måte en ressurs i integreringen. Verken migranters egen religion eller norske livssynsaktørers mulige rolle i å bidra til en slik integrering er reflektert som en eksplisitt faktor. Når utredningen legger stor vekt på behovet for å bygge opp under tillit som en avgjørende dimensjon for integreringen, er troens og livssynets rolle ikke nevnt. Religion beskrives først og fremst som en trussel forbundet med praksiser som er i strid med et norsk verdigrunnlag, selv om det understrekes at mange av disse praksiser

kan ha dype kulturelle, mer enn religiøse røtter (ibid. 174).

NOU 2017:2 konkluderer med å skissere tre stiliserte hovedtilnærminger til integrering: Retighetsbasert universalisme, markedsrettet tilpasning og sosial investering. Det er den siste modellen, sosial investering, som i økende grad trekkes frem i sosialpolitikken i mange europeiske land. "Det sentrale i tankegangen bak sosial investering er at velferdspolitikken i større grad bør innrettes mot oppbygging av kompetanse, ferdigheter og forutsetninger for deltakelse som kan jevne ut forskjeller i livssjanser – spesielt for sårbare grupper og deres barn" (ibid. 223). Det er mange likhetstrekk mellom tankegangen som skisseres i modellen "Sosial investering" og UYT modellen, ved at utgangspunktet er en grunnleggende tiltro til menneskers ressurser og evner, og ønsket om å utfolde dem. Forskjellen ligger blant annet i at anerkjennelsen av menneskers kompetanse som ressurs ifølge NOU 2017:2 først og fremst er et middel til å oppnå "vellykket integrering" for "å fremme sosialisering til bosettingslandets kultur og virkemåte og slik fremme kulturell og politisk integrasjon" (ibid. 224). NOU tematiserer samtidig at for strenge krav kan bidra til å skape et dobbelt utenforskap, når "de som ikke oppfyller kravene og dermed er mindre integrert i samfunnet, i tillegg blir ekskludert fra muligheten til å bedre kompetansen og yrkesmulighetene sine" (ibid. 225). I NOU 2017:2 er økt yrkesdeltakelse ansett som en nøkkelfaktor for integreringen i fremtiden, og "nye samfunnsmedlemmer bør i størst mulig grad bli gitt anledning til å yte" (ibid. 226).

Det er interessant å analysere den velferds-tenkningen som skisseres i denne NOU-en i lys av den pågående debatten om innvandrings- og flyktningpolitikk i Norge. I vår sammenheng her kan man merke seg at det bare i svært liten grad er tatt hensyn til sivilsamfunnsaktørenes bidrag til "integrasjon og tillit", og at diskusjonen i stor grad omhandler arbeidsmarkedstilknypning og velferdsytelser ut fra samfunnsøkonomiske hensyn. Å fremme integrasjon og øke tillit er i all hovedsak en oppgave for staten og det offentlige, selv om man henviser til at sosial og kulturell integrering gjennom deltakelse i po-

litikk og sivilsamfunn ser ut til å bidra til økt yrkesdeltakelse (ibid. 134).

Analysen av et lokalt dokument om Grorudalssatsingen og en nasjonal politisk utredning, NOU 2017:2 *Integrasjon og tillit*, har vist at livs- saksaktører ikke nevnes som relevante aktører for arbeidet med å skape gode lokalsamfunn som fremmer integrering. Selv om det i offentlige utredninger er mange refleksjoner rundt behovet for deltakelse og involvering av migranter i sivilsamfunn og arbeidsliv, bærer diskusjonen preg av at det til syvende og sist er det offentlige som styrer og fremmer en slik involvering. Disse offentlige utredninger er preget av en instrumentalisering av menneskers evner og "talenter" til å fremme integrering, ikke minst ut fra markedsøkonomiske hensyn.

Nyere forskning viser at det ikke er et entydig svar på spørsmålet om minoriteters deltakelse i trossamfunn hemmer eller fremmer integrering (Loga 2012). Svaret avhenger blant annet av trossamfunnenes profil og organisasjonsform, religionens rolle i det respektive trossamfunn, forskjellen mellom forskjellige religioner og konfesjoner, og hvilket nivå man snakker om – individnivå, lokalsamfunn, kommune, nasjon. Religion kan fungere som sosial kapital, men den kan også bidra til å fremme segregering i stedet for integrering. Forskningen omhandler i all hovedsak migranternes deltakelse i trossamfunn etablert av migranter, ikke deres deltakelse i trossamfunn som allerede finnes i Norge fra før, slik som Den norske kirke eller andre kirkesamfunn.

Diakonifaglige refleksjoner: "avhengighetssyndromet"

Innenfor den bistandsfaglige debatten refereres det ofte til det såkalte "dependency-syndrom", eller "avhengighetssyndromet" (Maathai 2009). Erfaringene viser at mange års avhengighet av bistand og nødhjelp kan bidra til å pasifisere mottakerne.

I en norsk kontekst har man understreket at avhengighet av velferds- og trygdesystemet kan ha negative sider hvis det skaper avhengighet i stedet for at det bygger opp under hvert menneskes egen kapasitet til å ta i bruk egne evner og ferdigheter. Menneskene blir til mottakerne

av veldedighet og ekstern støtte i stedet for å involvere seg i og bidra til en varig forandring av egen livssituasjon.

I denne sammenhengen er det nærliggende å trekke paralleller mellom avhengighetssyndromet i internasjonal bistand og vår egen avhengighet av støtteordninger innenfor velferdssystemet i for eksempel Norge. En slik parallellisering er ikke uten videre sakstjenlig og kan medføre negative konsekvenser for mennesker som ønsker å bidra, men av ulike årsaker ikke vil være i stand til det. Ikke alle har ressurser til å forandre egen livssituasjon. De nordiske velferdsmodellene store styrke har vært å sørge for likebehandling og gode støtteordninger for mennesker uansett deres utgangspunkt. Når politikere kritiserer støtteordningene og oppfordrer til at brukerne av velferdsordningene i større grad må yte noe for å få lov til å motta støtteordningene, spiller markedsøkonomiske hensyn en tiltagende rolle. Bakkenfor kan det også ligge en tankegang om at folk "er sin egen lykkes smed" og må ta ansvar for egen lykke, velferd og helse. Slik kritikk ser ut til å være preget av en individualistisk tilnærming, fjernt fra tanken om at de som yter hjelp, og de som trenger hjelp, sammen utgjør fellesskapet av mennesker som bor i Norge, og som sammen vil bygge et godt norsk samfunn. Nyere undersøkelser viser for øvrig en nær sammenheng mellom en lav grad av sosioøkonomisk ulikhet, som følger med gode sosialsystemer, slik vi kjenner dem fra de nordiske land, og en høy grad av sosial tillit, som er avgjørende for gode sivilsamfunn.

Dermed er det noen dilemmaer knyttet til å fremme en tilnærming slik vi kjenner den fra UYT-sammenhengen, i en norsk kontekst, fordi den lett vil kunne misbrukes til fordel for kutt i helse- og velferdssystemet eller kan oppfattes som en nedvurdering av behovet for "profesjonalitet". Det kreves derfor en høy grad av evne til å nyansere og holde sammen parallelle modeller og håndtere dilemmaer. Som beskrevet ovenfor når det gjelder internasjonal bistand og nødhjelp, trengs det profesjonelle aktører som yter bistand og bidrar til en varig forbedring av levekårene til mennesker som lever på et eksistensminimum eller er i stor krise, på samme måte som vi trenger et velfungerende velferdssystem i

Norge. Dette bør likevel ikke være til hinder for at lokale aktører "bruker sine talenter", tar i bruk egne evner og ressurser i lokalsamfunnene for å forbedre livsvilkårene lokalt. Tilsvarende er det nødvendig og riktig å holde fast ved og å bygge opp under et velfungerende profesjonelt helse- og velferdssystem slik vi kjenner det i de nordiske land, og samtidig oppfordre mennesker lokalt til å bidra til å skape gode lokalsamfunn ut fra egne ressurser og lokal kompetanse.

Jeg mener at det er nødvendig å løfte frem aspekter ved UYT-tilnærmingen også i en norsk kontekst, både fordi den tydeliggjør aspekter ved et kristent og diakonalt menneskesyn som vektlegger alle menneskers verdi og ressurser, og fordi den synliggjør mulighetene trosbaserte aktører, slik som menigheter i Den norske kirke, har for å spille en aktiv rolle i arbeidet for sosial koherens og bærekraftige lokalsamfunn der "gamle og nye landsmenn og -kvinner" kan leve gode liv sammen.

Menigheter som mulig aktør i norske lokalsamfunn

I diakonifaget vektlegges det at grunnlaget for diakoni er gjensidighet. Diakonien skal være preget av gjensidighet og likeverd mellom partnere, ikke ensidige "barmhjertighetsgjerninger". Både innenfor bistand og innenfor diakoni og misjon har man de senere år lagt stadig mer vekt på at menneskene i det "globale Sør" og det "globale Nord" står i et fellesskap. Samarbeidet handler ikke om veldedighet, men om partnerskap, gjensidighet og likeverd. Vekten legges på at vi alle er mennesker som er avhengige av hverandre. Noen ganger trenger man hjelp; noen ganger gir man hjelp. Ingen eier løsningen på den andres problemer – men sammen kan man gå et stykke på veien for å lete etter løsninger. UYT bygger på et menneskesyn der man tar utgangspunkt i ressursene og ferdighetene som finnes lokalt. Basis er et kristent og diakonalt menneskesyn som vektlegger at hvert menneske har verdi og ressurser.

Spørsmålet må stilles om modellen kan ha relevans for arbeidet med flyktninger i Norge i den forstand at de ikke først og fremst er objekter for profesjonell handling og skal "tas imot", men mennesker med ressurser, evner og "talen-

ter" som kan og bør tas i bruk i fellesskap mellom befolkningen i mottakerland og flytningene.

En slik tenkning er ikke enestående for kirken. Forskjellige aktører innenfor helse- og velferdssektoren legger vekt på at velferdssystemet ikke bør bidra til en klientifisering av mottakerne (Paulsen m.fl., 2014). Forskjellen er likevel at profesjonelle velferdsaktører har en tendens til å definere hvor makten og kompetansen ligger, i samsvar med offentlige retningslinjer. Maktfordelingen er også skjev fordi de materielle ressursene gjerne ligger hos de profesjonelle velferdsaktørene, og dermed dem som yter hjelp.

Kirken og lokalmenighetene er som oftest ikke en del av det offisielle mottaksapparatet og har ikke definisjonsmakten, ei heller de økonomiske ressursene eller maktmidlene til å innta rollen som offisiell aktør overfor mennesker som skal bli en del av norske lokalsamfunn.

Trossamfunn har derimot andre kvaliteter som kan være avgjørende når det gjelder verdig mottak av flyktninger i Norge. Siden Den norske kirke er en territorial – dvs. landsdekkende kirke og folkekirke – er den representert over hele landet. Menighetsstrukturen gjennomsyrrer hele landet, og dermed finnes det kirker og kirkelige lokaler, prester og andre ansatte overalt. Selv om medlemstallene er synkende, står Den norske kirke fortsatt forholdsvis sterkt i befolkningen med ca. 70 % av befolkningen som dømte medlemmer og dermed en prinsipiell tilhørighet til Den norske kirke. Det innebærer også at det potensielt er mange medlemmer i Den norske kirke, som selv om de ikke nødvendigvis deltar aktivt i det tradisjonelle menighetsarbeid, likevel har en grunnleggende tilknytning til kirken gjennom sitt medlemskap.

En kritisk refleksjon over hvorvidt menighetsmedlemmer i Norge faktisk engasjerer seg eller er villig til å engasjere seg i frivillig arbeid i menigheten, ligger utenfor dette bidraget. Selv om det finnes noe nyere forskning på frivillighet i trossamfunn, dekker denne i liten grad det som er fokus i dette bidraget: Menighetens muligheter til å bidra til bærekraftige lokalsamfunn gjennom innsats for mennesker med migrasjonsbakgrunn som tar utgangspunkt i ressursene – både hos menighetens medlemmer og hos

mennesker som ønsker å bli integrert i lokalsamfunn.

Undersøkelser i Tyskland i forbindelse med flyktningestrømmene som kom i 2015, viste at de tradisjonelle folkekirkemenighetene ble sentrale aktører i koordineringen av frivillig arbeid mange steder (Ahrens 2016). Undersøkelsene viste også at mange mennesker engasjerte seg for flyktninger gjennom arbeidet som ble organisert lokalt i menighetene, og fikk dermed en mulighet til å være med i menighetsfelleskap som de vanligvis ikke anså som et sted det var naturlig å involvere seg. Direktøren i Diakonie Deutschland, Ulrich Lilje, uttalte i denne sammenhengen: "Kirken blir målt etter om den gjør på onsdag det den forkynner på søndag." Menigheter har lokaler, ansatte og mange medlemmer. Kirken har lokalkompetanse og ansatte med forskjellige typer profesjonell utdanning og erfaring i å møte mennesker i krise. Kirken burde dermed være spesielt godt skikket til å bidra overfor mennesker som er i nød. Den tyske avisen *Die Welt* offentliggjorde september 2015 en artikkel under tittelen "Flyktningekrisen hjelper kirken ut av krisen".⁷ Undersøkelser i tysk sammenheng har vist at det særlig er kirkens sosiale og diakonale engasjement som blir ansett som en troverdighetsfaktor der kirkens tradisjonelle budskap bare i liten grad ser ut til å nå frem lenger.

I en undersøkelse utført august 2016 i Tyskland, uttalte 69 % av kirkemedlemmene at kirken og dens medlemmer skulle engasjere seg spesielt for flyktninger. I den samme undersøkelsen ble det fremhevet at menigheter bør spille en viktig rolle i det å skape "hverdagsmøtepunkt" i lokalsamfunn, bygge ned fremmedhat og arbeide for tillit til statens handlekraft i en krevende situasjon.⁸

Også i en norsk kontekst er det en økende bevissthet rundt kirkens samfunnsansvar selv om vi tradisjonelt sett, på grunn av de svært velutbyggete velferdsstrukturene i Norden, ikke nødvendigvis har sett samme behov for involvering av kirken i ivaretagelsen av velferdsbehovene hos befolkningen. Den norske kirke har i de senere år fått fornyet fokus på kirkens ansvar i forhold til for eksempel helse (Kirkerådet: Kirke og Helse 2016). I sammendraget til saksfremlegget

der fremheves det: "Samhandlingsreformen og Omsorgsreformen utfordrer sivilsamfunnet og derigjennom også menigheter og diakonale institusjoner til ny innsats. Kirken utfordres til å være på banen og ta på seg nye oppgaver."

Mange menigheter i Den norske kirke bidrar i rammen av sin diakonale virksomhet til å skape "hverdagsmøtepunkter" i sine lokalsamfunn. Det bidrar til å bygge gode fellesskap, muliggjør gjensidig læring, nedbryting av fordommer og nettverksbygging. Et mål må være at kirken i sitt diakonale arbeid har en tydelig bevissthet rundt verdien av å tilby slike rammer for gode lokalfellesskap. Et eksempel er arbeidet med såkalte "daghøyskoler" i tilknytning til flyktningmottak, som i Tinn og i Strømsø menigheter.⁹ Slike "daghøyskoler" kombinerer sosialt fellesskap og livsmestring og har synliggjort at kirken kan være en viktig og god arena for samhandling og integrering.

Menighetens rolle lokalt er svært forskjellig fra sted til sted, og nyere forskning viser at trossamfunnenes rolle som møteplass i lokalsamfunn varierer sterkt (Botvar og Schmidt 2010). Mulighetsrommet for menigheter i Den norske kirke til å være en synlig aktør i lokalsamfunnene som tilbyr gode og åpne møteplasser, er tilstede, men er neppe blitt brukt i tilstrekkelig grad hittil. For å kunne være enda mer aktivt tilstede som trossamfunn i lokalmiljøene, kreves det en bevissthet, kompetanse og skoloring hos de ansatte i kirken på at det er en del av kirkens og menighetens identitet og vesen å engasjere seg i lokalsamfunnet gjennom samhandling med andre aktører. I tillegg vil det være viktig at kirkens lederskap gir tydelige signaler om at kirken ønsker å være tilstede i samfunn og verden, og til å gjøre en forskjell for mennesker i sine respektive lokalsamfunn – også for flyktninger og migranter.

UYT-metodens potensial for arbeidet med flyktninger i Norge

Livssynsaktører, deriblant menigheter i Den norske kirke, kan yte et viktig bidrag til gode lokalsamfunn ved å være fellesarenaer som verdsetter enkeltmenneskers verdi for fellesskapet. Ved å motvirke instrumentaliseringen av menneskers evner og muligheter kan det skapes rom

for at mennesker, som aktører i eget liv, kan bidra til å skape bedre liv for både seg selv og sine familier og lokale fellesskap.

Menigheter lokalt kan bidra til at diakonale idealer som "fellesskapsbyggende arbeid" og "gjensidighet" kan virkeliggjøres i møtet mellom mennesker med flyktningebakgrunn og lokale menigheter. Ved at både kirkenes medlemmer og flyktninger utfordres til å "bruke sine talenter" sammen, kan det bygges fellesskap på en måte som transformerer alle som har del i dem.

Utfordringen og oppgaven fremover må være å utdanne og skolere mennesker som allerede arbeider i menigheter eller er i ferd med å utdanne seg, så de kan bli katalysatorer for en slik tenkning i sine lokale sammenhenger. Det ligger et enormt potensial i bevisstgjøringen av kirkelige medarbeidere til å ta ansvar for å inspirere og lede menighetenes medlemmer til å "bruke sine talenter" sammen med mennesker med migrasjonsbakgrunn.

Litteratur

- Ahrens, Petra Angela 2016: *Skepsis oder Zuversicht? Erwartungen der Bevölkerung zur Aufnahme von Flüchtlingen zwischen November 2015 und August 2016*, Sozialwissenschaftliches Institut der EKD 2016, Hannover (<http://www.ekd.de/themen/fluechtlinge/index.html>; sist sett 24.3.2017).
- Botvar, Pål; Schmidt, Ulla 2010: *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Dietrich, Stephanie 2014: "Reflections on Core Aspects of Diacal Theory", i: Dietrich, S., Jørgensen, K., Korslien, K. og Nordstokke, K. 2014: *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction*. Oxford: Regnum, 13–27.
- Escobar, A. 1995: *Encountering Developing: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Haus, Sigurd 2016: *Use Your Talents. The Congregation as Primary development Agent*, SIK Rapport 2016:3; Stavanger (http://www.sik.no/uploads/sik_rapport_useyourtalents_002.pdf).
- Kirkerådet/Den norske kirke 2015: *Kirke og helse*, https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/diakoni/helse_kirke_hefte_2015.pdf (sist sett 13.3.2017).
- Kretzmann, John P.; McKnight, John L. 1993: *Building Communities from the Inside Out: A Path Toward Finding and Mobilizing a Community's Assets*. Acta Publications, Chicago.
- Loga, Chill 2012: *Trossamfunn, innvandring og integrasjon. En kunnskapsoversikt*. Vergen/Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor, Rapport 2012:3.
- Lund, Per Øystein 2014: *Innsatser i utsatte byområder – erfaringer fra Groruddalssatsingen*. Oslo kommune 2014.
- Mancini, A. D., & Bonanno, G. A. 2009: "Predictors and parameters of resilience to loss: toward an individual differences model". *Journal of Personality*, 77, 1805–1832.
- Nordstokke, Kjell 2014: "Mapping Out and Mobilising Dia-

- conal Assets", i: Dietrich, S., Jørgensen, K., Korslien, K. og Nordstokke, K. 2014: *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction*. Oxford: Regnum, 214–225.
- NOU 2011:14: *Bedre integrering. Mål, strategier, tiltak*.
- NOU 2011:7: *Velferd og migrasjon. Den norske modellens fremtid*.
- NOU 2017:2: *Integrasjon og tillit. Langsiktige konsekvenser av høy innvandring*.
- Olivier de Sardan, J-P. 2005: *Anthropology and development: Understanding Contemporary Social Change*. London and New York: Zed Books.
- Maathai, Wangari 2009: *The challenge for Africa*. Pantheon Books: New York.
- Paulsen, Veronika, Thorshaug, Kristin og Berg, Berit 2014: *Møter mellom innvandrere og barnevernet: Kunnskapsstatus, Mangfold og Inkludering/NTNU Samfunnsforskning, Trondheim*.
- Poulin, John, 2000: *Collaborative Social Work: Strengths-Based Generalist Practice*, Cengage Learning.
- Putnam, Robert, 2000: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.
- Snow, Luther K. 2014: *The power of asset mapping: how your congregation can act on its gifts*, Plymouth: Rowman and Littlefield.
- Waltzer, L. 2014: "Negotiating Identity: How religion Matters After All for Migrants and Refugees in Luxembourg." In: Maria Caterina La Barbera (ed.), *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*, International Perspectives on Migration Vol. 13 2015, Madrid: Centre for Political and Constitutional Studies/Springer Switzerland, 209–225.
- WCC 2012: *Theological Perspectives on Diakonia in 21st Century*. From the Conference jointly organized by Justice and Diakonia, Just and Inclusive Communities, and Mission and Evangelism programmes of the World Council of Churches in Colombo, Sri Lanka, June 2–6, 2012 (<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/theological-perspectives-on-diakonia-in-21st-century>, lastet ned 30.4.2017).
- Woolcock, Michael, 1998: "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework", *Theory and Society* 27(2): 151–208.

Noter

- 1 Haus 2016. http://www.sik.no/uploads/sik_rapport_useyourtalents_002.pdf (sist sett 10.3.2017).
- 2 Dette bidraget viderefører en populærvitenskapelig artikkel som presenterer UYT-prosjektet i et diakonivitenskapelig perspektiv, og som publiseres i anledning Det norske Misjonsselskaps jubileumsmarkering sommeren 2017.
- 3 Madagaskar, Etiopia, Zimbabwe og Kenya. Flere kirker i forskjellige, i hovedsak afrikanske, land er i ferd med å ta i bruk metoden.
- 4 Sml. NOU 2017:2: *Integrasjon og tillit. Langsiktige konsekvenser av høy innvandring*.
- 5 I dette bidraget anvendes betegnelsene "det globale Sør" og "det globale Nord" i stedet for å anvende tidligere terminologi som kun refererer til fattigdom og rikdom som grunnlag for å definere land som utviklede og mindre utviklede land. Siden rikdom og utvikling ikke nødvendigvis er sammenfallende, og begrepet utviklingsland kan ha en stigmatiserende effekt, foretrekker man i dag begrepet "det globale Sør" i omtalen av det som tidligere ble betegnet som utviklingsland.
- 6 Se for eksempel *Theological Perspectives on Diakonia in*

- 21st Century*: "It attempted to re-imagine diakonia from the vantage point of those who are, in many cases, traditionally considered as recipients or objects of churches' diakonia – the vulnerable and marginalized communities. Besides the theological reasons, this option was taken to search for more people-based and less resource-intensive forms of diakonia, arising out of their aspirations, and in doing so to ensure their agency in redefining diakonia in today's world. It was also to suggest a possible shift from patronizing interventions to catalytic accompaniment."
- 7 <https://www.welt.de/politik/deutschland/article146059734/Fluechtlingskrise-fuehrt-Kirche-aus-der-Krise.html> (sist sett 24.3.2017).
- 8 Ahrens, Petra Angela 2016: *Skepsis oder Zuversicht? Erwartungen der Bevölkerung zur Aufnahme von Flüchtlingen zwischen November 2015 und August 2016*. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD 2016, Hannover (<http://www.ekd.de/themen/fluechtlinge/index.html>, (sist sett 24.3.2017).
- 9 <http://www.kirken.tinn.no/Artikler/Nyheter/ArticleId/6062/Frivillighetsfest-1;> <http://www.drammen.kirken.no/1276/504/803-62689.html> (sist sett 28.3.2017).

"Røst" eller "service"?

Refleksjoner rundt kirkenes rolle som sivilsamfunnsaktør i "flyktningkrisen"



**ANNETTE LEIS-PETERS, PRODEKAN
FØRSTEAMANUENSIS, FAKULTET FOR TEOLOGI, DIAKONI OG LEDELSESFAG,
VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE, OSLO**

annette.leis-peters@vid.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelen spør hva vi kan lære om majoritetskirkenes rolle som sivilsamfunnsaktører når vi analyserer hvordan de agerer i den såkalte "flyktningkrisen". Har denne situasjonen ført til forandringer i relasjonen mellom den offentlige sektoren og kirkene? Ser kirkene seg mest som kritisk "røst", eller ønsker de å tilby velferdstjenester for flyktninger? For å svare på dette spørsmålet studerer artikkelen hvordan Svenska Kyrkan og Den evangeliske kirke i Tyskland (EKD) presenterer temaet flyktninger på sine sentrale hjemmesider. Studien tar utgangspunkt i de svenske samfunnsforskerne Tommy Lundströms og Fredrik Wijkströms tese om at sivilsamfunnsaktørene holder på å gjennomgå en utvikling fra å være "røst" til å tilby "service". En studie av flyktningsportalene på de to kirkenes sentrale hjemmesider kan ikke påvise en tydelig utvikling fra "røst" til "service". Likevel er Lundström og Wijkströms tese til hjelp for å analysere kirkenes rolleforståelse i den såkalte "flyktningkrisen".

"Flyktningkrisen¹ utfordrer kirken til å posisjonere seg i relasjon til samfunnsengasjementet sitt. Det blir så åpenbart at det ikke går an kun å ta den bestående, egne virksomheten som utgangspunkt for fremtidens aktiviteter." Omtrent på denne måten formulerer en norsk diakon seg i en uformell samtale med meg. Ikke bare kirkene, men alle samfunnene i Europa blir utfordret av at en stadig og synlig strøm av mennesker kommer på farlige og forbudte veier til Europa på flukt fra krig, nød og mangel på framtidssikter i hjemlandene. Siden sommeren 2015 har vi nesten daglig lest om dette i avisene rundt om i Europa.

Verken de velutviklede og omfattende velferds-systemene i Europas nordlige og vestlige deler eller de mer rudimentære velferdsordninger i Øst- og Sør-Europa har vært forberedt på en slik situasjon. Selv om det rent formelt er myndighetene som har ansvar for å finne løsninger, har det raskt vist seg at det trengs mange flere krefter i samfunnet for å håndtere mangfoldet av utfordringer som har kommet opp underveis. Når det er snakk om gode krefter i samfunnet ved siden av det offentlige, tenkes det gjerne på sivilsamfunnsaktørene. En type sivilsamfunnsaktører som mange europeere tror kan spille en viktig rolle, er kirkene. Det er lett å vite hvor (majo-

ritets)kirkene står. Flukt og flyktninger er et sentralt tema i Bibelen og teologien (Se for eksempel Bruggemann 1991). Derfor er det naturlig å forvente at mange kristne individer og menigheter stiller opp for å hjelpe mennesker som har måttet forlate alt for å finne en bedre fremtid et annet sted.

Utfordrende situasjoner kan si noe om aktørers rolle i samfunnet, og de kan bidra til at rollen endres. I håndteringen av en situasjon der mange flyktninger kommer samtidig til de europeiske landene, har kapasiteten til de offentlige velferdssystemene vært nær ved sprenges på et felt hvor kirkene har en sterk teologisk motivasjon til å hjelpe. Derfor er det nærliggende å se på hva vi kan lære om majoritetskirkenes rolle i samfunnet når vi bruker den så kalte "flyktningkrisen" som perspektiv. Har denne situasjonen ført til forandringer i relasjonen mellom den offentlige sektoren og sivilsamfunnsaktørene generelt, og særlig mellom den offentlige sektoren og kirkene? Det som kreves for å besvare disse spørsmålene på en tilfredsstillende måte, er en lengre, retrospektiv undersøkelse og omfattende empiriske studier. Siden det ikke har gått lang tid siden flyktningkrisen inntraff, og jeg heller ikke har tilgang til en empirisk studie om hvordan kirkene eventuelt støtter staten når det gjelder å ta imot flyktninger, prøver jeg å svare på spørsmålet med utgangspunkt i et mye enklere og mer begrenset materiale. Artikkelen analyserer de sentrale hjemmesidene til to majoritetskirker i Europa, Svenska Kyrkan og Den evangeliske kirken i Tyskland (EKD). Hva sier sidene om hvordan disse to kirkene agerer når mange flyktninger kommer til Sverige, respektive Tyskland? Hva får de som besøker sidene, vite om kirkenes egen rolleforståelse i denne situasjonen? Begge land er interessante eksempler for de spørsmålene som stilles i artikkelen. Sverige og Tyskland er blant de landene i Europa som tok imot mange flyktninger da antallet flyktninger til Europa økte dramatisk sommeren 2015. Derfor ble både flyktningene og de politiske beslutningene som førte til at de fikk komme, synlige og påtagelige i mange menneskers hverdag. Samtidig er Sverige og Tyskland to land med sterke velferdssystemer. Derfor berører håndteringen av den såkalte "flyktningkrisen"

også velferdssystemene som må tilpasse seg den nye situasjonen. Slike forandningsprosesser har et potensial i å påvirke også sivilsamfunnsaktørens rolle (inkludert kirkene).

Artikkelen gir først en oversikt over den nåværende diskusjonen om endringene i sivilsamfunnsaktørens rolle i (velferds)samfunnet i begge landene med utgangspunkt i den svenske samfunnsvitenskapelige debatten om "røst" eller "service". Så skisseres utviklingen av den så kalte "flyktningkrisen" i Sverige og Tyskland. Dernest følger en analyse av Svenska Kyrkans og EKDs sentrale hjemmesider. Artikkelen slutter med en konkluderende refleksjon.

Fra "røst" til "service"?

Som teoretisk tilnærming bruker artikkelen først og fremst de svenske samfunnsforskerne Tommy Lundström og Fredrik Wijkströms bidrag til debatten om sivilsamfunns rolle. I følge Lundström og Wijkströms (1995 & 2012) gjennomgår sivilsamfunnsaktørene en utvikling fra å være "røst" til å tilby "service". I artikkelen brukes begrepene "røst" og "service" selv om det ville være mer naturlig å bruke begrep som "stemme" eller "tjenesteyter" på norsk. Målet med denne begrepsbruken er å tydeliggjøre koblingen til Lundström og Wijkströms tese. Først skal imidlertid denne tesen plasseres i en historisk og akademisk kontekst.

Artikkelens innledning er skrevet som om det skulle være en selvfølge at kirker kan regnes som sivilsamfunnsaktører. Historisk sett var (og delvis er) de nordiske statskirkene så tett sammenkoblet med staten at det er vanskelig å forstå dem som en del av det sivile samfunnet, som per definisjon er en sfære i samfunnet, som skiller seg fra stat, familie og marked. I Sverige ble spørsmålet om Svenska Kyrkans rolle i sivilsamfunnet først tatt opp etter at kirken og staten hadde regulert sine relasjoner på en ny og mer uavhengig måte i år 2000. På dette tidspunktet var omtrent 80 % av alle svensker medlemmer i Svenska Kyrkan. Denne konteksten forklarer hvorfor religion og religiøse organisasjoner lenge ikke har fått mye oppmerksomhet i svensk sivilsamfunnsforskning. Dette endres imidlertid etter at Svenska Kyrkan har sluttet å være statskirke og er blitt en fri folkekirke (Ek-

strand 2000, Bäckström 2001).

Begrepet "sivilsamfunn" kommer fra statsvitenskap og sosiologi og brukes til å forstå hvordan mennesker i samfunnet organiserer seg, og hvordan slike organiseringer kobler seg til det overgripende samfunnet. Fokuset er balansen mellom individ og samfunn (Zimmer & Simsa 2014). Denne balansen gir seg forskjellige uttrykk i ulike kontekster. Historikeren Lars Trägårdh hevder at den svenske diskursen om sivilsamfunnet har endret seg ganske raskt og omfattende siden begrepet "sivilsamfunn" ble introdusert i den offentlige debatten på 1990-tallet. Tidligere refererte politikere og forskere mest til folkebevegelser som arbeiderbevegelsen, avholdsbevegelsen, kvinnebevegelsen og også frikirkebevegelsen. Disse har hatt stor betydning for etableringen av den svenske velferdsstaten, som også er blitt kalt for det svenske "folkhemmet". Gjennom å være med i folkebevegelsene kunne menneskene lære seg hva demokrati er, og hvordan demokratiet kan utvikles. Trägårdh argumenterer for at de svenske forskningsdiskursene rundt folkebevegelsene har mange likhetstrekk med de diskursene som er blitt ført rundt begrepet "sivilsamfunn" i andre land (Trägårdh 2007).

Statsvitere pleier å klassifisere velferdssystemer som forskjellige modeller eller systemer. Den svenske velferdsstaten er ofte blitt karakterisert som en *sosialdemokratisk modell* og har som mål å tilby omfattende og like velferdsytelser til alle mennesker som bor i landet. Dette kan kun bli ivaretatt om staten (Dvs. kommunene, regionene og staten) tar ansvaret for både finansiering, utførelse og kontroll av alle velferdsytelsene (Esping Andersen 1990). Den nordiske velferdsmodellen kjennetegnes av en tydelig oppgavefordeling mellom det offentlige og sivilsamfunnet. Mens det offentlige må sikre velferden, kan sivilsamfunnsaktørenes bidrag forstås som å gjøre velferdstjenestene bedre og mer mangfoldige. Dette gjør de gjennom å være kritiske observatører av velferdssystemet, gjennom å tilby tjenester med tydelig verdibasert forankring (komplementære tjenester) eller gjennom å tilby tjenester for å styrke det samlede tjenestetilbudet (supplementære tjenester). De to sistnevnte rollene er først blitt etterspurt av politi-

kerne i løp av de siste to tiårene. Således kunne svenske velferdspolitikere for eksempel på 1960- og 1970-tallet tenke seg at religiøse organisasjoner tilbyr sjelesorg som et tillegg til de mer håndfaste velferdstjenester som var forbeholdt å komme fra offentlige aktører som staten eller kommunene (Myrdal 1971). Casestudier viser imidlertid at sivilsamfunnsaktører som diakonale institusjoner ikke ble tenkt inn i velferdssystemets profesjonaliserte tjenester da den svenske velferdsstaten hadde sin storhetstid (Christiansson 2006; Leis-Peters 2014).

I andre velferdsmodeller får sivilsamfunnsorganisasjonene større plass. I den *liberale modellen* (som bl.a. Storbritannia kan være eksempel på,) må individet for eksempel ta mye mer ansvar for velferden sin. Sivilsamfunnsorganisasjonenes rolle blir da å støtte menneskene i oppgaven med å sørge for egen velferd. Et av de uttalte mål for den *korporativkonservative velferdsmodellen* (som Tyskland er et eksempel på,) er å unngå en sterk stat som tar et overgripende ansvar for menneskenes velferdsbehov. Der er det ofte sivilsamfunnsaktører som går inn i en mellomposisjon mellom staten og individet fordi de anses for å være nærmere de sosiale behovene som mennesker har. Dermed kan du også fungere som en beskyttelse mot totalitært maktmisbruk fra statens side (For en nærmere diskusjon av disse modellene se den klassiske fremstillingen hos Esping-Andersen 1990).² Det er viktig å kjenne til denne bakgrunnen fordi den forklarer hvorfor velferdsfeltet er blitt en så viktig arena for den nyere svenske sivilsamfunnsdebatten (Lundström & Wijkström 2014).

I 1990-årene vokser de svenske velferdspolitikernes interesse for sivilsamfunnsorganisasjoner som produsenter av helse- og velferdstjenester (Se for eksempel SOU 2003:23). Det er denne utvikling som Lundström og Wijkström tenker på når de allerede i 1995 finner at sivilsamfunnsaktørenes rolle endres fra "røst" til "service". Med det mener de at sivilsamfunnets organisasjoner mer og mer inngår avtaler med det offentlige og tilbyr tjenester på oppdrag og med finansiering fra det offentlige. Disse aktivitetene går på bekostning av en kritisk granskning av offentlige tjenester og en mulig kritikk av dem. Lundström og Wijkströms tese har påvirket den

svenske forståelsen av sivilsamfunnet og brukes fortsatt av representanter for sivilsamfunnet for å beskrive en utvikling i sivilsamfunnet, som de ønsker å unngå (Prentell 2014). I 2012 tok Lundström og Wijkström tesen sin opp igjen og hevdet at trenden som de har forutsagt, er blitt forsterket i løp av de siste tiårene.

Denne trenden som ble heftig diskutert i Sverige, er vanskelig å synliggjøre i statistikken. Sivesind (2013) viser at andelen ansatte i sivilsamfunnsorganisasjoner på velferdsområdet i Sverige har vokst med kun 4 % mellom 2000 og 2009, mens andelen ansatte hos private kommersielle aktører har økt med 94 %. Sivesinds tall gjelder for den perioden som Lundström og Wijkström hevder er preget av at sivilsamfunnsaktører produserer mer og mer tjenester på oppdrag av det offentlige. Religiøse organisasjoner inngår som sivilsamfunnsaktører i den svenske statistikken. Det betyr at andelen religiøse sivilsamfunnsaktører nesten heller ikke har vokst. Dette er verdt å merke seg, fordi forventningene har vært store til at Svenska Kyrkan blir mer aktiv i velferden etter Svenska Kyrkan og den svenske staten ble skilt i år 2000 (Bäckström 2001). Det finnes fortsatt positive forventninger til Svenska Kyrkan, men det er ingen tall som tyder på at aktivitetene begynner å vokse (Hollmer & Bäckström 2014). Kan en samfunnsutfordring som det å ta imot mange flyktninger på én gang bidra til å endre denne trenden?

I Tyskland har trosbaserte sivilsamfunnsaktører tradisjon for å være en viktig del av velferds-systemet. På visse områder, som for eksempel i eldreomsorgen, står de for omtrent 30 % av alle velferdstjenester. Det er ikke kirkene, men profesjonaliserte diakonale institusjoner som tilbyr storparten av disse tjenestene (Eurich & Maaser 2013). Bakgrunnen er Tysklands historiske erfaringer med totalitære systemer. Staten er ikke en venn som i de nordiske landene, men en potensiell overgriper som menneskene må beskyttes fra. Den tyske velferdsmodellen bygger på katolsk sosiallære, særlig det såkalte subsidiaritetsprinsippet som definerer statens rolle i relasjon til individet, familie og sivilsamfunnsaktører. Prinsippet går ut på at staten kun skal gripe inn når verken individet, familien eller de sivilsamfunnsorganisasjonene som står individet nært,

klarer å løse utfordringene. Dette teologiske og filosofiske prinsippet er blitt gjort retningsgivende for tysk sosialpolitisk praksis etter andre verdenskrig. Helt konkret betyr det at sivilsamfunnsaktører er blitt prioritert når ansvaret for velferdstjenester er blitt delegert fra det offentlige. Derfor har sivilsamfunnsaktørene en sterk posisjon som produsenter av velferdstjenester frem til i dag (Leis-Peters 2014). Siden 1994 da loven om langtidspleieforsikring ble introdusert, har sivilsamfunnsaktører imidlertid ikke lengre samme privilegerte stilling i velferden (Theobald 2012). Fra 1990-tallet må de konkurrere med privatkommersielle og offentlige aktører på flere og flere områder. Den tyske, historiske utviklingen har ført til at de tyske sivilsamfunnsaktørene på velferdsområdet er blitt tjenesteytere mye tidligere enn i Sverige. For dem er det imidlertid ingen motsetning mellom å tilby "service" og være "røst" på en og samme tid. Tvert imot: Ledere for diakonale institusjoner anser at innsidekunnskapen som de får gjennom å være tjenesteytere, gir "røsten" deres relevans og tyngde (Leis-Peters 2012).

Frem til 1990-årene vokste de ulike sivilsamfunnsaktørene til store og profesjonelle velferds-, pleie- og helseinstitusjoner i Tyskland. Blant de trosbaserte organisasjonene var det mest diakoniinstitusjoner som gikk inn i delegerte velferdstjenester og fikk nesten full finansiering fra det offentlige. Selv om disse organisasjonene ofte ser på seg selv som kirkelige, skiller de seg tydelig ut fra de organisasjonene som er en del av kirkenes struktur (som for eksempel bispedømmer, regionale kirker eller menigheter). Det fantes og finnes også velferds- og omsorgstjenester som blir drevet av tyske prostier eller menigheter, men mange av disse tjenestene klarte ikke å tilpasse seg de økende kravene til profesjonalisering og effektivisering. Det førte til at velferdstjenester som ble drevet av kirken lokalt, ofte måtte gi opp. På denne bakgrunn er det rimelig å hevde at det ved siden av alle forskjeller også finnes noen likheter mellom utgangssituasjonen for den tyske og den svenske majoritetskirken, nemlig at begge kirker ikke står for mange profesjonaliserte velferdstjenester. Derfor har de en lignende posisjon i (sivil)samfunnet når mange flyktninger begynner å komme til de to

landene. Hvordan har de to kirkene reagert på de utfordringer som kom med flyktningene? Utfordrer situasjonen dem først og fremst til en kritisk granskning av de offentlige tilbud; dvs. til å være "røst"? Eller tilbyr kirkene egne tjenester for å hjelpe mennesker i nød og avlaste staten; dvs. satser kirkene primært på "service"?

Hva skjer i Sverige og Tyskland fra 2015 til nå?

På våren og sommeren 2015 flykter så mange mennesker over Middelhavet til Europa at den tradisjonelle håndteringen av flyktninger og asylsøkere blir stadig mer uholdbar. Krigen i Syria, som det internasjonale diplomatiet ikke kan få slutt på, er en av de fremste grunnene til at mennesker tør å satse på den farlige reisen over havet for å redde livene sine. Sverige og Tyskland er blant de europeiske landene som signaliserer at krigsflyktninger er velkomne hos dem. Stemningen i de to landene kjennetegnes først og fremst av en slags velkomstkultur. Menneskene har sett bilder av krigen og nøden og ønsker å hjelpe. Media, kirker og andre sivilsamfunnsaktører hjelper for å få det til. Mengden flyktninger vokser utover sommeren, og med det vokser også problemene. Kommunene makter ikke å skaffe nok gode overnattingsplasser for de mange som kommer. Det er ikke lett å avgjøre hvem av dem som kommer, som har gode grunner og intensjoner. Andre land i Europa signaliserer at de ikke er forberedt på å ta samme beslutning som Sverige og Tyskland, og konfronterer dem med de problemene som de to landenes politikk skaper for de andre fordi verken Sverige eller Tyskland kan bli nådd direkte på veien fra Middelhavet.

I løpet av 2015 viser det seg at det blir større og større utfordringer i sammenheng med de mange flyktningene som kommer til Sverige og Tyskland. Den politiske stemningen svinger. Større deler av befolkningen gjør politikerne ansvarlige for en situasjon som åpenbart er kaotisk. Høyrepopulistiske partier får voksende støtte blant menneskene. Politikerne settes under press. De må vise at de får kontroll på problemene. Konsekvensen er en rekke innstramninger i begge lands flyktningpolitikk som tidligere har vært mye mer sjenerøs. Dette gjelder blant

annet rett til permanent opphold og familiejenforeninger, samt bruk av alderstester på enslige, mindreårige flyktninger. For å få ned antallet flyktninger inngår den Europeiske Unionen dessuten en avtale med Tyrkia i februar 2016. Med Tyskland i spissen forhandler EU frem det omstridde samarbeidet som går ut på å få ned antallet flyktninger som begir seg ut på Middelhavet for å komme fra Tyrkia til EU; dvs. til Hellas. Tyrkia lover å forbedre grensebevoktningen sin og å ta tilbake de flyktningene fra Hellas, som ikke har fått rett til opphold i Europa. Tyrkia har tatt imot 2 millioner flyktninger fra Syria siden krigen begynte. For å avlaste Tyrkia i forhold til flyktninger fra Syria lover EU å ta imot én slik flyktning for hver av de flyktningene som sendes tilbake fra EU til Tyrkia på grunn av manglende oppholdstillatelse. Dessuten får Tyrkia økonomisk støtte for grensebevoktningen sin.

For kirkene blir det en radikal endring av rollen i den pågående samfunnsdiskursen. Fra å seile på bølgen av velkomstkulturen utfordres de nå til å finne en posisjon som både er i samsvar med de teologiske prinsippene sine og samtidig ikke kutter samtalen med alle dem i befolkningen som redde. Hvordan definerer Svenska Kyrkan og EKD rollen sin i denne situasjonen?

Hjemmesidene som speil for kirkenes rolleforståelse

Alle svar på dette spørsmålet i en situasjon der krisen på ingen måte er løst, må nødvendigvis være foreløpige. Artikkelen ser ikke på alle de mange lokale initiativ som også kunne blitt studert får å få svar på spørsmålet. I stedet tar den for seg å analysere Svenska Kyrkans og EKDs sentrale hjemmesider. Den spør hvordan disse to kirkene presenterer sitt eget bidrag til å løse utfordringene i sammenheng med flyktningkrisen. Begge kirkene har etablert en egen portal med fokus på temaet flyktninger, som en del av hjemmesiden sin. Som alle hjemmesider gir også disse to portalene et øyeblikksbilde. Samtidig dokumenterer de en prosess som kirkene har gått gjennom frem til nå. Begge portalene har samlet på materiale om temaet siden våren/sommeren 2015.³

Forskning om media og religion viser at ulike

typer media er for de fleste mennesker den viktigste kunnskapskilden for religion (Hjvard 2008, Hoover 2010). På denne bakgrunn kan hjemmesiden tolkes som en organisasjons ansikt mot verden i dagens mediasamfunn. Om vi ønsker å vite mer om en organisasjon, søker vi informasjon på internett. Hvordan en organisasjon presenterer seg på hjemmesiden sin, sier følgelig mye om hvordan denne organisasjon ser på seg selv og sin rolle i samfunnet. Det går an å trekke konklusjoner om hvordan Svenska Kyrkan og EKD forstår sin rolle i den så kalte "flyktningkrisen" gjennom å studere hvordan de presenterer temaet flyktninger på hjemmesidene sine. Rolleforståelsen i denne spesielle situasjonen kan i sin tur gi en indikasjon på hvordan de to kirkene ser på sin rolle i samfunnet.

Det visuelle inntrykket

Hvilke bilder og hvilket design velger Svenska Kyrkan og EKD for å kommunisere sin posisjon i en situasjon der begge landene utfordres av at mange flyktninger kommer? Den svenske portalen heter "Flyktning och migration" (Se: <https://www.svenskakyrkan.se/migration>, senest sett 20.04.2017) og domineres av et bilde av to kvinner og en mann som samhandler. Koblingen av de to ordene "flyktning" og "migrasjon" virker som en avdramatisering. Den formidler at flyktningene er en del av en større migrasjonsbevegelse som er mindre akutt enn den aktuelle "krisen". Personene på bildet samsvarer ikke med mediale klisjeer om hvordan flyktninger ser ut. De personene vi ser, kunne like gjerne ha kommet fra Sverige som fra andre land. En av de to kvinnene på bildet bærer diakonskjorte og har et diakonalt kors rundt halsen. Hun blir dermed identifiserbar som representant for Svenska Kyrkan. Det finnes de to andre personene på bildet, som samhandler med hverandre. Diakonen ser ut til å være glad for å være vitne til denne samhandlingen.

Nettsiden er tydelig strukturert og har store overskrifter. Fra startsidene kommer leseren videre til fire undersider. Disse har overskriftene "Svenska Kyrkans arbete för människor på flykt", "Kyrkans åsikter i flyktningsfrågan", "Du som er ny i Sverige" og en side på engelsk med tittelen "A new start in Sweden". De siste to

undersidene taltaler flyktninger og migranter direkte. Overskriftene finnes både i toppsteksten og når man går nedover. Som på startsidene er det også bildene som fanger oppmerksomheten på undersidene. Alle bildene er store og viser scener der mennesker med ulike alder, kjønn og bakgrunn samhandler. De utstråler harmoni og fred. De underordnete sidene inneholder er oversiktlig og ikke for omfattende. Iblant lenkes det til pdf-filer eller til andre nettsider. Generelt får besøkeren inntrykk av at hun lett kan få oversikt over all informasjonen som formidles.

Til sammenligning er EKDs side mye mer informasjonstung; se <http://www.ekd.de/themen/fluechtlinge/index.html>, senest sett 20.04.2017).⁴ Selv om det der også er et bilde som først tiltreker seg oppmerksomhet, blir besøkerne raskt trukket inn i lange lister med overskrifter og klikkbare lenker. Overskriftene heter i rekkefølge: "Hjelp flyktninger", "Informasjon og service", "EKD", "Nyheter", "Pressemeldinger", "Hjelp med", en side som lenker til Diakoni Tyskland, som er paraplyorganisasjonen for alt diakonalt arbeid og representerer særlig de profesjonalserte, eksternt finansierte diakonale tjenester, "Religionsfrihet", "Interreligiøs dialog", "Editorials" og "Fra de regionale kirkene". Alle overskriftene har minst to klikkbare lenker som ligger under dem. Noen, som de underliggende sidene "Editorials" eller "News", samler opptil 80 lenker.

EKDs hovedside heter "Temaportal Flyktninger" og fokuserer med tittelen mye tydeligere på den aktuelle situasjonen der mange flyktninger kommer, enn Svenska Kyrkans side. Den bruker både mindre og færre bilder enn den svenske siden. Det dominerende bildet viser unge jenter med nordeuropeisk utseende, som leker med barn som har et utseende som tilsvarer visuelle forventninger til barn som kommer fra Syria. Barna og jentene ser glade ut. Det virker som om bildene vil si: "Vi hjelper flyktningbarn." Omfanget av den klikkbare informasjonen og sidens struktur gir inntrykk av kompetanse. EKD fremstiller seg som en ekspert på feltet, som både er aktiv selv (for eksempel gjennom posisjonspapirer eller gjennom aktiviteter i de regionale kirkene), og som kan henviser til relevante eksperter, eksempelvis profesjonelle diakonale

organisasjonene (For en oversikt over aktiviteter innen rammen for profesjonelle diakonale organisasjoner se Stamm 2016)

Basert på disse inntrykkene viser Svenska Kyrkans og EKDs flyktningportaler at de to kirkene har forskjellige strategier når det gjelder å presentere bidraget sitt på feltet. Svenska Kyrkan formidler på sin side ro, avdramatisering og – i sin oversiktighet – kontroll over situasjonen. Et ytterligere særtrekk ved denne siden er at den tiltaler flyktninger direkte på svensk og på engelsk. Derimot signaliserer EKD på sin side oversikt og kompetanse på feltet. Siden har lenker til så mange innlegg, posisjonspapirer og nyheter at besøkeren kan være sikker på at EKD vet hva den holder på med. Informasjonen er ikke minst rettet til alle som vil bidra og gjøre en innsats for flyktninger, men tiltaler ikke flyktningene selv.

Dokumentasjon over tid

Begge sider har en nyhetsseksjon som har lenker til opptil 40 innlegg på den svenske siden og opptil 80 innlegg på den tyske siden. Nyhetene er datert og starter på både den svenske og den tyske siden våren 2015. Den første tyske nyheten er fra mars 2015 og den første svenske fra juni 2015. Nyhetsarkivet på flyktningportalene kan leses som en dagbok eller en beskrivelse av hendelsesforløpet ut fra kirkenes perspektiv. Nyhetssidene består av bidrag som beskriver flyktningenes situasjon i hjemlandene sine og i Sverige/Tyskland; de har mange uttalelser fra kirkelige representanter og beskrivelser av konkrete hjelpeprosjekter. Også positiv oppmerksomhet rettet mot kirkenes aktiviteter på feltet blir dokumentert som nyhet.

I tillegg til nyhetsarkivet har den tyske siden to andre kategorier arkiv som dokumenterer utviklingen og hendelsesforløpet. Den ene er en oversikt over alle pressemeldingene og den andre de ukentlige "Editorials" til temaet. I kategorien "Editorials" dominerer kirkens representanter ikke så mye som i de andre kategoriene. Her får også flyktninger selv eller mennesker som engasjerer seg, ordet. Her er det plass for personlige fortellinger som gir helt andre perspektiver enn alle forsøk fra de offisielle representantene på å håndtere krisen.

Det er særlig når det gjelder dokumentasjon over tid at kirkenes beslutning om å opprette egne portaler om tematikken, får betydning. Med tanke på at det finnes en uoversiktlig stor mengde stoff om flyktninger på internett, som man lett kan drukne i når man søker informasjon, oppleves det som en tjeneste til dem som søker slik informasjon, at det finnes organisasjoner som tilbyr en oversikt. Denne ryddige måten setter informasjonen i en sammenheng. Selv om kirkene ikke gir et generelt hendelsesforløp, men presenterer den ut fra sitt eget perspektiv, er denne fremstillingsmåten et bidrag til mer informasjonsoversikt i en situasjon som ellers kan oppleves som kaotisk.

Offentlige uttalelser

Et ytterligere fellestrekk ved begge hjemmesidene er at de brukes for å dokumentere de to kirkenes uttalelser og offentlige innlegg i den utfordrende situasjonen siden våren 2015. På begge sidene finner besøkeren lett den underliggende siden som samler alle offentlige uttalelser. Som nyhetene er også siden med uttalelser organisert på kronologisk måte. Ved å gjøre de egne uttalelsene tilgjengelige, dokumenterer Svenska Kyrkan og EKD at de hele tiden følger med på hvordan samfunnet og staten håndterer flyktningene og endringer som oppstår i samfunnet, og at de er rede til å heve røsten for flyktningene om situasjonen krever det.

Svenska Kyrkan bruker siden "Svenska Kyrkans åsikter i flyktningsfrågan" til å gi en generell fremstilling av sin egen posisjon til dem som besøker siden. Under en tekst som gir denne generell introduksjon i det som Svenska Kyrkan tenker rundt flyktninger, blir de offentlige innleggene listet opp. Det kan dreie seg både høringssvar eller offentlige innlegg fra bispemøtet i aviser. Denne delen av flyktningportalen dokumenterer hvordan alle offentlige uttalelser som Svenska Kyrkan gjør, er direkte relatert til endringer i flyktningpolitikken. Når politikkerne ser seg tvunget til å introdusere innstramninger i flyktningenes rettigheter i Sverige for å få kontroll over situasjonen, sier kirken imot. Den fremhever grunntankene med den opprinnelige flyktninglovgivingen og minner politikkerne om dem i et åpent brev i pressen før avstemningen

over innstramninger i Riksdagen.

Også EKD har en underliggende side som samler offentlige uttalelser. Som Svenska Kyrkan setter EKD flyktningenes verdighet og rettigheter i fokus i sine sammenlagt seks offentlige innlegg. I motsetning til Svenska Kyrkans uttalelser svarer EKDs uttalelser mer på endringer i det generelle diskusjonsklimaet i samfunnet enn på konkrete forslag til lovendringer. De speiler en kontroversiell diskurs i det offentlige rommet og i media. Et godt eksempel er den seneste uttalelsen sammen med Den romersk-katolske Kirke i Tyskland fra juli 2016. Det er et åpent brev fra ledende representanter for begge kirkene, som er et svar på en mediedebatt om undertrykkning og plaging av religiøse minoriteter (ikke minst kristne) i fellesboliger for flyktninger. Brevet neglisjerer ikke problemet, men setter det inn i en annen sammenheng. Her kan kirkene bruke sin kompetanse som profesjonelle aktører på feltet. Kirkenes representanter vet hvordan situasjonen er, fordi de har informasjon fra diakonale organisasjoner som selv driver hjem for flyktninger. Dette gir tyngde til forslagene deres om hvordan forbedre samspillet mellom forskjellige grupper og mennesker.

Generelt framgår det av Svenska Kyrkans og EKDs dokumentasjon av sine egne uttalelser på hjemmesidene at begge kirkene følger nøye med på hva som skjer med flyktningene i samfunnet. De tar tydelig stilling for flyktningene og velger strategisk når det er lurt å delta i den offentlige debatten.

Konkluderende refleksjon: Mer "røst" eller mer "service"?

Spørsmålet som artikkelen prøver å svare på er hvordan Svenska Kyrkan og EKD reagerer på at mange flyktninger kommer til Sverige og Tyskland, og at velferdssystemene utfordres på sine ytelsesgrenser. Finnes det tegn på at den samfunnsmessige rollen er i ferd med å endre seg? Bakgrunnen for spørsmålet er Lundström og Wijkström sin tese at sivilsamfunnsaktører utvikler seg fra å være "røst" til å yte "service" (Lundström og Wijkström 2012). Kan en refleksjon rundt majoritetskirkenes hjemmeside og hvordan disse behandler temaet flyktninger, bidra til et svar på spørsmålet? Analysen av det

Svenska Kyrkan og EKD presenterer på hjemmesidene sine, og som gjelder flyktninger, kan tolkes både som en rolleforståelse som først og fremst ønsker være "røst", og som en rolleforståelse av en organisasjon som fortrinnsvis yter tjenester; dvs. som "service". Ved første øyekast dominerer røstfunksjonen på hjemmesidene fordi de samler mange uttalelser og posisjoneringer fra kirkenes side. Men det kan lett forklares med at hjemmesidene speiler virksomheten ut fra paraplyorganisasjonenes perspektiv. Det er ikke først og fremst på dette nivået man kan forvente seg tjenester som kan karakteriseres som "service". Disse tjenestene finnes på lokalt nivå. Det er begge hjemmesidene bevisst på, og de lenker til informasjon om alle de lokale aktivitetene selv om det ikke er fokuset paraplyorganisasjoner har.

Likevel er begge hjemmesidene veldig opptatt av at kirkene gjør noe for flyktningene og ikke bare snakker på deres vegne. Lenkene til det som gjøres på lokalt nivå eller av diakonale organisasjoner, er plassert godt synlig på hjemmesidene. Svenska Kyrkan tiltaler i tillegg flyktningene direkte og gir dem en oversikt over hva kirken kan gjøre for dem. EKD vender seg først og fremst til dem som ønsker å engasjere seg for flyktningene, og viser til mulighetene i kirken for å gjøre en innsats for denne gruppen. Disse aspektene på hjemmesidene understreker kirkenes "service"-funksjon.

Ser seg Svenska Kyrkan og EKD altså mest som "røst", men ønsker samtidig å tilby "service"? Hjemmesidene gir ikke et tydelig svar på dette spørsmål. Analysen kommer heller frem til at de to kirkene er mest opptatt av både å være "røst" og å tilby "service". Utover det viser analysen at hjemmesidene selv blir en egen røst i en situasjon som setter systemene ut av spill fordi så mange flyktninger kommer på en gang. For mange mennesker er det også en utfordring at det finnes altfor mye informasjon som det er vanskelig å orientere seg i og evaluere. På denne bakgrunnen gir kirkenes beslutning om å skape egne portaler om temaet, og måten Svenska Kyrkan og EKD organiserer og presenterer informasjonen på, et tydelig signal. Budskapet er at her finnes oversikt, avdramatisering, ro og kompetanse midt i det store informasjonskaoset. Dette

budskapet er kanskje like viktig som alle aktiviteter og uttalelser som det rapporteres på hjemmesidene. Det interessante er imidlertid at det ikke finnes mange organisasjoner som dekker hele landet, og som har anledning til å presentere temaet på en helt egen måte. At kirkene presenterer seg både som "røst" og som "service" samtidig, og at de velger ro, avdramatisering og kompetanse som sin profil, gjør at deres røst høres annerledes ut enn andre røster på internettet og i media. Denne måten å fremstille temaet flyktninger på kan i seg selv tolkes som en "røst", men den kan også tolkes som "service", nemlig "servicen" å være en nøktern røst i en opphetet samfunnsdebatt.

Har Svenska Kyrkan og EKD altså endret rollen sin over tid? Hvordan de to kirkene utformer hjemmesidene sine i relasjon til flyktninger, gir ingen tydelig indikasjon på om disse kirkene utvikler seg fra å være "røst" til å tilby "service" i velferdssammenheng. Lundström og Wijkströms tese hjelper likevel til å få en bedre forståelse av hvordan disse kirkene ser på seg selv, og hva de bidrar med. Denne lille casestudien peker på at det ikke bare er viktig at kirkene hever røsten sin, men også på hvilken måte de hever røsten. Om de hever røsten på en måte som gir ro og avdramatisering, kan dette være like mye "røst" som "service". I den forstand viser casestudien også begrensningen i Lundström og Wijkströms modell som utgår fra at "røst" og "service" er helt forskjellige saker. Dette er tydeligvis ikke tilfellet.

Litteratur

- Bruggemann, Walter (1991). *Integration and obedience*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Bäckström, Anders (2001). *Svenska Kyrkan som välfärdsaktör i en global kultur. En studie av religion och omsorg*. Stockholm: Verbum.
- Bäckström, Anders (red.) (2014). *Välfärdsinsatser på religiøs grund – förväntningar och problem*. Skellefteå: Artos.
- Christiansson, Elisabeth (2006). *Kyrklig och social reform. Motiveringar till diakoni 1845–1965*. Skellefteå: Artos.
- Ekstrand, Thomas (2002). *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka*. Stockholm: Verbum.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Eurich, Johannes & Maaser, Wolfgang (2013). *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ferrera, Maurizio (1996). The Southern model of welfare in Social Europe. I *Journal of European Social Policy*. 6 (1996), s 17–37.

- Hjvard, Stig (2008). *En verden af medier. Medialiseringen av politik, sprog, religion og leg*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Hollmer, Miriam & Bäckström, Anders (2014). Svenska Kyrkan och välfärden. I Bäckström, Anders (red.), *Välfärdsinsatser på religiøs grund. Förväntningar och problem*. Skellefteå: Artos & Norma, s 31–62.
- Hoover, Stewart, M. (2010). *Religion in the Media Age*. London/New York Routledge.
- Kersbergen, Kees van & Manow, Philip (2009). *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leis-Peters, Annette (2014). Hidden by civil society and religion? Diaconal institutions as welfare providers in the growing Swedish welfare state. I Markkola, Pirjo & Naumann, Ingela (red.), *Religion and the Welfare State, Special Issue of the Journal of Church and State*, Årgång 56 (2014) s 105–127.
- Leis-Peters, Annette (2012). Ledare med kritiska røster? Utmaningar i ledarskap av diakonistrukturer med utgangspunkt i en jämförande svensk-tysk fallstudie. I Aadland, Einar (red.), *Ledelse i diakonale virksomheter*. Akademika: Trondheim, s 247–263.
- Lundström, Tommy & Wijkström, Filip (1995). *Från røst till service? Den svenska ideella sektorn i förändring*. Stockholm: Ersta Sköndal högskola.
- Lundström, Tommy & Wijkström, Filip (2012). Från røst till service: Vad hände sedan? I Wijkström, Filip (red.), *Civilsamhället i samhällskontraktet: En Antologi om vad som står på spel*. Stockholm: European Civil Society Press, s 245–287.
- Medias, Lars Martin (2016). Vi har sviktet og vi har løyet om flyktningkrisen. I: *Vårt Land*, ##, viewed 20 April 2017 from <http://www.verdidebatt.no/inlegg/11659155-vi-har-sviktet-og-vi-har-loyet-om-flyktningkrisen?side=1#svar-11659284>.
- Myrdal, Alva (1972). Samhälle–samfund–individ. I Svenska Kyrkans Diakoninämnd (red.), *Diakoni i 70-talet*, Stockholm: Verbum, s 99–115.
- Prentell, Rebecka (2014). *Det nya civilsamhället*. Stockholm: Forum Idéburna Organisationer med social inriktning.
- Simsa, Ruth & Zimmer, Annette E. (2014). Quo vadis. I Annette E. Zimmer & Ruth Simsa (red.), *Forschung zur Zivilgesellschaft, NPOs und Engagement. Quo vadis*. Wiesbaden: Springer, s 11–37.
- SOU 2003:23. *Vårda vården. Samverkan, mångfald och rättvisa. Slutbetänkande från Vårdens ägarformer – vinst och demokrati*, Stockholm: Fritzes.
- Stamm, Katharina (2016). Protect People, Not Borders – Europe in a Reception Crisis, I *Diaconia. Journal for the Study of Christian Social Practice* 7 (2016), s 81–89.
- Theobald, Hildegard (2012). Combining welfare mix and New Public Management. The case of long-term care insurance in Germany. I: *Journal of Social Welfare* 21, s 61–74.
- Trägårdh, Lars (2007). The "Civil Society" Debate in Sweden. The Welfare State Challenged. I Lars Trägårdh (red.), *State and civil society in Northern Europe. The Swedish model reconsidered*. New York, NY: Berghahn Books, s 9–36.
- Wijkström, Filip (red.) (2012). *Civilsamhället i samhällskontraktet: En antologi om vad som står på spel*. Stockholm: European Civil Society Press.
- Wijkström, Filip (2012). Mellan omvandling och omförhandling: Civilsamhället, i samhällskontraktet. I Wijkström, Filip (red.), *Civilsamhället i samhällskontraktet: En antologi om vad som står på spel*. Stockholm: European Civil Society Press, s 1–34.
- Wijkström, Filip (2014). Svenska Kyrkan i ett omförhandlat

samhällskontrakt. I Anders Bäckström (red.), *Välfärdsinsatser på religiös grund. Förväntningar och problem*. Skellefteå: Artos, s 221–257.

Websites

Svenska Kyrkan: Flyktning och migration: <https://www.svenskakyrkan.se/migration> (2017-04-20).

Den evangeliske kirken i Tyskland (EKD): Flüchtlingsportal: www.ekd.de/fluechtlinge (2017-04-20; denne siden var tilgjengelig til 29. april 2017. I begynnelsen av mai 2017 lanserte EKD en ny hjemmeside. På den nye siden finnes det også en portal med fokus på flyktninger. Portalen har i prinsipp samme innhold, men er blitt endret i strukturen og designen. Analysen utgår fra portalen som var tilgjengelig til 29. april 2017. Artikkelforfatteren har samlet bilder og kopier fra denne portalen.)

Noter

1 Bruken av begrepet "flyktningkrisen" har fått mye kritikk. Kritikken går ut på at begrepet fokuserer mest på utfordringene som finnes i de land som tar imot flyktning

ger og ikke på utfordringene som de menneskene har som flykter fra krig og nød, se for eksempel Mediaas (2016).

- 2 Forskere fra Sør Europa argumenterer med at det finnes en egen søreuropeisk velferdsmodell, se eksempelvis Ferrara (1996). For sammenhengen mellom religiøse tradisjoner og forskjellige velferdsmodeller, se Kersbergen & Manow 2009.
- 3 Prosessen rundt denne artikkelen viser at hjemmesidene kun gir et øyeblikksbilde. Kun noen få dager etter artikkelen er ferdigskrevet, introduserer EKD en hel ny hjemmeside som også har restrukturert det som frem til slutten av april 2017 het flyktningportalen. Artikkelen baserer seg på den gamle hjemmesiden og den gamle flyktningportalen som var i funksjon frem til 29. april 2017. Jeg har bilder som dokumenterer den gamle hjemmesiden og den gamle portalen.
- 4 På den nye hjemmesiden heter portalen heter "Flukt og integrasjon" og bruker mer bilder og mindre lenker til tekster enn den portalen som analyseres i artikkelen. Hovedbildet på den nye portalsiden viser en ung mann med europeisk utseende, som ser ut til å hjelpe mennesker på en båt, som ser ut som til å komme fra et afrikansk land.

Kristne konvertitter og asylvurderinger

Tro, troverdighet og trospraksis



**HANS MORTEN HAUGEN (DR.JUR.), PROFESSOR I INTERNASJONAL DIAKONI,
VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE, STUDIESTED DIAKONHJEMMET**

hans.morten.haugen@vid.no

Sammendrag (abstract):

Hva bestemmer hvorvidt en person som anfører konvertering som grunn i sin anke på asylavslag får medhold i rettsvesenet? Artikkelen vurderer 28 kjennelser fra Oslo tingrett og Borgarting lagmannsrett og sju vedtak fra Høyesteretts ankeutvalg i perioden 1. juli 2014 til 30. juni 2016. I tillegg gjennomgår artikkelen tidligere analyser av norsk asylpraksis der konvertering er anført, prinsippdokumenter og rapporter fra utlendingsforvaltningen og kirkelige vedtak om hvordan prester og pastorer skal forholde seg til konvertitter som ønsker dåp.

I den aktuelle perioden ble det funnet fire omgjøringer av tidligere vedtak, og ingen av klagenes til Høyesterett ble tatt til følge av Høyesteretts ankeutvalg. Det faktum at prester og andre personer med inngående innsikt til klagenes kristne trosliv bekreftet klagenes historier, spilte en relativt liten rolle i vurderingene. Generell troverdighet, samt tidspunkt for både konvertering og dåp spilte en større rolle. Et vedtak fra sivilombudsmannen fastslår at en persons trosutvikling etter dåpen må tas med i betraktningen. Nyere dommer fra Menneskerettighetsdomstolen og EU-domstolen utfordrer også norsk asylpraksis i møte med konvertitter.

Sammenlignet med situasjonen for 20 år siden er det i 2017 en langt høyere bevissthet i utlendingsforvaltningen og domstolene om religionsforfølgelse. Da jeg startet å arbeide i Mellomkirkeleg råd for Den norske kirke (MKR) i 1996, var det ikke innvilget asyl på grunnlag av frykt for religiøs forfølgelse på seks år. Arbeidet med å få økt bevisstheten om forfølgelse på religiøst grunnlag skjedde blant annet i samarbeid mellom MKR, Amnesty, Helsingforskomiteen, Noas og daværende Norsk Misjon i Øst (nå Stefanusalliansen).

Fortsatt skaper asylsaker der konvertering er anført som grunn for å få opphold i Norge, stor mistillit mellom organisasjoner og kirkesamfunn på den ene siden og utlendingsforvaltningen på den andre siden. Der kirkene søker å vise omsorg for den enkelte og fremme inkluderende fellesskap, møter utlendingsforvaltningen de samme personene med skepsis til om den påståtte konverteringen er reell, og påstått manglende troverdighet rundt det øvrige asylgrunnlaget overføres direkte til vurderinger av om konverteringen er reell.

Et ettårig prøveprosjekt fra januar 2017, der Utlendingsnemnda (UNE) skal invitere personer som kan uttale seg om en konvertering til nemndmøter – merk at mange saker behandles av UNE uten nemndmøte – er et svar på denne situasjonen (Justis- og beredskapsdepartementet 2016a; 2016b). Tiltakene omfatter også kursing for både UNE og Utlendingsdirektoratet (UDI), kontakt- og dialogmøter med Den norske kirke og andre kirke- og religionssamfunn, og oppbygging av en ressursbase med kompetente personer.

Problemstillingen lyder: *Med utgangspunkt i nyere politiske retningslinjer og rettspraksis fra perioden 2014–2016, i hvilken grad får konvertitter medhold i norske domstoler, og hvilken rolle spiller uttalelser fra kristne ledere i rettsystemet?*

Merk at jeg ikke går inn i en bred juridisk gjennomgang av religionsforfølgelse som grunnlag for beskyttelse; de som er interessert i dette, har flere relevante kilder.¹ Tre viktige forhold må imidlertid nevnes.

For det første er religionsfriheten anerkjent ulikt i menneskerettighetene og i flyktningretten, der den siste identifiserer når religionsoverbevisningen eller religionsutøvelsen kan føre til forfølgelse. For det andre spesifiserer flyktningretten at beskyttelse kan måtte gis som følge av handlinger gjort etter at personen forlot hjemlandet (såkalt *sur place*), som ytterligere presisert av FNs Høykommissær for flyktninger.² For det tredje fastslår FNs konvensjon om sivile og politiske rettigheter (SP) artikkel 4(2) at staten skal verne om retten til religionsfrihet også i en offentlig kunngjort nødstilstand. Dette viser at religionsfriheten har et sterkt vern. Likevel kan visse enkeltuttrykk for religionsfriheten begrenses for å ivareta hensynet til allmennheten og andres menneskerettigheter, forutsatt at slike begrensninger er foreskrevet i lov og er nødvendige; jfr. SP artikkel 18(3).

Hva handler uenigheten om – og hvordan responderer myndighetene?

Asylavslag og rettssaker der personer som oppgir kristen konvertering som grunn til at de ikke kan returneres til hjemlandet, er drøftet og kritisert i tre ulike rapporter: NOAS-rapporten, Schjativet-rapporten og Hellerslia-rapporten.³

NOAS-rapporten presenterer hovedbudskapet til norske utlendingsmyndigheter – særlig UNE – i fem punkter: 1) For liten vurdering av begrensninger i trosutøvelse; 2) vesentlig informasjon fra Landinfo utelates; 3) undervurdering av risiko for tortur i fengsel; 4) andre vurderingskriterier for dem som er åpne om sin tro, sammenlignet med politiske aktivister og homofile asylsøkere; og 5) for liten vekt på uttalelser fra menigheter, prester, biskoper og andre.

Schjativets anbefalinger sammenfaller i stor grad med de siste to anbefalingene fra NOAS, og peker i tillegg på at ingen av UNEs spørsmål angår den emosjonelle siden av konvertering, men utelukkende den intellektuelle siden. Hun peker også på at den "trinn-prosessen" som Høyesterett la til grunn for asylsøknader fra homofile, må gjelde for konvertitter, nemlig at personer ikke kan forutsettes bare å ville leve ut sin tro privat.⁴ Anvendt på homofile skal homofile som enten må antas å leve ut sin legning – eller eventuelt ikke tør å leve ut sin legning i hjemlandet på grunn av frykt – få beskyttelse. Annerledes er det med homofile som ikke vil leve ut sin legning fordi dette strider mot deres religiøse overbevisning eller andre forhold som ikke knytter seg til frykt for andres reaksjoner. Vi kommer tilbake til UNEs vurdering av om denne framgangsmåten også kan gjelde konvertitter.

I perioden for Schjativets vurdering av UNEs praksis i asylsaker der klageren frykter for forfølgelse på grunnlag av religion og seksuell legning, gjaldt et praksisnotat fra 2009. Dette praksisnotatet ble revidert av UNE i 2013 for "å klargjøre at de ikke pålegger et diskresjonskrav".⁵ At UNE ikke pålegger et slikt "diskresjonskrav", altså unngå å praktisere sin tro offentlig, blant annet ved å misjonere, bestrides av Schjativet.

UNE publiserte et nytt Praksisnotat i 2016.⁶ Her asylsøkere fra Iran omtalt i et eget avsnitt, og asylsøkere fra Afghanistan, Eritrea, Irak og Mauretania omtalt i et annet avsnitt. For asylsøkere fra Afghanistan er det tilstrekkelig at UNE anser konverteringen som reell.⁷ Dette innebærer at for konvertitter fra Afghanistan er det hovedsakelig et spørsmål om *troverdighet*.

For asylsøkere fra Iran er det derimot ikke tilstrekkelig at det har skjedd en konvertering, for

å få beskyttelse i Norge, og i mange saker har både UNE og domstolene lagt til grunn at konverteringen er reell – uten at dette har resultert i beskyttelse i Norge. Snarere er det snakk om hvordan den kristne aktiviteten etter en eventuell retur vi arte seg, og om denne for en stor del av misjonerende. For Iran gis beskyttelse til dem som "UNE tror" det er risiko for "forfølgelse på grunn av sin fremtidige aktivitet, f.eks. misjonering ..." ⁸ Dette innebærer at det for konvertitter fra Iran er hovedsakelig et spørsmål om *trospraksis*.

Konvertittsaker fra Iran og Afghanistan gir et dekkende bilde av forståelsen til norske utlendingsmyndigheter og domstoler. Praksisnotatet fra januar 2016 sier at de fleste konvertittsaker er fra 2013–2015 og gjelder kristne konvertitter fra Iran (300) og Afghanistan (50). ⁹

Det store antallet omgjøningsbegjæringer til UNE i den perioden Schjativet-rapporten dekker (2012–medio 2014) – 187 klagesaker handlet om konvertering, og 360 av omgjøningsbegjæringer ble meldt ¹⁰ – indikerer generell mistillit til vedtakene i konvertittsaker. ¹¹ UNE oppgir selv at de "har omgjort 25–33 prosent av sakene der det er anført konvertering til kristendommen. I saker der det har vært anført andre asylgrunnlag, blir bare 5–10 prosent av sakene omgjort av UNE." ¹² Schjativet fant at UDI i samme periode bare fattet vedtak i 40 konvertittsaker, der åtte fikk opphold og 32 avslag. ¹³

Artikkelen tar ikke sikte på å tallfeste antall konverteringer de senere årene. Snarere vil artikkelen undersøke hvordan domstolene, konkret Oslo tingrett ("tingretten") og Borgarting lagmannsrett ("lagmannsretten"), vurderer konvertittsaker. Jeg har gått inn på Lovdata Pro og gjennomgått alle sakene under "Utlendingsrett". Jeg har også lett systematisk etter saker behandlet av Høyesteretts ankeutvalg; alle sakene er avslått. I tre tilfeller fant jeg ikke tingrettsdommer som andre kjennelser viste til; disse fikk jeg oversendt som skannede dokumenter fra tingretten. Grunnen til at jeg velger kjennelser fra ting- og lagmannsretten, er tre: 1) Kjennelsene er stort sett tilgjengelige via Lovdata Pro – mens UNE-vedtak ikke er allment tilgjengelig; 2) behandlingen i ting- og lagmannsretten er mer omfattende enn i UNE, blant annet fordi advo-

katene kan føre vitner; og 3) dersom UNEs praksis i perioden 2012–2014 har vært utilstrekkelig, kan dette korrigeres av senere domstolspraksis.

Jeg begrenser meg i denne artikkelen til å se på rettspraksis, og jeg begrenser meg til perioden etter Schjativets datainnsamling: 1. juli 2014 til 1. juli 2016. Fra UNE har jeg vurdert Praksisnotatet og svaret fra UNE på Schjativet-rapporten. ¹⁴ I tillegg vil jeg vise til en beslutning fra Silvilombudsmannen og rettspraksis fra Den europeiske menneskerettighetsdomstol og fra EU-domstolen.

Før vi går inn på det asylrettslige, er det nødvendig å drøfte dåpen som en handling som bekrefter at man regner seg som kristen, og dåpsundervisning i forkant av dåpen.

Hvordan forstås dåpen som trosbekreftelse?

Som leder av det daværende Norsk økumenisk forum for innvandringssspørsmål (NØFI; nå Flerkulturelt kirkelig nettverk) under Norges Kristne Råd (NKR) var jeg ansvarlig for en konsultasjon om dåp av asylsøkere i november 2000. En pastor fra Pinsekirken i Sandvika, en pastor fra De Frie Evangeliske Forsamlinger i Egersund og en prest fra Den norske kirke i Oslo deltok. I etterkant formulerte NØFI "anbefalinger", publisert i 2001 og revidert i 2007. ¹⁵

Grunnen til revideringen var hovedsakelig at disse ble oppfattet av UDI og UNE som "retningslinjer" der prester og pastorer ble anbefalt ikke å døpe asylsøkere. Jeg hadde kronikker i fire aviser i juli 2007, der jeg tok avstand fra en slik lesing av anbefalingen. ¹⁶ NKR-sekretariatet tillot seg å "tolke" anbefalingene da disse ble revidert i 2007, med følgende innledende setning: "Kirkene bør ikke døpe personer som ikke har fått svar på søknad om opphold, eller som har fått avslag på søknad om opphold i Norge ..." ¹⁷ Jeg mener at denne spesifiseringen er uheldig.

Budskapet i både de opprinnelige og de reviderte anbefalingene var snarere at de som valgte å døpe asylsøkere, må være bevisst på nødvendig forberedelse og oppfølging. Ordet dåpsopplæring ble ikke brukt i den opprinnelige anbefalingen, men den opprinnelige anbefalingen la vekt på at asylsøkerne må "inviteres med i alle former for kristent fellesskap, og pastor/prest el-

ler kateket må bistå med relevant litteratur og regelmessig oppfølging”. De reviderte retningslinjene har en ”bør”-formulering som potensielt kan misforstås: ”Opplæringen i den kristne tro bør begynne før dåpen, og videreføres etter dåpen.”¹⁸ Dette ”bør” kunne erstattes med ”må” slik at det er ingen tvil om at de som tar imot dåp, er kjent med hovedinnholdet i den kristne tro.

En slik ”må”-tilnærming ble uttrykt av Møre biskop i forbindelse med en dåp av en hel iransk familie i 2013 – seks dager før familien hadde fått frist med å forlate Norge: ”Det er ingen presster i Den norske kirke som vil ta mot noen til dåp uten en forutgående opplæring, og uten at asylsøkerne er en del av et kristens [*sic!*] fellesskap.”¹⁹ Det er ingen nyere rapporter om at menigheter foretar dåp uten inngående å vurdere den enkeltes kristne overbevisning. Dette er ulikt situasjonen på begynnelsen av 2000-tallet, der særlig menigheten Kilden i Ål i Hallingdal var svært aktiv og oppsøkende overfor asylsøkere.²⁰

I 2016 vedtok Bispemøtet i Den norske kirke en ”veiledning” for dåp av asylsøkere. Denne er meget lesverdig og informativ, og bør i det minste være kjent for alle som arbeider i Den norske kirke. Den stiller relativt strenge krav til forberedelse til dåpen, blant annet at det ”forutsettes” at det går noe tid fra dåpsopplæringen til selve dåpen.²¹ Videre heter det: ”Sjelesorg, bønn og åndelig veiledning bør være en del av forberedelsen til dåpen.”²² Vi ser at dette er en ”bør”-setning, men den viser at dåpsforberedelser må ta tid.

Videre bekreftes mange av momentene fra den opprinnelige anbefalingen i 2001, som hva som bør skje dersom den dømte asylsøkeren blir returnert, eksempelvis punkt 6 i 2001-anbefalingene, som er dekket i 2016-veiledningen: ”Hvis asylsøkeren får endelig avslag på søknad om asyl, kan menigheten hjelpe vedkommende med å opprette kontakt med lokal menighet i det landet han/hun drar til. Mellomkirkelig råd kan bidra i en slik prosess.”²³

Videre inneholder 2016-veiledningen en viktig presisering – etter at det er presisert at en asylsøker ikke kan bli *medlem* i Den norske kirke: ”Han/hun kan allikevel, etter dispensasjon fra

biskopen, få mulighet til å få stemmerett og bli valgbar til kirkelige valg.”²⁴

Norske utlendingsmyndigheter og domstoler bestrider i mange saker at den enkelte asylsøkers konvertering er reell. De mener snarere at noen som lar seg døpe, gjør dette for lettere å få opphold, med bruk av begrepet ”bekvemmelighetskonvertitt”, som vi skal se under. Veilederen fra Bispemøtet viser alvoret i dåpshandlingen både for den som døper, og for den som ber om dåp.

Bispemøtet uttalte i 2014 at ”i den grad det går an å fastslå en konvertitts oppriktighet, er det kirken som har kompetanse til dette. Bispemøtet ber derfor om at en slik forståelse legges til grunn ved vurdering av tro.”²⁵ Videre uttalte Bispemøtet: ”Feilvurderinger av en konvertitts troverdighet og oppriktighet kan aldri utelukkes. Muligheten for å avdekke slik misbruk av tillit er imidlertid rimelig stor i prosessene som går forut for dåp.”²⁶ Justisministeren sier i svarbrevet at det legges ”vekt på uttalelser fra kristne ledere, men ikke avgjørende vekt”.²⁷

Enda krassere var uttalelsen til biskop i Stavanger, Erling Pettersen, i etterkant av en dom i tingretten:²⁸ ”Vi kan ikke godta en rettstilstand der kirken ikke blir hørt ...”²⁹ Også et påfølgende brev fra Bispemøtets preses til statsministeren brukte ord som ”manglende forståelse” og ”underkjennelse”.³⁰ Dette illustrerer en mistillit fra Den norske kirkes biskoper til norske myndigheter i konvertittsaker. Vi ser kirkelederne uttrykker en klar forventning om at kristne ledere blir lyttet til av både utlendingsmyndighetene og domstolene.

Troverdighet

I perioden 1. juli 2014 – 1. juli 2016 har jeg funnet i alt 13 kjennelser der konvertering er angitt som beskyttelsesgrunn og der vurderingstemaet er troverdighet; alle sakene omhandler afghanske asylsøkere,³¹ derav én som har konvertert til Jehovas Vitner, og én som først konverterte til bahá'ismen. I tillegg inkluderes to saker (tre kjennelser) der klager hadde forlatt islam, der én hadde protestert mot islam gjennom Koranbrenning, men ikke hadde antatt en annen religion.³² I tre av lagmannsrettssakene fikk søkerne medhold, inklusive der klageren hadde kon-

vertert til Jehovas Vitner, og der klager hadde brent Koranen.

I flere av kjennelsene brukes begrepet "bekvemmelighetskonvertitt", altså at "konverteringen ikke er reell, men motivert av et ønske om å få opphold ...".³³ I denne kjennelsen fra 2016 ble det også anført av flertallet – etter at de anførte at "[o]mfanget av aktiviteten til A taler for at konverteringen er reell" – at "... A har konvertert kort tid etter at han kom i kontakt med kristendommen".³⁴ Kort tid fra kontakt med kristendom til kristen dåp blir for flertallet altså det sentrale argumentet for at konverteringen likevel ikke er reell, i tillegg til at forklaringen "på vesentlige punkter har endret seg over tid", noe som går ut over klagerens troverdighet.

Også for asylsøkere fra Iran er troverdighet viktig – selv om vi skal se under at det er trossaksis, også i Norge, som tillegges vekt. I en klage reist av et iransk ektepar framholder lagmannsretten det som "klart sannsynlig [at] det var det endelige avslaget på asylsøknadene som motiverte dem til å la seg døpe 1. juli 2012".³⁵ Selv om begge ble vurdert å ha "en genuin kristen overbevisning", avviser lagmannsretten klagen siden mannen "med stor sannsynlighet handler og forklarer seg strategisk ...".³⁶

I konvertittsaker fra Afghanistan brukes statistisk materiale for å sannsynliggjøre at det ikke er sannsynlig at så stor andel virkelig har konvertert:

Materialet viser at antallet konverteringssaker fra afghanske asylsøkere har variert med utlendingsmyndighetens praksis om muligheten for opphold på annet grunnlag. En prosentandel av konvertittanførsler på minst 8 % fra afghanske asylsøkere i perioden 2010–2014 må anses påfallende høyt, sett i lys av at konvertering fra islam til kristendommen ellers så godt som ikke forekommer i den afghanske diaspora.³⁷

Det er fullt mulig å si seg enig i at det er overraskende at 1 av 12 afghanere velger å konvertere. Forhold i Norge, som erfaring fra asylmarsjen i 2007, der mange afghanere kom i kontakt med menigheter, og generell åpenhet i menigheter er mulige forklaringer.

En annen kjennelse gir enda mer detaljert informasjon:

[U]tlendingsmyndighetene har behandlet i alt ca. 300 saker hvor afghanere har påberopt konvertering til kristendommen, og oppholdstillatelse har vært innvilget i ca. 100 saker. UNE behandlet de første 17 sakene om konvertering ved årsskiftet 2005/2006. I ni av disse sakene ble det gitt oppholdstillatelse. Da disse sakene var behandlet, kom det i løpet av kort tid ytterligere 105 saker der det ble anført konvertering. Etter at det ble lettere for afghanske statsborgere å oppnå oppholdstillatelse på annet grunnlag i perioden fra 2007 og frem mot 2010, var det nesten ingen saker der det ble anført konvertering. Etter dette tidspunktet har praksis igjen vært strengere, og i ca. 200 saker er det nå igjen anført konvertering til kristendommen. [...] [D]ette er en omstendighet som etter lagmannsrettens oppfatning må tas i betraktning ved vurderingen av de konkrete omstendighetene som A gjør gjeldende.³⁸

Å bruke statistikk som argument for at en angivelig konvertering ikke er reell, strider med prinsippet om å vurdere hver enkelt sak individuelt.

I en annen sak aksepterer ikke lagmannsretten dette statistikkargumentet. I behandlingen av en klage fra et ektepar fra Afghanistan skriver lagmannsretten:

UNEs tallmateriale som staten anfører at viser hvordan antallet asylsøkere som påberoper seg konvertering som asylgrunnlag varierer avhengig av hvor restriktive myndighetene er med å innvilge asyl på annet grunnlag, gir ikke noe sikkert og entydig bilde.³⁹

Formuleringen "ikke noe sikkert og entydig bilde" må forstås som å så tvil om argumentasjonen til UNE/staten om at konverteringer ser ut til å følge et visst tidsmønster.

I den saken der asylsøkeren ikke ble trodd på at konverteringen var reell – og som vil må omtale mer under – ble det faktum at det hadde gått kort tid, trukket fram som et argument for at konverteringen ikke er reell. Redusert troverdighet som følge av tidligere forklaringer og det faktum at han hadde kontakt med familie og venner, med andre ord at disse ikke hadde tatt avstand fra ham, ble anført som grunner til at konverteringen ikke var reell. Statistikkargumentet og likhetstrekk med forklaringene til andre asylsøkere framstår som sentrale innvendinger mot at lagmannsretten forstår konverteringen som reell. Til dette kan anføres at det å

blir positiv til kristendommen gjennom både omsorg og evangelieformidling – før man aktivt oppsøker en prest – må sies å være en normal prosess.

Vi ser at troverdigheten til denne klageren oppfattes som lav av lagmannsretten. Det faktum at en rekke kristne ledere støttet klageren og mente at konverteringen var reell, ble ikke tilagt vekt, som vi straks skal se.

Betydning av uttalelser fra kristne ledere

Denne saken er interessant av to grunner. For det første presenteres i selve kjennelsen inngående hvordan kontakten med både Den norske kirke og Baptistkirken har foregått, der sognepresten som døpte, gjengis på at han har hatt ukentlige samtaler med klageren i fem måneder før dåpen. Kjennelsen viser også til at klageren, sammen med en annen afghansk asylsøker, hadde vært i en samtalegruppe i menigheten, som "trofaste og interesserte deltakere".⁴⁰ For det andre er det en rekke uttalelser fra en rekke kristne ledere, som er gjort kjent for tingretten. Eksempelvis viser kjennelsen til en epost fra sognepresten sendt ca. 1,5 år etter dåpen, der det heter at asylsøkeren har "en dyp åndelig forståelse av og identifikasjon med den kristne troen...".⁴¹ Videre viser kjennelsen til at Distriktsleder i Baptistkirken bekrefter hans kristentro og aktive kristenliv i Baptistsamfunnet. Til sist er det vist til en bekreftelse om leirdeltakelse fra Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag, region Nord. Også med Normisjon og pinsemenigheten Betel har asylsøkeren hatt kontakt. Tiden fra første kontakt med sognepresten til dåp synes likevel å være det sentrale argumentet for at lagmannsretten hevder at konverteringen ikke var reell. Spesielt oppsiktsvekkende er dette når lagmannsretten viser til "erfarne ledere, som ikke har vært i tvil om at konverteringen er reell".⁴² Deretter anføres at det:

svært høye aktivitetsnivå i ulike kristne fellesskap må etter lagmannsrettens oppfatning derfor vurderes i lys av UDIs avslag på søknaden om oppholdstillatelse, og at han ikke har fått medhold av UNE i forbindelse med klage og begjæringer om omgjøring. Også for erfarne prester og ledere i kristne fellesskap kan det etter lagmannsrettens oppfatning i enkelte tilfeller være vanskelig å skille mellom en

genuin kristen overbevisning og et strategisk handlingsmønster for å oppnå asyl.⁴³

Dette må leses som en indirekte kritikk av sognepresten som døpte. Skal resonnetet til lagmannsretten følges, betyr det at prester og pastorer som velger å døpe, lar seg misbruke i asylsøkeres strategi for å oppnå asyl. Denne vurderingen angis sammen med følgende individuelle forhold: Han var praktiserende muslim mens han bodde på de to første asylmottakene, og han hadde begrenset refleksjonsnivå om kristendommen "både på tidspunktet for dåpen og på vedtakstidspunktet".⁴⁴ Det antas at det er tidspunktet for vedtaket i UNE det vises til. Dersom regelmessig bibelopplæring gjennom fem måneder ikke anses for tilstrekkelig, legger lagmannsretten en høy terskel for når en person kan sies å ha en klar nok kristen overbevisning.

Denne saken illustrerer den høye terskelen for å bli vurdert som at konverteringen er ekte. Klageren omtales mot slutten av kjennelsen som "bekvemmelighetskonvertitt".

Kjennelsen i saken til ekteparet fra Afghanistan – som ble omtalt over som eksempel på kritikk av statistikkargumentet – ender med følgende avsnitt:

Vitneforklaringene fra personer i det kristne miljøet i Hemsedal tilsier at ektefellene har en reell kristen tro. Ektefellenes deltakelse i kristne aktiviteter trekker i samme retning. Lagmannsretten legger vekt på disse momentene, men tillegger dem ikke avgjørende betydning når de vurderes opp mot de momentene som tilsier at det er ektefellenes ønske om å skaffe seg et grunnlag for opphold i Norge, som er årsaken til at de hevder å ha konvertert. Etter en samlet vurdering blir derfor lagmannsrettens konklusjon at det ikke er "nogenlunde sannsynlig" at A og B var eller ble reelle kristne da de ble døpt.⁴⁵

Her innrømmes altså at det har oppstått en "reell kristen tro", men at denne ikke var til stede på det tidspunktet dåpen fant sted. Kjennelsen avviker fra andre dommer i ikke å vurdere hvordan et liv i Afghanistan kan tilpasses det å leve som kristen. I andre saker blir personer som vurderes å ha gjennomgått en reell konvertering, innvilget opphold, og dette premisset blir også benyttet av lagmannsretten selv: "Partene er enige om at dersom konverteringen til kris-

tendommen er reell, har A og B samt deres to barn en 'velbegrunnet frykt for forfølgelse på grunn av ... religion'."⁴⁶ Partene betyr her klagerne og staten v/ UNE. Det er her verdt å merke seg at UNE skriver generelt om konvertitter fra Afghanistan: "I nær halvparten av sakene ble konverteringen ansett å være reell, og det ble derfor gitt beskyttelse ..."⁴⁷

Det kan ha vært en feil fra advokaten at beskyttelse etter utl. §28, 1.ledd (b) ikke ble angitt som *subsidiær* beskyttelsesgrunn ("... reell fare for å bli utsatt for dødsstraff, tortur eller annen umenneskelig eller nedverdiggende behandling eller straff ...") dersom beskyttelse ikke kunne gis etter utl. §28, 1.ledd (a) ("velbegrunnet frykt for forfølgelse ...").

I en siste sak som løftes fram for å illustrere at uttalelser fra kristne ledere i liten grad er tillagt vekt, hadde klager bekreftelser både fra sogneprest, prostiprest og prost i Den norske kirke, og fra hovedpastor og andre i to pinsemenigheter. Statens advokat la til grunn at "det ikke er et skjerpet beviskrav for påstander om konvertering til kristendommen ..."⁴⁸ Denne asylsøkerens omfattende interesse for kristendommen ble vurdert på følgende måte av lagmannsretten: "[I] lys av hans sterke interesse i å etablere et asylgrunnlag er det denne opptreden som er egnet til å få betegnelsen 'strategisk [*sic!*] tenkning'."⁴⁹ Det er grunn til å stille spørsmål ved premisset fra lagmannsretten om at det er "strategisk" når asylsøkeren oppgir konvertering som grunn til at retur til Afghanistan ikke kan skje.

I en siste sak for å illustrere betydningen av uttalelser av kristne ledere – som er den eneste saken fra 1. juli 2014 til 1. juli 2016, der lagmannsretten trodde på en afghaners konvertering til kristendommen – skjedde dåpen i en pinsemenighet. Han fikk trosopplæring i seks-sju måneder, og dåpen skjedde ett år etter at han første gang oppsøkte kirken. Klageren har vært engasjert i samme menighet. Det er altså langt færre kristne som bekrefter at denne personens konvertering er reell, enn i sakene omtalt over. Lagmannsretten er uenige med UNE i spørsmål om klagerens "troverdighet og betydningen av hans refleksjonsnivå ..."⁵⁰ og er dermed enig med tingretten som også ga klager medhold.

Siden det gikk ett år fra kontakten ble etablert,

til dåpen skjedde, oppnås et visst kunnskaps- og refleksjonsnivå om kristendom og konvertering – men i saken som fikk mest omtale over, så vi at sognepresten hadde hatt ukentlige samtaler i fem-seks måneder, noe som også er betydelig. Klageren som fikk medhold, opplevde at troverdigheten ble vurdert som større, og der lagmannsretten også gjengir hvilke emosjonelle reaksjoner som fulgte med det å besøke en kirke; han "fikk ro i hjertet"; "engstelse forsvant"; "han ble fylt av godhet og kjærlighet."⁵¹

Vi ser fra disse sakene at generell troverdighet og tilstrekkelig periode fra kontakt til dåp er avgjørende for at beskyttelse gis. Det er også sentralt om dåpen har skjedd på et relativt sett sent tidspunkt i asylprosessen, og at omvendelsen gir emosjonelle reaksjoner. Derimot er det ikke mulig å se at uttalelser fra kristne ledere spiller noen avgjørende rolle i rettssystemet. I klagesaken fra det kristne ekteparet får disse uttalelsene "ikke avgjørende betydning ..."⁵² siden konverteringen forstås av lagmannsretten å være et middel til å få opphold.

Trospraksis

Felles for alle dommene vi har gjennomgått over, er at domstolene legger *mindre* vekt på hvordan kristenlivet har utviklet seg i tiden etter dåpen. Videre synes det å være svake vurderinger av hvordan kristen tro kan praktiseres etter en retur til Afghanistan; snarere er det vurderinger av at "ikke ... noen av disse bekvemmelighetskonvertittene er blitt utsatt for forfølgelse i hjemlandet etter retur"⁵³ Implisitt legges det da til grunn at de som har fått avslag, ikke vil praktisere kristen tro i Afghanistan.

Trospraksis er et langt mer avgjørende kriterium for om beskyttelse skal gis (utl. §28, 1.ledd (a)) eller opphold innvilges (utl. §28, 1.ledd (b)) for asylsøkere fra Iran. I perioden 1. juli 2014–1. juli 2016 har jeg funnet alt 15 kjennelser der konvertering er angitt som beskyttelsesgrunn, der vurderingstemaet er framtidig trospraksis. Alle kjennelsene omfatter iranske asylsøkere,⁵⁴ derav 10 kjennelser fra lagmannsretten. Alle oppgir å ha konvertert til kristendommen, derav én som har konvertert til Jehovas Vitner. Én av disse har fått medhold. I denne kjennelsen anføres det at tingretten "har også feilbedømt faren

ved retur av A til hans hjemland Iran”.⁵⁵ Det er relevant å peke på at dåpen skjedde i 2006 i Aten, og at han der praktiserte kristendommen. I motsetning til Afghanistan vurderes det som at kristent gudstjenestefellesskap kan utøves i Iran; det sentrale for domstolene er hvilken *øvrige* trospraksis som utøves.

Vi må gå til UNE for å finne den overordnede begrunnelsen for at iranske asylsøkere som utøver ekstraordinær kristen aktivitet i Iran, likevel ikke vurderes å sette seg i en situasjon der de kan risikere forfølgelse (utl. §28, 1. ledd (a)) eller dødsstraff, tortur eller annen umenneskelig eller nedverdiggende behandling eller straff (utl. §28, 1. ledd (b)) – slik at de ikke kan sendes tilbake til Iran. I responsen fra UNE på Schjotvet-rapporten heter det at ”trinn-prosessen” som skal anvendes på homofile, *ikke* bør anvendes på konvertitter fra land der frafall fra islam kan innebære straff i henhold til sharia. UNE bemerker at

en innføring av metoden i andre asylsaker i prinsippet vil innebære en betydelig endring av flyktningretten. Asylsøkere vil kunne ha rett til flyktningstatus på grunnlag av oppfatninger som de aldri har gitt uttrykk for, eller kommer til å gi uttrykk for ved retur. Det kreves ingen aktivitet, ingen handling eller konkret fare.⁵⁶

Påstanden ”Det kreves ingen aktivitet, ingen handling ...” må sies å være en spesiell formulering av den trinn-prosessen Høyesterett og Justisdepartementet beskriver.⁵⁷ Det sentrale er hvor sannsynlig det er at ”søkeren vil leve åpent” etter retur. Å leve åpent for en kristen vil nødvendigvis innebære aktivitet og handling, i tråd med Jesu mange formaninger.

Vi trenger en klarere forståelse av hvilke typer kristen aktivitet som er relevant.

Det er en forståelse av at de tradisjonelle kirkeene, som den armenske og syriske kirken, i liten grad er misjonerende og har gudstjenester på egne språk. Derimot er protestantiske menigheter som driver *misjonering* på persisk, og som har bånd til vestlige kristne, vurdert på en helt annen måte av iranske myndigheter. I tillegg er etablering og lederansvar i *husmenigheter* sett på med stor mistenksomhet av iranske myndigheter. Det er hovedsakelig disse to formene for

kristen aktivitet som tematiseres i de aktuelle kjennelsene.

I Iransaker er følgende uttalelse fra et UNE-avslag illustrerende, der et flertall på to

Bemerket at det er straffbart i Iran å forlate islam. Det er også straffbart å danne hjemmekirkenettverk. Den som gjør det, risikerer avhør, arrestasjon, trakassering, trusler og i noen tilfeller straffesak. Men det er bare et lite mindretall som blir tiltalt. Det er tillatt å være medlem av en lovlig konvertittkirke, og det er gjerne pastorer/ledere av hjemmekirkenettverk – særlig med tilknytning til aktivt evangeliserende utenlandske miljø – som kan være gjenstand for myndighetenes oppmerksomhet. Selv om apostasi er straffbart, er konvertering i seg selv ikke så farlig såfremt man opptrer diskret. I den grad mindre profilerte konvertitter uten lederposisjoner har blitt arrestert, har de blitt løslatt etter kort tid.⁵⁸

Vi ser at begrepet ”arrestasjon” brukes, ikke ”fengsling”. Informasjon fra Landinfo er gjengitt av lagmannsretten: ”I 2014 skal 69 kristne ha vært arrestert og holdt fengslet i minst 24 timer. Noen er dømt på ulike grunnlag og har fått lange fengselsstraffer fra 1–6 år.”⁵⁹ Det sies deretter at i tillegg til ledere av hjemmekirker og misjonerende, finnes blant de domfelte også personer uten ”noen fremtredende eller synlig rolle i et hjemmekirkemiljø”.⁶⁰ Det kan derfor ikke legges til grunn at det bare er ledere og misjonerende som risikerer arrestasjon, tiltale og dom. Dette erkjennes også av lagmannsretten i en kjennelse i en sak innklaget av en iransk asylsøker – som også ble anket til Høyesterett:⁶¹

UNE har bygget sitt vedtak på feil faktum når nemnda har lagt til grunn at det bare er konvertitter som driver utadrettet virksomhet eller ledende personer i hjemmekirker, som kan være utsatt for forfølgelse. Også vanlige medlemmer i hjemmekirker er utsatt for forfølgelse.⁶²

Kjennelsen fra lagmannsretten – med et flertall på to dommere – var likevel at retten ”ikke finner at det er reell risiko for andre reaksjoner fra myndighetene enn kortvarig fengsling og sivilrettslige reaksjoner ...”.⁶³ Retten sier at slik fengsling kan medføre at ”de vil kunne risikere å måtte erklære at de frasier seg sin kristne tro før de løslates. De vil også kunne bli utsatt for et betydelig psykisk press i forbindelse med fengs-

lingen. Faren for slike reaksjoner kan ikke anses for å utgjøre alvorlige overgrep som er vernet etter utlendingsloven § 28 første ledd bokstav a.⁶⁴ Heller ikke vilkårene etter bokstav b vurderes som oppfylt.

Denne kjennelsen må ses i lys av det som generelt er kjent om iranske hjemmekirker. I 2011 bekjentgjorde UNE: "Aktuell landinformasjon tyder på at situasjonen for iranske konvertitter har forverret seg ... særlig [for] de som har vært tilhørende de såkalte hjemme kirkene ..."⁶⁵ Denne informasjonen er fortsatt gjeldende UNE-informasjon. Den siste relevante Landinfo-rapporten er fra 2013, skrevet sammen med danske Udlændingestyrelsen og Dansk flyktningshjelp, som omtaler fengsling over flere år for konvertitter – med høy sannsynlighet for tortur – og at kristne betraktes som "spioner".⁶⁶ Hjemmekirkene, som er forbudt, er generelt skeptiske til å motta personer som de ikke kjenner, og kontakten med slike hjemmekirker for en returnert konvertitt skjer via andre kristne som kan gå god for den returnerte konvertitten.

Den saken som er gjengitt med et langt UNE-sitat over handler om en familie på fire som ble returnert i januar 2014. I brev fra advokaten i januar 2016 framkommer at UNHCR anerkjenner familien som kvoteflyktninger – uten at grunnlaget for innvilgelse av denne statusen er kjent. Selv om UNE får kritikk av lagmannsretten – siden "UNE ikke i tilstrekkelig grad har hensyntatt hvordan situasjonen for konvertitter er i Iran"⁶⁷ – ble familien ikke tilkjent beskyttelse. Lagmannsretten legger til grunn at hele familien – som nå bor i Tyrkia og har kontakt med den norske pinsepastoren som døpte dem i 2011 – er reelle konvertitter. Likevel: Manglende troverdighet som følge av uklarheter rundt utreisen i 2009 og returen i 2014 må ifølge lagmannsretten "få betydning ved den konkrete bevurderingen".⁶⁸

Fire uttalelser fra denne kjennelsen er illustrerende for vurderinger av Iran-konvertitter generelt. I tillegg til at "arrest ... ikke er å anse som 'forfølgelse' i lovens forstand"⁶⁹ og at deltagelse i hjemmekirker "medfører heller ikke straffefølgelse",⁷⁰ er to forhold knyttet til misjonering. Lagmannsretten legger til grunn at foreldrene "ikke ... vil misjonere ... i Iran ... slik at de risike-

rer forfølgelse ...".⁷¹ Begrunnelsen til lagmannsretten er at det ikke er noe i deres "utøvelse av kristendommen i Norge [som] skulle tilsi at de vil misjonere i offentlighet i Iran".⁷² Å vurdere sannsynligheten for utadrettet kristen aktivitet etter retur i lys av formen på og omfanget av den kristne aktiviteten i Norge er forståelig. Det spesielle i denne saken er at trospraksisen familien har hatt i Tyrkia, ikke vurderes som uttrykk for et "misjonskall" siden "aktiviteten må ... sees i lys av den omfattende hjelp og støtte de ankende parter mottar fra pastor F og hans pinsemenighet".⁷³ Pinsemenighetens oppfølging av familien brukes altså som et argument for at det misjonsarbeidet hele familien er engasjert i, likevel ikke er tilstrekkelig omfattende

Det er typisk for domstolenes vurdering i perioden 1. juli 2014 til 1. juli 2016 av iranske asylsøkere som har konvertert til kristendommen at deres konvertering ikke blir bestridt. Det er hvordan trosutøvelsen vil skje etter retur, som er det sentrale. Alle som vurderer konvertittsaker fra Iran, enten det er i UDI, UNE eller domstolene, er kjent med at både konvertering fra islam til kristendom og virksomheten til hjemmekirkene offisielt er forbudt, og at lovbrudd kan medføre straff. Likevel er det primært lederfunksjoner eller utadrettet aktivitet som blir vurdert som det som kan kvalifisere for opphold etter utl. § 28, 1. ledd, selv om langvarig fengsling erkjennes å også ramme andre.⁷⁴ Dommene gir i liten grad en inngående vurdering av sanksjoner ved at man ikke går regelmessig i moskeen, men dette er mer framtrekkende i Afghanistan-sakene enn i Iran-sakene.⁷⁵

Sosial inkludering

Begrepet "bekvemmelighetskonvertitt" brukes ofte på afghanske asylsøkere, slik vi ser over, men brukes i liten grad på iranske asylsøkere som oppgir å ha konvertert. En av kjennelsene som skapte reaksjoner – der tingretten mente at "han vil holde seg innenfor de sosiokulturelle rammene som gjelder på lik linje med de fleste andre kristne i Iran og praktiseres sin tro i den private sfære"⁷⁶ – fortsetter:

For personer som har møtt en asylsøker i kristne sammenhenger kan det videre være vanskelig å skille personer med en genuin og

personlig kristen overbevisning fra dem som opptrer strategisk for oppnå asyl. Deltakelse i kristne miljøer kan for mange gi positive sosiale opplevelser og etablering av vennskapsbånd. Etablering av vennskap og nære personlige relasjoner, kombinert men [*sic!*] imøtekommende og personlig overbevisning om at vedkommende er troende kristen person, kan også gjøre det vanskelig å komme med relevante motforestillinger og kritiske spørsmål.⁷⁷

Det er tre forhold i denne kjennelsen, som er relevant, og to av dem er allerede drøftet: Dåp som strategisk middel og manglende tillit til uttalelser fra kristne ledere. Til det siste er det relevant at tingretten uttalte at "prester i den norske kirke han [*sic!*] en særlig kompetanse ved vurderingen og vektleggingen av slike spørsmål, særlig ved langvarig og godt kjennskap til vedkommende gjennom samtaler og deltakelse i menigheten".⁷⁸ Det å ha et "langvarig og godt kjennskap" gir altså ikke grunnlag, slik tingretten ser det, til godt nok å kunne "skille personer med en genuin og personlig kristen overbevisning fra dem som opptrer strategisk for oppnå asyl ...",⁷⁹ slik dommeren i tingretten ser det.

Vi ser at det sosiale aspektet ved menighetslivet vektlegges i større grad enn i andre kjennelser. Kjennelsen må forstås slik at det implisitt gis inntrykk av at man velger å framstå som kristen fordi man da forventer sosial inkludering. Videre, ved å bli sosialt inkludert antas at det kristne miljøet i mindre grad evner å avsløre personens egentlige motiver.

Alternative strategier: Høyesterett, Sivilombudsmannen og europeisk rettspraksis

Tre mulige strategier er mulige for å utfordre rettspraksis – og UDIs og UNEs praksis – i konvertittsaker. Disse skal kort gjennomgås.

Ingen av forsøkene på å anke lagmannsrettens kjennelser i konvertittsaker har nådd fram til Høyesterett. I minst sju tilfeller de siste årene har Høyesteretts ankeutvalg avvist ankesaker siden "verken avgjørelsens betydning utenfor den foreliggende sak eller andre forhold tilsier at saken blir fremmet for Høyesterett".⁸⁰ Høyesterett har med andre ord vurdert det slik at ingen av retts sakene som er brakt inn for rettssystemet av kristne konvertitter, er prinsipielle nok, eller

finner ingen grunn til å bestride lovanvendelsen til lagmannsretten. Det er vanskelig å gi en god vurdering av hva som vil være avgjørende kriterier for at en konvertittsak skal komme gjennom Høyesteretts ankeutvalg.

En annen strategi er å ta saken til Sivilombudsmannen, ikke til domstolene. Sivilombudsmannens overprøvdte i 2015 UNEs vedtak på klagen til konvertitt fra Afghanistan. Klageren hadde etter omgjøringbegjæring fått innvilget humanitært opphold, selv om UNE hadde anvendt utl. § 28, 4. ledd som åpner for en asylvurdering der det er "mest sannsynlig at det hovedsakelige formålet med handlingen har vært å oppnå oppholdstillatelse". I korrespondansen med Sivilombudsmannen skrev UNE blant annet at "motivasjonen for å gjøre seg kjent med kristendommen opprinnelig var å få bli i Norge, og ikke uttrykk for en åndelig søken".⁸¹

En slik forståelse ble imøtegått av Sivilombudsmannen: "En *reell* konvertering kan i seg selv neppe ansees for å være strategisk motivert. Indre religiøs overbevisning og omvendelse er neppe mulig å påtvinge seg selv i den hensikt å få oppholdstillatelse."⁸² I vurderingen uttaler Sivilombudsmannen: "As opprinnelige motivasjonen for dåp og kontakt med kirken ikke kan begrunne et unntak fra den retten til flyktningstatus som følger av hans senere reelle religiøse konvertering."⁸³

Sivilombudsmannen gikk altså imot UNEs praksis om at det er den kristne overbevisningen ved tidspunktet for dåpen som er avgjørende. En senere "reell" konvertering kan gi grunnlag for opphold. Sivilombudsmannen kritiserte også at den andre omgjøringssøknaden ble vurdert av UNE uten full nemnd med personlig fram møte. Klageren fikk senere i 2015 medhold hos UNE.

Retur av asylsøkere kan falle inn under Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (Konvensjonen) og kan klages inn for Den europeiske menneskerettighetsdomstol (Domstolen), forutsatt at alle nasjonale rettsmidler er uttømt. Dersom en sak blir avvist av Høyesteretts ankeutvalg, er alle nasjonale rettsmidler uttømt.

En kjennelse fra Storkammeret i Domstolen fra 2016 finner at Sverige har brutt artikkel 2 (retten til liv) og artikkel 3 (frihet fra tortur) i

Konvensjonen.⁸⁴ Fellesrapporten fra Utlændingestyrelsen, Landinfo og Dansk flyktningehjelp blir omtalt i kjennelsen.⁸⁵ Det interessante med denne kjennelsen er at klageren *opprinnelig* "did not wish to rely on his religious affiliation as a ground for asylum, since he felt that it was a private matter".⁸⁶ Etter norsk asylpraksis vil en iransk konvertitt som anfører at religiøs tilhørighet er et privat anliggende, og som offentliggjør sin konvertering på et sent tidspunkt i asylprosessen, mest sannsynlig *ikke* vinne fram overfor norske utlendingsmyndigheter. Konvertering på et for "sent" tidspunkt forstås som en utvidelse av asylgrunnet.

Hovedbegrunnelsen for at Sverige ble påstått av klageren å ha brutt Konvensjonen var at myndighetene "had failed to give adequate regard to the risks facing him as a result of his conversion".⁸⁷ Et enstemmig Storkammer på 16 dommere ga klageren medhold i at en slik risikovurdering ikke var gjort, og det var *utelukkende* konverteringen, ikke den politiske aktiviteten i Iran, som lå til grunn for denne kjennelsen.

Også Storkammeret i EU-domstolen har i en sak reist mot Tyskland vurdert religionsfølgelse, og funnet at utlendingsmyndighetene ikke kan kreve at en asylsøker etter retur kan forventes å avstå fra visse typer religiøse handlinger, uansett om 1) handlingene er grunnleggende for søkerens identitet eller ikke, 2) handlingene tilhører religionsfrihetens kjerneområder eller ikke, og 3) handlingene utøves privat eller offentlig.⁸⁸ Konkret sier EU-domstolen at en vurdering av om asylsøkeren vil delta i offentlig religionsutøvelse som kan medføre forfølgelse etter eventuell retur, må skje "in the light of the applicant's personal circumstances ...", og der utlendingsmyndighetene "cannot reasonably expect the applicant to abstain from those religious practices".⁸⁹ Dette står i kontrast til premisset som tingretten la til grunn i en kjennelse i 2015, der retten "antar han vil holde seg innenfor de sosiokulturelle rammene ... og praktiseres sin tro i den private sfære".⁹⁰ Generelt må det sies å være vanskelig å kunne anta noe om den framtidige trospraksisen til en person man ikke kjenner.

Avslutning

Vi ser at domstolene i relativt liten grad omgjør vedtak fra UNE i konvertittsaker, og at Høyesterett ikke har vært villig til å prøve rettsanvendelsen i de sakene som har vært anket. Derimot har både Sivilombudsmannen, Den europeiske menneskerettighetsdomstolen og EU-domstolen overprøvd vedtak. Gjennomgang av de norske kjennelsene viser at troverdighetstil rundt tidligere forklaringer overføres til tvil om konverteringen er reell. Videre er tidspunktet for dåpen svært viktig, og det virker som om et halvt år med dåpsopplæring vurderes som for lite. Satt på spissen ville dåpspraksisen til de første kristne (Apg 2,41; Apg 8,36–38) ikke blitt funnet god nok av norske utlendingsmyndigheter og domstoler. Vi ser også at vurderinger fra prester, pastorer og andre er *ikke* blitt vektlagt i større grad i de seneste kjennelsene. Det gjenstår å se hva den nye instruksjonen til UDI og UNE (Justis- og beredskapsdepartementet 2016a; 2016b) vil føre til.

Litteratur

- Adresseavisen (2015). "Biskopene provosert av dom i Oslo tingrett" (12. april).
 Bispemøtet (2016). BM 14/16. *Dåp av asylsøkere – en veiledning*.
 Bispemøtet (2015). *Anmodning om møte vedr. situasjonen for troskonvertitter, brev til Erna Solberg fra Bispemøtets preses* (15. april).
 Bispemøtet (2014b). BM 5/14 *Om trosfrihet og behandling av konvertitter i asylsaker*.
 Bispemøtet (2014a). BM 12/14, pkt. 6: *Brev fra justisministeren – Bispemøtets uttalelse om troskonvertitter*.
 Borgarting lagmannsrett (2016a). Sak LB-2015-103771 (27. april).
 Borgarting lagmannsrett (2016b). Sak LB-2015-111063 (2. mars).
 Borgarting lagmannsrett (2016c). Sak LB-2015-126451 (18. januar).
 Borgarting lagmannsrett (2016d). Sak LB-2014-166433 (13. juni).
 Borgarting lagmannsrett (2016e). Sak LB-2015-98101 (18. april).
 Borgarting lagmannsrett (2015a). Sak LB-2015-68567 (16. desember).
 Borgarting lagmannsrett (2015b). Sak LB-2014-34531 (19. februar).
 Borgarting lagmannsrett (2015c). Sak LB-2014-97419 (6. mai).
 Borgarting lagmannsrett (2015d). Sak LB-2015-119163 (16. oktober).
 Borgarting lagmannsrett (2015e). Sak LB-2014-206175 (25. juni).
 Borgarting lagmannsrett (2015f). Sak LB-2014-66966 (23. februar).
 Borgarting lagmannsrett (2015g). Sak LB-2014-75959 (9. februar).

- Borgarting lagmannsrett (2014). *Sak LB-2013-149889* (1. juli). *Dagen* (2015). "Mener UNE er dårlig til å ta kritikk" (4. mars).
- Danish Refugee Council, Landinfo og Danish Immigration Service (2013). *Iran. On Conversion to Christianity, Issues concerning Kurds and Post-2009 Election Protestors as well as Legal Issues and Exit Procedures*, www.landinfo.no/asset/23131/2313_1.pdf.
- Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (2016). *F.G. v. Sweden*, 43611/11 (23. mars).
- Den norske kirke (2015). *Ber om konvertittmøte med statsministeren* (22. april), <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/aktuelt/ber-om-konvertittmote>.
- EU-domstolen (2012). *C-71/11 & C-99/11, Bundesrepublik Deutschland v Y and Z* (5. september).
- FNs Høykommissær for flyktninger (2004). *Guidelines on International Protection: Religion – Based Refugee Claims under Article 1A(2) of the 1951 Convention and/or the 1967 Protocol relating to the Status of Refugees*, <http://www.unhcr.org/publ/PUBL/40d8427a4.pdf>.
- Haugen, Hans Morten (2007). "De som døper må ta ansvar", *Vårt Land* (20. juli).
- Hellerslia, Thom Arne (2009). *I god tro. Retten til beskyttelse for personer som flykter på grunn av sin religion eller tro*, Oslo: Norsk Misjon i Øst, Mellomkirkelig råd, Norges Kristne Råd og NOAS.
- Høyesterett (2012). *Høyesterettsdom fra 29. mars 2012, HR-2012-667-A; Rettsstidende 2012-494*.
- Høyesteretts ankeutvalg (2016a). *HR-2016-156-U*, iransk asylsøker (21. januar; tidligere kjennelser: TOSLO-2014-13653; LB-2015-68567).
- Høyesteretts ankeutvalg (2016b). *HR-2016-1398-U*, afghansk asylsøker (27. juni; tidligere kjennelser: TOSLO-2015-2103; LB-2015-98101).
- Høyesteretts ankeutvalg (2015a). *HR-2015-2109-U*, somalisk asylsøker (21. oktober; tidligere kjennelser: TOSLO-2013-193070; LB-2014-163199).
- Høyesteretts ankeutvalg (2015b). *HR-2015-1217-U*, afghansk asylsøker (9. juni; tidligere kjennelser: TOSLO-2015-2103).
- Høyesteretts ankeutvalg (2015c). *HR-2015-1317-U*, iransk asylsøker (22. juni); tidligere kjennelser: LB-2014-81162 og LB-2014-81155).
- Høyesteretts ankeutvalg (2015d). *HR-2015-1704-U*, iransk asylsøker (17. august; tidligere kjennelser: TOSLO-2014-74325; LB-2014-206175).
- Høyesteretts ankeutvalg (2014). *HR-2014-2510-U*, iransk asylsøker (23. desember; tidligere kjennelser: LB-2013-112800).
- Justisministeren (2014). *Bispemøtets uttalelse om troskonvertiters situasjon i Norge* (9. april).
- Justis- og beredskapsdepartementet (2016a). *GI-16/2016 Om adgangen til å møte i nemndmøte og avgi uttalelse i asylsak som omhandler troverdighet av konvertering (konvertittsaker)*. Rundskriv. Oslo: Justis- og beredskapsdepartementet.
- Justis- og beredskapsdepartementet (2016b). *Styrking av saksbehandlingen i konvertittsaker*. <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/styrking-av-saksbehandlingen-i-konvertittsaker/id2523364>.
- Justis- og beredskapsdepartementet (2012). *Rundskriv GI-07/2012 Instruks om tolkning av Utlendingsloven § 28 første ledd bokstav a – forfølgelse på grunn av seksuell orientering og kjønnsidentitet*.
- Noas (2014). *Tro, håp og forfølgelse. NOAS' rapport om kristne konvertitter fra Iran*, Oslo: Norsk Organisasjon for Asylsøkere.
- Norges Kristne Råd (2007a). *Dåp av asylsøkere*, www.norgeskristnerad.no/index.cfm?id=142309.
- Norges Kristne Råd (2007b). *Anbefaler tilbakeholdenhet med dåp av asylsøkere*, www.norgeskristnerad.no/index.cfm?id=142305.
- NRK (2013). "Iranere døpt rett før utsendelse" (1. februar), <https://www.nrk.no/mr/iranere-dopt-rett-for-utsendelse-1.10894063>.
- NRK (2007). "Har døpt 550 asylsøkere" (26. juni), <https://www.nrk.no/buskerud/har-dopt-550-asylsokere-1.2806815>.
- Oslo tingrett (2015a). *Sak TOSLO-2015-2103* (12. mars).
- Oslo tingrett (2015b). *Sak TOSLO-2014-96469* (29. juni).
- Oslo tingrett (2015c). *Sak TOSLO-2014-116944* (8. april).
- Rønnevig, Georg M. (2014). "UNE gir beskyttelse til konvertitter fra Afghanistan", *Dagen* (14. oktober). www.une.no/no/Aktuelt/Kronikker/UNE-gir-beskyttelse-til-konvertitter-fra-Afghanistan.
- Schjatvet, Cecilie (2015). *Forfølgelse basert på religion og medlemskap i en spesiell sosial gruppe (seksuell legning) – praksis i UDI og UNE etter Høyesteretts dom av 29. mars 2012*, tilgjengelig via: <https://www.udi.no/en/statistics-and-analysis/research-and-development-reports/forfolgelse-basert-pa-religion-og-medlemskap-i-en-spesiell-sosial-gruppe>.
- Sivilombudsmannen (2015). *Utlendingsnemndas avgjørelse i sak om beskyttelse - konvertitt fra Afghanistan (sak 2013/1852), vedtak av 26. mai 2015*, <https://www.sivilombudsmannen.no/utlendingssaker/utlendingsnemndas-avgjorelse-i-sak-om-beskyttelse-konvertitt-fra-afghanistan-article37444-208.html>.
- UNE (2016a). *Praksisnotat – Forfølgelse på grunnlag av religion*, www.une.no/Global/Praksisnotat%20om%20religion.pdf.
- UNE (2016b). *Afghanistan 2015*, www.une.no/no/Praksis2/Praksisrapporter/Asia/Asia-siste/Afghanistan.
- UNE (2015). *Utlendingsnemndas kommentarer til FoU-rapport: Forfølgelse basert på religion og tilhørighet til sosial gruppe (seksuell legning) – praksis i UDI og UNE etter Høyesteretts dom av 29. mars 2012*, www.une.no/Global/Utlendingsnemndas%20okommentarer%20til%20FoU-rapport.pdf.
- UNE (2011). *Konvertitter fra Iran*, www.une.no/Aktuelt/Redegjorelser/Konvertitter-fra-Iran.

Noter

- 1 Hellerslia 2009; Noas 2014.
- 2 FNs Høykommissær for flyktninger 2004, avsnitt 34–36.
- 3 Schjatvet, 2015; Noas, 2014; Hellerslia, 2009.
- 4 Høyesterett 2012; for ny instruks som følge av kjennelsen, se Justis- og beredskapsdepartementet 2012.
- 5 Schjatvet 2015, s 16.
- 6 UNE 2016a.
- 7 Rønnevig 2014.
- 8 UNE 2016a, s 7.
- 9 UNE 2016a, s 1.
- 10 Schjatvet 2015, s 6.
- 11 Se Bispemøtet 2015; 2014a; 2014b; Den norske kirke 2015; se også Dagen 2015.
- 12 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 13 Schjatvet 2015, s 5.
- 14 UNE 2015.
- 15 Norges Kristne Råd 2007a.
- 16 Haugen 2007; i tillegg var tilsvarende kronikk på trykk i Dagen 6 juli, Dagbladet 8. juli og Stavanger Aftenblad 10. juli.
- 17 Norges Kristne Råd 2007b.
- 18 Norges Kristne Råd 2007a, strekpunkt 4 (utdrag).
- 19 NRK 2013.
- 20 NRK 2007.
- 21 Bispemøtet 2016, s 2.
- 22 Bispemøtet 2016, s 3.
- 23 Bispemøtet 2016, s 5.
- 24 Bispemøtet 2016, s 2.
- 25 Bispemøtet 2014a; avsnitt 7.
- 26 Bispemøtet 2014a; avsnitt 14.

- 27 Justisministeren 2014.
- 28 Se også Borgarting lagmannsrett 2015a; Høyesteretts ankeutvalg 2016a.
- 29 Adresseavisen 2015.
- 30 Bispemøtet 2015.
- 31 Jeg lister de nyeste sakene først, og lagmannsrett før tingrett: LB-2015-103771 27.04.16; LB-2015-98101, 18.04.16; LB-2015-111063, 02.03.16; LB-2015-126451, 18.01.16; LB-2015-119163, 16.10.15; LB-2014-97419, 06.05.15; LB-2014-91252, 30.04.15; LB-2014-85888 - LB-2014-85900 (samme person), 07.04.15; LB-2014-34531, 19.02.15; TOSLO-2014-141454 (ikke tilgjengelig i Lovdata Pro; funnet via sak Borgarting lagmannsrett 2016a), 13.04.15; TOSLO-2014-116944 (også lagmannsretten 2016b), 08.04.15; TOSLO-2015-2103, 12.03.15 (også lagmannsretten 18.04.16; se over; to ganger avvist i Høyesterett; se Høyesteretts ankeutvalg 2016b; 2015b); TOSLO-2014-131160 27.02.15.
- 32 Borgarting lagmannsrett 2015g. For den andre saken, der klagen ble avvist, se Oslo tingrett 2015a; Borgarting lagmannsrett 2016e; det mest interessante er tingrettens begrep "apostatisk livssyn" ("ikke har en religiøs tro"), der det rette nok skulle være "ateistisk livssyn". Apostasi betyr mer enn bare frafall, og kan antakelig best summeres opp med ordet "forræderi". Vi ser at religiøse begreper ikke er lett tilgjengelige for sekulære domstoler.
- 33 Borgarting lagmannsrett 2016a.
- 34 Borgarting lagmannsrett 2016a.
- 35 Borgarting lagmannsrett 2014.
- 36 Borgarting lagmannsrett 2014.
- 37 Borgarting lagmannsrett 2016b. Oslo tingrett la "til grunn at konverteringsprosessen startet etter avslag fra UDI i juli 2010"; se også Oslo tingrett 2015c.
- 38 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 39 Borgarting lagmannsrett 2016c.
- 40 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 41 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 42 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 43 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 44 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 45 Borgarting lagmannsrett 2016c.
- 46 Borgarting lagmannsrett 2016c.
- 47 UNE 2016b.
- 48 Borgarting lagmannsrett 2015d.
- 49 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 50 Borgarting lagmannsrett 2015c.
- 51 Borgarting lagmannsrett 2015c.
- 52 Borgarting lagmannsrett 2016c.
- 53 Borgarting lagmannsrett 2015b.
- 54 Jeg lister de nyeste sakene først, og lagmannsrett før tingrett: LB-2014-166433, 13.06.16; LB-2015-068567, 16.12.15 (anket; se Høyesteretts ankeutvalg 2016a); LB-2014-206175, 25.06.15; LB-2014-81162 - LB-2014-81155 (samme person), 17.04.15 (avvist i Høyesterett; se Høyesteretts ankeutvalg 2015c); LB-2014-169786, 11.03.15; LB-2014-66966, 23.02.15; LB-2014-50021, 08.01.15; LB-2013-179688, 02.01.2015; LB-2013-112800, 06.10.14; LB-2013-149889 (anket; se Høyesteretts ankeutvalg 2014), 01.07.14; TOSLO-2014-96469, 29.06.15; TOSLO-2014-136553, 24.03.15 (ikke tilgjengelig i Lovdata Pro, funnet via lagmannsretten 16.12.15, se over); TOSLO-2014-74325, 13.10.14 (også Borgarting lagmannsrett 2015e; avvist i Høyesterett; se Høyesteretts ankeutvalg 2015d); TOSLO-2014-32244, 15.09.14 (også lagmannsretten 11.03.15; se over); TOSLO-2014-27665 (ikke tilgjengelig i Lovdata Pro; funnet via sak Borgarting lagmannsrett 2016d), 30.08.14.
- 55 Borgarting lagmannsrett 2015f.
- 56 UNE 2015, s 19.
- 57 Høyesterett 2012; Justis- og beredskapsdepartementet 2012.
- 58 UNEs vedtak gjengitt i Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 59 Borgarting lagmannsrett 2015e.
- 60 Borgarting lagmannsrett 2015e.
- 61 Høyesteretts ankeutvalg 2016a.
- 62 Borgarting lagmannsrett 2015a.
- 63 Borgarting lagmannsrett 2015a.
- 64 Borgarting lagmannsrett 2015a.
- 65 UNE 2011.
- 66 Danish Refugee Council, Landinfo og Danish Immigration Service 2013, s 23-31.
- 67 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 68 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 69 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 70 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 71 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 72 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 73 Borgarting lagmannsrett 2016d.
- 74 Danish Refugee Council, Landinfo og Danish Immigration Service 2013, s 23-31; se også UNE 2011.
- 75 For et eksempel, se Oslo Tingrett 2015a.
- 76 Oslo tingrett 2015b.
- 77 Oslo tingrett 2015b; se også Oslo tingrett 2015c.
- 78 Oslo tingrett 2015b.
- 79 Oslo tingrett 2015b.
- 80 Høyesteretts ankeutvalg 2016a; 2016b; 2015a; 2015b; 2015c; 2015d; 2014.
- 81 Sivilombudsmannen 2015.
- 82 Sivilombudsmannen 2015.
- 83 Sivilombudsmannen 2015.
- 84 Den europeiske menneskerettighetsdomstolen 2016.
- 85 Den europeiske menneskerettighetsdomstolen 2016, s 25.
- 86 Den europeiske menneskerettighetsdomstolen 2016, s 31.
- 87 Den europeiske menneskerettighetsdomstolen 2016, s 33.
- 88 EU-domstolen 2012.
- 89 EU-domstolen 2012, avsnitt 80.
- 90 Oslo tingrett 2015b.

Likedanning i det norske kirkelandskap



ROBERT LILLEAASEN
FØRSTEAMAUENSIS VED FJELLHAUG INTERNASJONALE HØGSKOLE
rlilleaasen@fjellhaug.no

Sammen drag (abstract):

Artikkelen spør hvordan endringer i Den norske kirke påvirker selvforståelsen i den lavkirkelige bedehusbevegelsen. Det argumenteres for at det skjer en likedanning i det norske kirkelandskapet, som innebærer at den karakteristiske ellipsestrukturen er i oppløsning. Innledningsvis introduseres tre par aktuelle endringer i DnK og det lavkirkelige. Deretter undersøkes kirkelandskapet i et markedsperspektiv; artikkelen peker både på noen historiske linjer i det norske religiøse markedet, og det argumenteres for at de senere endringer påvirker dette markedet. Videre argumenteres det for at det lavkirkelige nå appellerer til det samme segmentet av det religiøse markedet som DnK og det frikirkelige; bedehusbevegelsen er i ferd med å miste sin privilegerte posisjon. Det argumenteres også for at bedehusorganisasjonene, i et forsøk på å beskytte sine kjerneverdier, ikke lenger er bedehus. Til sammen har endringene i DnK og det lavkirkelige ført til et nytt kirkelandskap. Dette landskapet kan illustreres ved et nettverk av kirkeorganisasjoner der forbindelseslinjene går på kryss og tvers.

Innledning

*Hvordan påvirker endringer i Den norske kirke (DnK) selvforståelsen i den lavkirkelige bedehusbevegelsen?*¹ Bakgrunnen for dette spørsmålet er at kirkelandskapet i Norge er i endring. Det mest karakteristiske ved kirkelandskapet i Norge har historisk vært forholdet mellom en statskirke (DnK) og en lavkirkelig bedehusbevegelse. Jeg vil i denne artikkelen argumentere for at endringer i DnK og i bedehusbevegelsen endrer forholdet mellom de to og fører til et nytt kirkelandskap. Dette innebærer også at endringene i forholdet mellom DnK og den lavkirkelige bedehusbevegelsen vil ha betydning for den norske frikirkeligheten.²

Forholdet mellom DnK og det lavkirkelige er tradisjonelt blitt forstått som både et spenningsforhold og en arbeidsfordeling. Spenningsforholdet er gjerne blitt forstått å være mellom den liberale folkekirken og det konservative vennefellesskapet på bedehuset. Harald Hegstad (1999, 75) har illustrert forholdet mellom de to med en "ellipsemodell"; det vil si en helhet med to brennpunkt. Omkring ti år etter at Hegstad presenterte sin ellipsemodell, drøftet Birgitte Lerheim (2010) modellen i lys av endringene i de

lavkirkelige lekmannsorganisasjonene og da spesielt fremveksten av lekmannsforsamlinger. Uten å forkaste ellipsemodellen og liberal/konservativ-dikotomien argumenterer Lerheim for en videre og mer sammensatt forståelse av forholdet. Lerheim mener en forståelse av forholdet DnK og det lavkirkelige også må ta hensyn til kontekst, historie, makt og endret forståelse tilhørighet og lojalitet. I denne artikkelen vil jeg drøfte endringer i det norske kirkelandskapet i tilknytning til Hegstad og Lerheim.

Jeg vil argumentere for at endringene i det norske kirkelandskapet innebærer at den karakteristiske ellipsestrukturen er i oppløsning. En slik oppløsning av ellipsestrukturen kan være et resultat av både større forskjeller og flere likheter. Med utgangspunkt i dikotomien liberal/konservativ kan endringen i forholdet mellom DnK og bedehusorganisasjonene forklares med økte forskjeller. Endringen i forholdet kan også forklares i tilknytning til den tradisjonelle arbeidsfordelingen mellom de to; det vil si at det er likere praksis i DnK og bedehusbevegelsen, som bidrar til å løse opp ellipsestrukturen. Det er rimelig å anta at begge endringer gjør seg gjeldende, men jeg vil i denne artikkelen argumentere for at de viktigste endringene i forholdet skjer gjennom en likedanning. I tilknytning til Lorentzen og Mogstad (2008, 45) forstår jeg likedanning som "prosesser som bidrar til å trekke menighetene mot felles forståelsesmåter og praksis". Disse antagelsene, eller arbeidshypotesene, om det norske kirkelandskapet vil jeg undersøke i tilknytning til et markedsperspektiv.³

Det norske kirkelandskapet

Mens vekkelsene siste halvdel av 1800-tallet i Sverige førte til dannelse av frimenigheter, var hovedtendensen i Norge at vekkelsesbevegelsene etablerte seg innenfor rammen av DnK (Hegstad 1999, 74). De lavkirkelige organisasjonene, som vi gjerne omtaler som bedehusbevegelsen, har befunnet seg i et spenningsforhold mellom å være en del av DnK og å være selvstendig. Kompleksiteten i dette spenningsforholdet forsterkes ytterligere ved at de som har opplevd en særlig tilknytning til en organisasjon, også har vært medlemmer i DnK,⁴ og ved at de ulike lavkirkelige organisasjonene i varierende grad har

stått mer eller mindre nær DnK (organisatorisk og teologisk). Det norske misjonsselskap (NMS) har tradisjonelt stått nær DnK og i all hovedsak vært en ytre misjonsorganisasjon. Indremisjonsforbundet (ImF) har sammen med Misjonssambandet (NLM) stått lengst fra DnK; disse har drevet omfattende menighetslignende arbeid i Norge. Normisjon har sammenlignet med de nevnte organisasjoner vært i en slags mellomposisjon.

Forholdet mellom DnK og lavkirkeligheten har variert fra spenning og mistenksomhet til supplerende samarbeid. I et liturgisk perspektiv representerer de to ulike tradisjoner. Gudstjenesten i DnK er karakterisert ved faste liturgier, prestestyrt og forvaltning av sakramentene. Bedehustradisjonen kjennetegnes ved lek lederskap, frie vitnesbyrd, frivillighet og vekkelse. På det lokale plan har samarbeidet mellom DnK og bedehuset kommet til uttrykk ved at man har unngått konkurrerende arrangement og samlinger; i praksis har dette gjerne kommet til uttrykk gjennom gudstjeneste i DnK søndag formiddag mens bedehuset har hatt sine samlinger søndag ettermiddag eller på ukedager. Når det gjelder aktiviteter, har DnK tradisjonelt forvaltet dåp og konfirmasjon mens de frivillige organisasjonene har hatt hånd om mye av den øvrige trosopplæringen. DnK har hatt et spesielt ansvar for lokal diakoni mens DnK har regnet de lavkirkelige organisasjonenes ytre misjonsvirksomhet som en del av sin virksomhet.

DnK og bedehusbevegelsen kan også karakteriseres som to ulike tradisjoner i et teologisk og åndelig/spirituelt perspektiv. Olaf Agedal (2014, 13) mener DnK karakteriseres av en sakramental spiritualitet og oppdragelseskristendom. Dåpen er inngangsporten til fellesskapet i DnK, og deltagelse knyttes til medlemskap og livs- og dødsritualer. Bedehusbevegelsen karakteriseres av en subjektiv og individuell kristendomsform som tradisjonelt har fokusert på omvendelse og oppbyggelse. Inngangsporten til fellesskapet har tradisjonelt vært personlig omvendelse, og slik har fellesskapet vektlagt forskjellen mellom omvendte og ikke-omvendte, frelste og ikke-frelste. Disse forskjellene mellom religiøsitet i DnK og i bedehusbevegelsen har ført til at noen i bedehusbevegelsen har relativisert og nedvurdert

DnK, en forståelse av DnKs religiøsitet som Aagedal (ibid.) knytter til begrepet lavkirkelig. På lignende måte har representanter for DnK ment at bedehusreligiøsiteten er sentimental og subjektiv (Seland og Aagedal 2008, 66).

Aktuelle endringer i Den norske kirke og det lavkirkelige

I arbeidet med denne artikkelen har jeg identifisert tre endringer i DnK og tre i bedehusbevegelsen; disse endringene kan organiseres i tre paralleller. For det første har DnK opphørt å være statskirke og beskrives nå som folkekirke. Samtidig etablerer flere av de større, lavkirkelige organisasjonene trossamfunn innenfor rammen av sin virksomhet (ImF i 2009, NLM i 2015). Endringene innebærer at DnK har en mindre privilegert posisjon i det norske kirkelandskapet. Samtidig etablerer deler av det lavkirkelige seg som en aktør i det samme landskapet. Dermed blir det mindre naturlig å beskrive størrelsene som brennpunkt innenfor samme helhet.

For det andre er både DnK og det lavkirkelige i tilbakegang. De har mindre oppslutning om egen virksomhet, og både DnK og det lavkirkelige har mindre kontaktflate med samfunnet.⁵ Statistisk sentralbyrås tall for DnK, som ble publisert 4. mai 2016, viser en generell nedgang. DnK har færre medlemmer, nedgang i antall døde, konfirmerte, gravferder, vigslar, gudstjenester og deltakere per gudstjeneste. Riktignok er fortsatt over 70 prosent av befolkningen medlemmer av DnK, men utviklingen med nedgang i oppslutning om DnK praksiser tolker jeg som en svekket kontaktflate mellom DnK og det norske folk.

I bedehusbevegelsen kommer tilsvarende til uttrykk blant annet ved at antall foreninger og lag synker;⁶ videre synliggjøres nedgangen i ISSPs religionsundersøkelse fra 2008, der man har forsøkt å fange opp assosiert tilknytning ved å spørre etter opplevd tilknytning til ulike former for religiøs virksomhet. Her viser tallene for "frivillige organisasjoner i statskirken" en nedgang fra 6,6 prosent i 1991 til 4,6 prosent i 2008. Denne nedgangen i oppslutning kan, på lignende måte som i DnK, forstås som mindre kontaktflate til det norske folk. I tillegg til dette svekkes trolig bedehusets kontaktflate indirekte gjennom dens endrede forhold til DnK. Deler av

det lavkirkelige forsto seg som en vekkelsesbevegelse innenfor DnK, hvor DnK både ga de lavkirkelige en inngang til, og legitimitet hos, store deler av det norske folk. Samtidig bidro DnK med en kjennskap til kristentro, som det lavkirkelige hadde som utgangspunkt i sin virksomhet. En mulig tolkning er at nedgangen i oppslutning om kirkens praksiser spesielt endrer betingelsene for den tradisjonelle lavkirkelige vekkelsesforkynnelsen. Den generelle religiøse kapitalen i det norske folk svarer ikke lenger til vekkelsesforkynnelsens appell, samtidig som DnK ikke lenger gir bedehusreligiøsiteten legitimitet. En slik endring kommer også til uttrykk ved at den pietistiske forståelsen av omvendelsen som porten til frelse ikke lenger har den hegemoniske status den hadde i Norge fra slutten av 1800-tallet (Seland og Aagedal 2008, 9).

Den tredje aktuelle endringen jeg ønsker å trekke frem, er utviklingen i praksiser og aktiviteter. Denne endringen forstår jeg på en særlig måte i forbindelse med etableringen av arbeidskirker i etterkrigstiden og reformarbeidet på 2000-tallet. Ifølge Hegstad (2001, 262–63) representerte arbeidskirkene og "den nye kirkelige aktivitet en konkurrent på et område organisasjonene tradisjonelt hadde dominert". Mens etableringen av arbeidskirker gjaldt noen menigheter i noen deler av landet, har trosopplæringsreformen og gudstjenestereformen gjort seg gjeldende i hele DnK. Trosopplæringsreformen som ble vedtatt av Stortinget i 2003, innebar en omfattende satsing på barne- og ungdomsarbeid. Historisk har frivillige kristne organisasjoner ivaretatt mye av dette arbeidet innenfor DnK (Aagedal, Haakedal, og Kinserdal 2014, 7). Gudstjenestereformen ble implementert i 2012 etter noen års høring og prøving. Reformens kjernebegrep var *stedegengjøring*, *involvering*, og *fleksibilitet*. Dette er nye ideal for gudstjenestene i DnK, ideal som tidligere i større grad har gjort seg gjeldende i bedehustradisjonen.⁷ Det kan videre argumenteres for at reformene, og spesielt gudstjenestereformen, innebærer en styrking av det vi kan kalle menighetskjernen,⁸ den delen av menigheten som er mest involvert i menighetslivet.

På lignende måte er det også i det lavkirkelige endringer i praksis og aktiviteter. I Hegstads (1999, 98–100) *Kirke i Forandring* fra 1999 skis-

serer han to alternativ for utviklingen av organisasjonene i fremtidens kirkebilde, enten "mer menighet" eller "mindre menighet". Mindre menighet betyr her at organisasjonene blir underleverandører til DnK og kan stå for menighetens ytre misjonsvirksomhet eller deler av trosopplæringen. Mer menighet betyr at forsamlinger og foreninger med tilknytning til de lavkirkelige organisasjonene utvikler klare menighetspraksiser med en mer liturgisk form for gudstjeneste, sakramentsforvaltning, formalisering av lederansvar. Snart tjue år etter Hegstads skisse er det helt tydelig en utvikling i retning av mer menighet blant bedehusorganisasjonene. Misjonsselskapet har utviklet menigheter i nært samarbeid med DnK, mens Normisjon, Misjonssambandet og Indremisjonsforbundet etablerer egne menigheter uten formelle avtaler med DnK. Det kan også legges til at disse nye menighetsdannelsene ved sin arkitektur og praksis har likhetstrekk med arbeidskirkene.

De tre identifiserte parene med endringer kan forstås som en utvikling der DnK og det lavkirkelige i større grad er konkurrenter innenfor det samme religiøse markedet. Den første endringen kan vi kanskje kalle juridisk; DnK og deler av det lavkirkelige kan, på tross av store forskjeller i omfang, beskrives som like typer. De er begge trossamfunn på det samme religiøse markedet. Den andre endringen omhandler markedsandel. Både DnK og det lavkirkelige opplever nedgang i oppslutning; de har lavere markedsandel på det religiøse markedet. Den tredje endringen fremhever at DnK og det lavkirkelige har beveget seg fra supplerende praksiser og en samarbeidende tilnærming til konkurrerende praksiser innenfor det samme segmentet av det religiøse markedet. Med utgangspunkt i denne forståelsen av endringene i DnK og det lavkirkelige vil jeg fortsette undersøkelsen av påvirkningsforholdet med et markedsperspektiv.⁹

Det religiøse markedet

I bedehusforskningen har historikeren Bjørg Seland benyttet et markedsperspektiv i sin studie av folkelig pietisme og bedehuskultur. Seland argumenterer for at markedsperspektivet er nyttig i forståelsen av forholdet mellom de ulike organisasjonene. Hovedtendensen i denne relasjon

en var et konkurranseforhold, selv om de lavkirkelige kunne søke samarbeid og det Seland (2006, 427) kaller kartellbygging, der man kombinerte konkurranse med for eksempel en felles front mot det man mente var uttrykk for liberalteologi. Seland (2006, 443–44) peker også på at selv om det var en konkurranse mellom religiøse og verdslige organisasjoner, var det altså "konkurransen de kristelige organisasjonene imellom som ga de sterkeste tildriv til misjonsbevegelsens utvikling og omstilling". I tilknytning til konkurransen mellom organisasjonene anvender Seland markedspektivet for å belyse endring i praksis og ideologi. I et marked der vekselen var den viktigste kilde til økt markedsandel, peker Seland på evnen til markedstilpassning som en vesentlig suksessfaktor. Markedsstilpassning av ideologi og praksis i bedehuskulturen knytter Seland (2006, 415) på en særlig måte til introduksjonen av "nyeangelismen"¹⁰. Denne "representerer en markedstilpasset og mer 'salgbar' ideologi enn den gammelpietistiske 'saliggjørelsens orden'"; ifølge Seland ga nyeangelismen et fortrinn ved at den var trygt forankret i "den gamle felleskulturens kirkelige forkynelse" samtidig som den var attraktiv ved å tilby "frelse her og nå". Nyeangelismen sto blant annet sterkt i Kinamisjonsforbundet (senere NLM), og Seland (2006, 441) argumenterer for at da organisasjonen "entret arenaen med en uvant pågående forkynnerform, ble konkurransen om andeler på det religiøse markedet kraftig skjerpet".

Markedspektivet gjør seg også gjeldende i en noe videre sammenheng. Breistein (2003, 422) forklarer i sin studie at det frikirkelige i Norge etter dissenterloven av 1845 er konkurrenter til statskirken. Breistein argumenterer videre for at statskirkeorganisasjonene startet sin virksomhet nettopp for å demme opp for det frikirkelige; at både frikirkelige og lavkirkelige tok i bruk "vekkelsesmøter, fengende sanger og musikk, prekener som appellerte mer til hjerte enn hode, viser at de var konkurrenter på samme marked". Det var derfor først og fremst de lavkirkelige organisasjonene som de frikirkelige var i konkurranse med. I dette konkurranseforholdet mener Breistein de lavkirkelige hadde et betydelig fortrinn ved at kostnaden ved en "overgang" til det frikirkelige var langt høyere enn

fortsatt statskirkemedlemskap og deltagelse i det lavkirkelige. Breistein viser også at konkurranseforholdet mellom det frikirkelige og det lavkirkelige "kan være en forklaring på at disse ikke samarbeidet på tross av likhet både i teologi og omvendelsespraksis".

Seland og Breistein har ved å anvende et markedspektiv vist hvordan ulike aktører i det norske kirkelandskapet har vært i konkurranse om markedsandeler. Historisk har dette primært vært en konkurranse mellom ulike lavkirkelige organisasjoner (Seland) og mellom ulike vekkelsesbevegelser (Breistein). I tilknytning til de identifiserte endringene både i det lavkirkelige og i DnK har vi nå et kirkelandskap i Norge, der det frikirkelige, lavkirkelige og folkekirkelige (DnK) kjemper om markedsandeler i det samme markedet. For DnKs del gjelder dette særlig reformarbeidet som retter seg mot det vi kan kalle kjernemenigheten. Det er konkurransen om markedsandeler i det vi kanskje kan kalle kjernemenighetsmarkedet, som nå gir det sterkeste tildriv til utvikling og omstilling.

I tilknytning til konkurransen mellom de lavkirkelige organisasjonene viste Seland hvordan evnen til markedstilpasning ga fortrinn i kampen om markedsandeler. På lignende måte ser det ut til at aktørene i det nye kirkelandskapet justerer eller endrer praksis og ideologi for å oppnå fortrinn. Fra midten av 1800-tallet var det nyevangelismen og "frelse her og nå" som svarte til markedets etterspørsel; i det nye kirkelandskapet ser det ut til å være "mer menighet", eller kjernemenighetsarbeid og "alt på ett sted" (Lerheim 2010, 185; Vigilius 2005, 354–55), som er det markedstilpassede virkemidlet.

Et tredje moment i tilknytning til Seland's markedsanalyse av det lavkirkelige er samarbeid og kartelldannelse. I tilknytning til Peter Bergers sosiologiske markedsteori argumenterer Seland for at organisasjonene, gjennom kartelldannelse og samarbeid, sikret "seg mot de krasseste følgene av fri konkurranse. Det kristelige kartellet åpnet for samordning av ideologiske begrunnede tiltak. Fellesgevinsten lå i bedre muligheter for samfunnsmessig gjennomslag", forklarer Seland (2006, 427). "Vellykket kartellbygging krever altså samarbeid for å sikre synergieffekter, samtidig som det anses som gunstig å bevare en viss

intern konkurranseånd" (ibid.). I Seland's studie var det snakk om samarbeid mellom de statskirkelige organisasjoner; i det nye kirkelandskapet ser vi eksempler på slike samarbeidstiltak for eksempel i "Evangelisk-luthersk nettverk" som består av både lavkirkelige organisasjoner og lutherske frikirker. Et annet eksempel er NLA som også det er et luthersk samarbeid mellom lavkirkelige og frikirkelig organisasjoner. Til slutt kan vi nevne "Dawn Norge" som er et tverrkirkelig og økumenisk kirkeplantingsnettverk. Dette markeds-samarbeidet viser sammen med den ovenfor nevnte markedstilpasningen og konkurransen om markedsandeler at markedsperspektivet har forklaringskraft i det nye kirkelandskapet. I tilknytning til dette markedsperspektivet vil jeg i de neste avsnittene undersøke endringene i kirkelandskapet i lys av Roger Finkes teori om organisasjonsvitalitet og kjerneverdier, og Roy Rappaports teori om tilpasningsevne og overlevelsessevne.

Kjerneverdier og organisasjonsvitalitet

Religions sosiologen Roger Finke (2004) har i en artikkel om religiøse organisasjoners vitalitet argumentert for at de som lykkes kjennetegnes ved evnen til å ivareta "kjerneverdiene" og introdusere tilpassede nyvinninger. Tesen til Finke (2004, 31) er at de religiøse organisasjoner som vinner markedsandeler, klarer å knytte innovasjon til egen tradisjon. Kjerneverdiene ivaretar den tro og de praksiser organisasjonen holder for å være tidløse og hellige; innovasjonen finner uttrykksmåter for disse kjerneverdiene i nye kulturer og sammenhenger. Finke tar i sin artikkel utgangspunkt i en amerikansk religiøs kontekst, men Seland's beskrivelse av nyevangelismens inntreden i det religiøse markedet i Norge kan tyde på at de samme mekanismene gjør seg gjeldende også her. Nyevangelismen var en innovasjon som var trygt forankret i "den gamle felleskulturens kirkelige forkynnelse". I lys av de identifiserte endringene i det nye kirkelandskapet generelt og det lavkirkelige spesielt blir spørsmålet om disse ivaretar kjerneverdiene i det lavkirkelige.

Videreføring av en organisasjons kjerneverdier danner, ifølge Finke (2004, 31), grunnlaget for organisasjonens vitalitet. Med utgangspunkt i forskning på religiøse organisasjoner argumen-

terer Finke for at videreføring av kjerneverdier øker medlemmenes engasjement og forpliktelse, bevarer religiøs kapital, beskytter religionens unike kvaliteter, appellerer til et spesifikt segment av det religiøse markedet og underbygger forventningen om guddommelig kontakt. I tilknytning til utviklingen i det lavkirkelige har endringene for det første siktet mot å øke eller ivareta medlemmenes engasjement og forpliktelse. Ved å gå for en "alt under ett tak"-løsning legges det til rette for at medlemmene kan ha hele sitt religiøse engasjement og forpliktelse i én sammenheng.

For det andre har den religiøse kapitalen i det lavkirkelige vært nært knyttet til vekkelsene og dikotomien frelst og ikke-frelst. Selv om jeg har antydnet at det også i det lavkirkelige er en bevegelse fra en religiøsitet som fokuserer på vekkelser, mot en form for oppdragelseskristendom, så lever frelst/ikke-frelst-dikotomien videre. Endring fra en vekkelseskristendom mot en oppdragelseskristendom vil kunne bidra til en form for fremmedgjøring blant noen lavkirkelige, og den vil kunne påvirke forventningen om guddommelig kontakt. Når det er sagt, er ikke bevegelsen mot "mer menighet" i seg selv et brudd med denne kristendomsformen. I frikirkeligheten har nettopp en form for vekkelsesreligiøsitet eksistert i en mer kirkelige utforming (Jfr. Breistein 2003, 422).

Den kanskje viktigste endringen for det lavkirkelige er, som vist over, konkurransen om markedsandeler. De lavkirkelige organisasjonene hadde tradisjonelt et spesifikt segment av det religiøse markedet, som ble fordelt mellom de ulike organisasjonene. Endringene, både i det lavkirkelige og i DnK, har ført til at det lavkirkelige ikke lenger kan sies å appellere til et spesifikt segment av det religiøse markedet. Dette gjelder for eksempel den fordelingen de lavkirkelige, ifølge Breistein (se over), har hatt av å være en vekkelserbevegelse innenfor DnK. Denne fordelingen er i ferd med å bli borte ved at både de lavkirkelige og DnK endrer praksis. På den ene side er det ikke lenger rom for en lavkirkelig bedehusbevegelse innenfor rammen av DnK. På den andre side driver ikke lenger bedehusorganisasjonene bare supplerende virksomhet til DnK. Det vil si: Det lavkirkelige appellerer nå til det samme segmentet av det religiøse markedet, som det frikir-

kelige og DnK. Det er ikke lenger like tydelig hva som er det lavkirkeliges unike kvaliteter.

Tilpasningsevne og overlevelsessevne

Antropologen Roy Rappaport har i en studie om ritual og religion anlagt et evolusjonsperspektiv for å forstå og forklare utvikling i religiøse organisasjoner. Det sentrale begrepet i Rappaports (1999, 6) evolusjonsperspektiv er "tilpasning", dette forstår han som "the process through which living systems of all sorts (...) maintain themselves in the face of perturbation continuously threatening them with disruption, death or extinction." Rappaport forklarer videre at slike tilpasninger kan være både midlertidige tilpasninger og grunnleggende og endelige endringer. Tilpasning er i Rappaports teori knyttet til et verdihierarki. På toppen finner vi de mest abstrakte, og nedover de mer konkrete verdier. Det er de konkrete verdier nedover i hierarkiet, som er enklest å endre. Denne forståelsen av tilpasning knytter Rappaport til det han kaller "the evolutionary cybernetic principle", som innebærer at strukturelle endringer i et undersystem gjør det mulig å ivareta mer grunnleggende verdier lengre oppe i hierarkiet. For å forklare prinsippet låner Rappaport zoologen Alfred S. Romers eksempel med kjøttfinnefisker som tilpasset seg tørke ved å utvikle bein slik at den kunne komme seg til våtere områder. Kjøttfinnefisker omdannet finnene til bein for å overleve; den utviklet seg fra fisk til et amfibium for å overleve som fisk. Det sentrale spørsmålet i Rappaports teori er derfor: Hva er det endringene bevarer? Teorien viser videre at undersystem kan ha spesifikke hensikter, mens det primære mål for organisasjonen som helhet er å forbli uendret. Et siste moment fra Rappaports perspektiv er fordelingen eller fortrinnet i tilpasningsevne. Med tilknytning til biologisk evolusjonsteoris idé om "survival of the fittest" argumenterer Rappaport (1999, 7) for at det er de mest tilpasningsdyktige organisasjoner som overlever og har et fortrinn i "the existential game" (Rappaport 1999, 423). For å forklare endringsevnen til organismer skiller Rappaport mellom dem som hovedsakelig har sine verdier i genene, og dem som har dem i sine konvensjoner eller praksiser. Mens verdier i gener trenger generasjoner på å endres, kan ver-

dier i konvensjoner endres nærmest over natten. Med andre ord: Hvis alt er like viktig, vil det ikke være mulig å gjøre mindre tilpasninger, enhver endring vil fremstå som et større evolusjonært steg.¹¹

På lignende måte som i Rappaports evolusjonsperspektiv på religion er endringer i det lavkirkelige i Norge en respons på ytre faktorer, det vi kan kalle rammebetingelsene for de lavkirkelige organisasjonene. Slik jeg forstår det norske kirkelandskapet, gjelder dette først og fremst endringer i DnK, men også den generelle nedgangen i oppslutning og endret religiøs kapital i samfunnet har vært viktig for de endringer vi ser i det lavkirkelige. Når nå de lavkirkelige organisasjonene endrer sine praksiser, kan dette forstås som endring i undersystemer; fastere liturgier, tydeligere menighetsledelse, full sakramentsforvaltning og hovedsamlinger søndag formiddag er endringer i konkrete praksiser, som skal bevare organisasjonene som helhet og deres mer abstrakte verdier. Hvis Rappaports perspektiv på religion også gjør seg gjeldende i det norske kirkelandskapet, kan dette tyde på at de lavkirkelige organisasjoner som er mest tilpassningsdyktige, har størst mulighet til å overleve. Et eksempel på at en slik evne til tilpasning tidligere har visst seg viktig i Norge var introduksjonen av nyevangelismen og veksten i Kinamisjonsforbundet på bekostning av NMS (Jfr. Seland 2006, 441). Rappaports perspektiv antyder videre at de mest tilpassningsdyktige organisasjonene foretar endringer som ligner kjøttfinnefiskens utvikling fra fisk til amfibium for å overleve som fisk. I vårt tilfelle kan det se ut til at de lavkirkeliges utvikling for å overleve medfører endringer som strengt tatt gjør dem til frikirker. En mulig hypotese i tilknytning til dette vil være at de lavkirkelige organisasjoner som mangler tilpassningsevne, vil dø ut, mens de som tilpasser seg de nye rammebetingelsene, vil utvikle seg til å bli frikirker. I begge tilfeller vil det lavkirkelige slik det har fungert i Norge i mer enn hundre år, forsvinne.

Teologi og praksis

Jeg har så langt argumentert for at endringene i det norske kirkelandskapet handler om en likedanning i praksis. Jeg har argumentert for at

DnK, bedehusbevegelsen og det frikirkelige nå operer i det samme religiøse markedet. Dette korresponderer med Lorentzen og Mogstad (Hauglin, Lorentzen, og Mogstad 2008, 45 og 210) som forklarer at "likedanning" innebærer at "virksomheter som danner et felt, vil utsettes for sterke likedannende krefter". Det vil si at menigheter innen folkekirkelighet, lavkirkelighet og frikirkelighet trekkes mot felles forståelsesmåter og praksis. De likedannende kreftene kan for eksempel være lik forståelse av og forventning til suksess; bevegelse mellom aktørene i feltene kan bidra til likere forventning til praksis og lik bakgrunn eller påvirkning på ledelsesplan (MF, NLA, eller Saddleback, Dawn Norge o.l.). Denne likedanningen i praksis vil kunne ha implikasjoner på teologi. Nedenfor vil jeg trekke frem noen eksempler på at likedanning av praksis også innebærer en likedanning i teologi.

Det er særlig bedehusbevegelsens ekklesiologi og spiritualitet som endres i takt med utviklingen i praksis. Med etableringen av praksiser som bidrar til en bevegelse i retning av "mer menighet", aktualiseres også spørsmålet om hva det vil si å være menighet. Tydeligst er kanskje utviklingen i de deler av bedehusbevegelsen som historisk har forfektet et spiritualistisk kirkesyn; et slikt kirkesyn kommer under press med etablering av formelt lederskap, full sakramentsforvaltning, og fastere liturgier.¹² I tilknytning til Lerheim (Lerheim 2010, 178 og 185) ser det også ut til at etableringen av nye praksiser og en utvikling av ekklesiologien kan forstås som en naturlig utvikling av de eksisterende praksiser. Det vil si at når man på bedehuset likevel kommer sammen om forkynnelse og nattverd, vil dette av møtedeltagerne oppleves som en fullverdig menighetspraksis hvor de også forventer å få døpe sine barn. Det er altså en menighetsforståelse eller en menighetsforventning blant deltagerne, som bidrar til nye praksiser og med det en endret ekklesiologi.¹³

Etableringen av nye praksiser bidrar også til en utvikling av spiritualiteten. Jeg har ovenfor pekt på bevegelsen fra vekkelseskristendom mot oppdragelseskristendom i det lavkirkelige. Denne utviklingen kan delvis forklares i tilknytning til endringene i den religiøse kapital, kunnskapen om kristentro, i Norge. Videre kan utvik-

lingen mot oppdragelseskristendom forstås som en nødvendig konsekvens av de nye praksisene i bedehusbevegelsen. Introduksjonen av dåp på bedehuset utfordrer den gamle forståelsen av omvendelsen som inngangsport til fellesskapet, samtidig som dåpen innebærer et mer formelt ansvar for trosopplæring. Mens vektleggingen av en personlig omvendelse i deler av bedehusbevegelsen medførte en relativisering av dåpen, vil etableringen av dåpspraksis og trosopplæring på bedehuset kunne bidra til en forståelse av at kristen tro og identitet vokser gradvis frem (Lilleaasen 2016, 277).

Til forholdet mellom praksis og teologi hører også spenningen mellom liberal og konservativ; det vil si den andre forklaringsmodellen til utviklingen i relasjonen folkekirkelighet og lavkirkelighet. Da NLM på sin generalforsamling 2015 vedtok å etablere et trossamfunn, ble det i saksdokumentene referert til "utviklingen i DnK" og at "hovedstyret ser med stort alvor på liberaliseringen i DnK", i lys av dette kan etableringen av eget trossamfunn forstås som en protest mot eller en konsekvens av en bevegelse i dikotomien liberal/konservativ.¹⁴ Samtidig hadde NLM (og de andre bedehusorganisasjonene) på dette tidspunkt allerede en omfattende satsning på egne menigheter, slik at selv om vedtaket peker på dikotomien, eksisterte det allerede en praksis som ikke nødvendigvis må forstås som uttrykk for bevegelse i forholdet liberal/konservativ. En slik forståelse av dikotomien som underordnet andre faktorer finner vi også hos Lerheim (2010, 184–85) som også peker på at det er en viss spenning mellom grasrot og ledelsesnivå i denne sammenheng. Hun trekker frem etableringen av dåpspraksis i bedehusforsamlingene og viser hvordan begrunnelsen på lokalplan ikke handler om konservativ/liberal, men om en ny selvforståelse. Man døper i bedehusforsamlingene, ikke i protest mot en liberal folkekirke, men fordi man forstår eller opplever dette bedehusfellesskapet som sin menighetstilknytning, og man har et ønske om å få "alt under ett tak". I tilknytning til dette kan det også argumenteres for at en eventuell medlemsbevegelse fra DnK til NLM eller ImF kan tolkes som en kirkerettslig ajourføring av en allerede eksisterende praksis. I en slik tolkning kan en tilspisning av diko-

tomien (som vedtaket om ny vigselsturgi i DnK) fungere som en katalysator som fremskynder ajourføringen.

Fra ellipse til nettverk

Utgangspunktet i denne artikkelen har vært spørsmålet om hvordan endringer i DnK påvirker det lavkirkeliges selvforståelse. Jeg har argumentert for at den karakteristiske ellipsestrukturen der DnK og bedehusbevegelsen har utgjort brennpunkt innenfor samme helhet, er i oppløsning. Innledningsvis i artikkelen presenterte jeg to forklaringsmodeller til bevegelsen i kirkelandskapet, større forskjeller eller flere likheter. Større forskjeller referer til dikotomien liberal folkekirke og konservativ bedehusbevegelse. Den økte avstanden kan forstås som et resultat av at folkekirken liberaliseres, eller at bedehusbevegelsens kristendomsform er kommet i utakt med det norske folk og majoriteten av medlemmene i DnK. Jeg tror en slik forklaringsmodell har noe for seg, og sannsynligvis er utviklingen et resultat av både flere likheter og større forskjeller. Den modellen jeg likevel har ønsket å belyse, og som jeg forstår som de viktigste endringene i det norske kirkelandskapet, er en likedanningsbevegelse mellom DnK og bedehusbevegelsen – og trolig også frikirkeligheten.

De identifiserte endringene i DnK, som påvirker den lavkirkelige bedehusbevegelsen, er for det første overgangen fra statskirke til folkekirke og etablering av menigheter og trossamfunn i det lavkirkelige. For det andre er det en generell nedgang i oppslutning og mindre kontaktflate mot samfunnet. For det tredje er det en bevegelse fra supplerende til konkurrerende praksiser. I forlengelsen av identifiseringen av endringer anla jeg et markedspektiv på utviklingen. I tilknytning til Seland og Breistein trakk jeg frem noen historiske linjer i det norske religiøse markedet, og jeg viste hvordan de senere endringene i kirkelandskapet påvirket dette markedet. Endringene i bedehusbevegelsen ble videre undersøkt i tilknytning til religionssosiologen Roger Finke og antropologen Roy Rappaport. I tilknytning til Finke argumenterte jeg for at det lavkirkelige nå appellerer til det samme segmentet av det religiøse markedet som DnK og det frikirkelige; bedehusbevegelsen er i ferd med å

miste sin privilegerte posisjon. Med utgangspunkt i Rappaports evolusjonsperspektiv på religion og vektlegging av tilpasning til eksterne påvirkning antyder jeg at utviklingen i bedehusorganisasjonene innebærer at de blir noe annet (frikirke) for å beskytte sine kjerneverdier. Slike kjerneverdier kan være en bestemt type teologi, bibelsyn, ytremisjon etc. Til sammen har endringene i DnK og det lavkirkelige ført til det jeg har kalt det nye kirkelandskapet. Dette landskapet kan illustreres ved et nettverk av kirkeorganisasjoner der forbindelseslinjene går på kryss og tvers; noen av kirkene har konfesjonelle forbindelseslinjer; andre er knyttet sammen gjennom felles fokus på ytremisjonsvirksomhet eller menighetsplantning i Norge.

Det nye kirkelandskapet som jeg i all hovedsak har undersøkt i tilknytning til endringer i DnK og det lavkirkelige, har også implikasjoner for det frikirkelige. Dette er indirekte berørt tidligere; jeg vil nå forsøke å peke på noen mulige konsekvenser det nye kirkelandskapet har for det frikirkelige. Først og fremst vil også de frikirkelige kunne utfordres av folkekirkens satsing på kjernemenigheten, men også av det lavkirkeliges etablering av menighetsfelleskap. Breistein (2003, 422) har forklart at det frikirkelige har vært i en konkurransesituasjon til DnK siden dissenterloven i 1845 samtidig som de frikirkelige har vært i en vekkelseskonkurranse med de lavkirkelige. Utviklingen i folkekirken og blant de lavkirkelige organisasjonene kan potensielt skjerpe konkurransevilkårene for frikirkene. På den andre siden vil endringene i kirkelandskapet kunne åpne konkurransen noe. De lavkirkelige står ikke lenger i en like privilegert rolle i sitt forhold til DnK. De som av ulike grunner forlater DnK og ønsker seg en annen menighetstilknytning, kan "like gjerne" velge en av de historiske frikirkene. Et slikt utviklingstrekk støttes av en post-konfesjonell trend. Det kan se ut til at det konfesjonelle blir underordnet andre faktorer i valg av menighet; en slik utvikling vil muligens styrke de historiske frikirkenes mulighet til å vinne markedsandeler. En slik post-konfesjonalitet er blant annet identifisert i Church of Englands "Mission-shaped church"-prosjekt (Cray 2009, 43); jeg har funnet det samme i mine to casemenigheter (DnK og NLM). Et an-

net utviklingstrekk¹⁵ som også det gjorde seg gjeldende i min studie, var en vektlegging av kirken som lokal og global, men ikke nasjonal eller regional (Lilleaasen 2016, 311). Hvis funnene i min studie gjelder for flere menigheter, er det ikke bare en relativisering av konfesjon, men også av organisasjon. Forståelsen av forsamlingene primært som lokale uttrykk for den globale kirke kan åpne konkurransen om andeler på det religiøse markedet. Til slutt vil endringene i kirkelandskapet danne grunnlag for nye allianser. Breistein argumenterte, som vist over, for at etableringen av de statskirkelige organisasjonene var et mottrekk mot den frikirkelige vekkelsesbevegelsen. I deler av det lavkirkelige vil man nok i dag forstå seg som nærmere de tradisjonelle frikirkene enn folkekirken. Dette kan danne grunnlag for nye allianser og kontaktpunkt i nettverket av kirkeorganisasjoner.

Litteratur

- Breistein, Ingunn Folkestad. 2003. *Har staten bedre borgere?* KIFO Perspektiv 14. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Cray, Graham. 2009. *Mission-shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*. Church House Publishing.
- Ellingson, Stephen. 2007. *The Megachurch and the Mainline: Remaking Religious Tradition in the Twenty-first Century*. Chicago and London: University Of Chicago Press.
- Finke, Roger. 2004. "Innovative returns to tradition: using core teachings as the foundation for innovative accommodation". *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (1): 19–34.
- Hauglin, Otto, Håkon Lorentzen, og Sverre Dag Mogstad, red. 2008. *Kunnskap, opplevelse og tilhørighet*. Oslo: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.
- Hegstad, Harald. 1996. *Folkekirke og trosfelleskap: et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Trondheim: Tapir forlag.
- . 1999. *Kirke i forandring: fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke*. Oslo: Luther.
- . 2001. "Den lavkirkelige vekkelsesbevegelse i Norge". I *Nordiske Folkekirker i opbrud*, 258–68. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2013. *The real church: an ecclesiology of the visible*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Holberg, Sunniva E., Bjarke S. Mortensen, og Pål Ketil Botvar. 2016. "Polarisering og kontinuitet". KIFO Rapport. Oslo: KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Lerheim, Birgitte. 2010. "Lekmannsforamlingar i endring". I *Norsk bruksteologi i endring*, redigert av Pål Repstad, 171–87. KIFO Perspektiv. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Lilleaasen, Robert. 2016. "Old Paths and New Ways". PhD, Oslo: MF Norwegian School of Theology.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redse, Arne. 2015. "Lærekrise i Den norske kyrkja – og NLM trossamfunn". *Innsyn* 1–2 (52): 47–69.
- Sandvik, Bjørn. 1998. *Det store nattverdfallet: en undersøkelse*

- av avsperring og tilhørighet i norsk kirkeliv. Trondheim: Tapir forlag.
- Seland, Bjørg. 2006. *Religion på det frie marked: folkelig pietisme og bedehuskultur*. Kristiansand: Høyskoleforl.
- Seland, Bjørg, og Olaf Aagedal. 2008. *Vekkelsesvind: den norske vekkelingskristendomen*. Oslo: Samlaget.
- Vigilius, Mikkel. 2005. *Kirke i kirken: luthersk vækkelseskristendom: fra kirkelig bevegelse over organisation til kirkelig oppbud*. Hillerød: LogosMedia.
- Volf, Miroslav. 1998. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Aagedal, Olaf, Elisabet Haakedal, og Frode Kinserdal. 2014. "Profesjonalisering og Frivillighet". KIFO Rapport 2014:1. Oslo: KIFO Stifelsen Kirkeforskning.
- Det Norske Misjonsselskap. Treårsmelding 2011–2014. Normisjon. Treårsmelding 2012–2015.
- Norsk Luthersk Misjonssamband. Treårsmelding 2012–2015.
- lyse og rapport knytter økningen til den store offentlige interessen valget fikk. "Mange oppfattet at kirkevalget kunne bli avgjørende for Kirkemøtets behandling av spørsmålet om vielse av homofile" (Holberg, Mortensen, og Botvar 2016, 11). Hvorvidt valgdeltagelse vil fortsette å stige eller holde seg høy, uten saker som tiltrekker seg bred offentlig oppmerksomhet, er uvisst. Valgdeltagelse vil uansett ikke være naturlig å regne med blant kirkens kjernepraksiser; der det altså er en generell nedgang.
- 6 Normisjon, nedgang fra 1242 foreninger og fellesskap i 2012 til 1015 i 2014; NMS, netto nedgang på 267 foreninger og misjonsgrupper for perioden 2011–2013; NLM netto nedgang på 133 misjonsfellesskap for perioden 2012–2014. Tallene er hentet fra organisasjonenes treårsmeldinger ved siste generalforsamlinger.
 - 7 I et noe lenger historisk perspektiv kan vi eventuelt spørre om de nye kjernebegrepene for gudstjeneste i DnK kan tolkes som en retur til den gamle salmemessen (Sandvik 1998, 136).
 - 8 Harald Hegstad (1996, 250) bruker begrepet "kjerne-meninghet" i sin studie av *Folkekirke og trosfellesskap*, her viser det til en mindre gruppe blant kirke-medlemmene, en "kjerne", som har vist et engasjement, og en aktivitet som har atskilt seg fra det ordinære".
 - 9 Markedsperspektivet i denne artikkelen sikter primært mot system, ikke individ.
 - 10 Introduksjonen av "nyevangelismen" var i Norge en bevegelse fra en haugiansk til en roseniansk vekkelingskristendom.
 - 11 Et lignende argument finnes i Roger Finkes perspektiv på religiøs organisasjonsvitalitet og kjerneverdier. Ifølge Finke (2004, 23) er nedgangen og etter hvert undergangen i mange religiøse organisasjoner ikke at de mislykkes i å støtte opp om sine kjerneverdier, men at de forstår og behandler alle deler av sin organisasjon og sin virksomhet som kjerneverdier som ikke kan endres.
 - 12 Arne Redse drøfter det han kaller "lærekrise" i DnK og opprettelse av NLM-trossamfunn i Innsyn. Redse (2015, 67) kritiserer opprettelsen av et trossamfunn, som i vedtaket presenteres som en "formalitet – som ikke vil få reelle konsekvenser". Redse mener en slik formalisme fremstår underlig i en lavkirkelig organisasjon. Det er mulig å tolke vedtaket som uttrykk for et annet kirkesyn enn det spiritualistiske som tradisjonelt har stått sterkt i NLM.
 - 13 Også Vigilius (2005, 354–55) har identifisert en slik forventning som ett av flere momenter som bidrar til ellipsestrukturens oppløsning.
 - 14 50 000 personer anslås å ha en tilknytning til NLM (uofisielle tall på bakgrunn av antall lag, foreninger, forsamlinger og annen virksomhet). NLM-Trossamfunn hadde per 1. juni 2016 450 medlemmer i alle aldre. Generalforsamlingens vedtak 2015, med 2/3 flertall kan tolkes som en innrømmelse av at kirkesituasjonen i Norge oppleves krevende for NLMere; samtidig kan det relativt lave antall innmeldelser i trossamfunnet tyde på at den enkelte likevel ikke ønsker en slik tilknytning for sin egen del. Dette kan forklares med (et spiritualistisk) kirkesyn, eller det kan forstås i lys av lokale forhold. Det vil si at man ikke opplever situasjonen i sin lokale DnK-menighet som like utfordrende som vedtaket legger til grunn.
 - 15 Se for eksempel Ellingson (2007, 184), Cray (2009, 43), Hegstad (2013, 210), Volf (1998, 274).

Noter

- 1 Artikkelen er skrevet i forbindelse med en forskningskonferanse ved Ansgar Teologiske Høgskole 16.–17. juni 2016. Den opprinnelige bestillingen var: Hvordan påvirker endringer i de skandinaviske stats- eller folkekirker den lavkirkelige og frikirkelige selvforståelse og oppfatninger av forsamlingens oppgaver og samfunnsansvar? Jeg har valgt å begrense artikkelen til den norske kirkevirkeligheten, og jeg har tatt utgangspunkt i forholdet mellom DnK og det lavkirkelige. Det opprinnelige spørsmålet ville være for omfattende for én artikkel; den endelige problemstillingen svarer også bedre til hva jeg selv har jobbet med i min PhD.
- 2 I tilknytning til den opprinnelige bestillingen operer jeg i denne artikkelen med en tredeling av kirkelandskapet, statskirkelig, lavkirkelig, og frikirkelig. Statskirkelig refererer til DnK, som i det nye lovverket omtales som folkekirken. Lavkirkelig svarer til bedehusbevegelsen; i denne artikkelen har jeg konsentrert meg om de fire organisasjonene Normisjon, NMS, NLM, IMF. Frikirkelig referer til norske frikirker med ulik konfesjonell tilknytning.
- 3 Mikkel Vigilius har i "Kirke i kirken" med et tydeligere teologisk perspektiv undersøkt oppløsningen av ellipsestrukturen og endringene i dansk, svensk og norsk kirkelighet.
- 4 I den norske delen av International Social Survey Programme (ISSP) har man forsøkt å ta hensyn til dette spenningsforholdet mellom offisielt medlemskap i DnK og assosierte tilknytning til en virksomhet. I ISSP har man spurt om man opplever en særlig tilknytning til for eksempel menighetsliv i statskirken, en frimenighet eller en frivillig organisasjon i statskirken. Tallene for 2008 viser at 7,5 prosent av de spurte opplever en særlig tilknytning til menighetsliv i statskirken, mens 4,6 prosent opplever en tilknytning til frivillige organisasjoner i statskirken. Til sammenligning oppgir 3,9 prosent av de spurte en særlig tilknytning til et frikirkesamfunn, mens 73,8 prosent oppgir "ingen særlig tilknytning" (Aagedal, Haakedal, og Kinserdal 2014, 11).
- 5 Et mulig unntak fra nedgangen i oppslutning om kirkes virksomhet er valgdeltagelsen; denne gikk opp fra 13,5 % i 2011 til 16,7 % ved kirkelaget i 2015. KIFOs ana-

AKTUELT

"Jeg var fremmed ..."

Kan kirken si noe i møte med dagens innvandrings- og flyktningpolitikk?



BISKOP EMERITUS TOR B. JØRGENSEN

biskoptorb@gmail.com

"Jeg var fremmed og dere tok imot meg"

"Jeg var fremmed og dere tok imot meg" er kjente ord fra domscenen i Matteus 25. Gjestfrihet overfor fremmede har siden den første kristne tid vært et av de viktige kjennetegnene ved det å tilhøre "vegen". De "utenfor" og de "utenfra" har alltid vært velkomne inn – til trygghet og fellesskap. I et kristent verdiunivers kjenner omsorg og medmenneskelighet ingen grenser. Her gjøres ikke forskjell på folk. Gjestfriheten begrenses ikke til egen familie, kultur eller religion. "Hvem er min neste?" eller kanskje tettere på det greske *plesion* (nære): "Hvem er min nabo?" spurte en lovkyndig, og Jesus svarte med den oppsiktsvekkende lignelsen om den barmhjertige samaritan (Luk 10). Kombinasjonen av de to ordene barmhjertig og samaritan er i sin opprinnelige kontekst svært provoserende. Vi hører det ikke slik i dag. Men det er altså den fremmede, urene og vantro som Jesus framstiller som den ideelle naboen og dermed et sant medmenneske. Det er den kristne grunnfortellingen om nestekjærlighet og medmenneskelighet. Det handler både om å se og om å gjøre. Som det uttrykkes så vakkert i et nytt liturgisk ledd: "Hjelp oss å høre det rop du har hørt, og se den nød du har sett, og å elske vår neste som oss selv!"

Hva betyr denne provoserende erkjennelsen for Den norske kirke i dag? "I dag" har en aktuell side. Denne artikkelen dreier seg om dagens innvandrings- og flyktningpolitikk. Den er et slags case-studie av en diskusjon som utspant seg høsten 2015 og våren 2016 i forbindelse med høringen til regjeringens dokument "Innstramminger II". Norges første innvandrings- og inkluderingsminister ippet satte kirkens biskoper for deres kritiske kommentarer til flere av høringens konkrete forslag. Jeg var selv på veg ut av bispegjerningen i Sør-Hålogaland og deltok ikke i høringsrunden. Men jeg har både før og etter vært engasjert i flyktning- og innvandringssaker.

Tidsskrift for Praktisk Teologi har bedt meg reflektere over mine erfaringer og min forståelse av kirkas rolle i det politiske landskapet med fokus nettopp på innvandrings- og flyktningpolitikken. Disse refleksjonene drar med seg både historiske perspektiver og teologiske posisjoner, ikke minst når det gjelder synet på Den norske kirke som folkekirke. Kan en kirke som ønsker å være en kirke "for alt folket", være en tydelig og aktiv aktør i et vanskelig politisk felt som nettopp innvandrings- og flyktningsspørsmål? Mitt svar er, antakeligvis ikke oppsiktsvekkende, et ja. Men hvordan er egentlig den indre sammen-

hengen mellom høringsuttalelser og offentlige markeringer på den ene siden, og kirkens forkyndelse på den andre? Avslutningsvis vil vi si noe mer om akkurat denne utfordringen.

En høring, en statsråd og landets biskoper Innstramminger II og bispedømmene som høringsinstans

Landets første innvandrings- og integreringsminister, Sylvi Listhaug, utnevnt 16. desember 2015, tilhører Fremskrittspartiet som ofte blir betegnet som det mest innvandrings-skeptiske partiet i Norge. 2015 var et viktig innvandrings-politisk år. Da ble Europa og Norge rammet av den største innvandringsbølgen siden 2. verdenskrig, ikke minst på grunn av krigen i Syria. Det ble vedtatt en innstrammingspakke på høsten, og den ferske innvandringsministeren sendte 29. desember 2015 ut høringsnotatet "Endringer i utlendingslovgivningen (Innstramminger II)" med høringsfrist 9. februar 2016. Bispedømmene, "11 stykker" som det sto, var høringsinstanser. Det ble avgitt ni hørings-svar fra biskopene, noen sammen med bispedømmerådet. Svarene var entydige og i noen grad samordnet i sin kritikk av enkelte endringsforslag.

"Høringsrefs" fra egen biskop

Det spennende og historisk interessant var at statsråden tok til gjemåle i media, og da spesielt mot "sin egen" biskop i Møre, Ingeborg Midttømme. Foranledningen var at VG hadde presentert Midttømmes hørings-svar som en "høringsrefs". Listhaug tok til motmæle, blant annet i VG og så i Vårt Land den 6. februar, altså til og med før høringsfristen var ute! Listhaug spør om biskopene virkelig mener at alle skal få asyl – også de som kommer for å søke "velferd", altså et bedre og tryggere liv enn det de har og kan få i eget hjemland? Etter min kjennskap til feltet gjennom mange år har ingen kirkelige instanser og talspersoner noen gang talt for en slik åpen asylpolitikk. Men kirka, og biskopene i sine hørings-svar, har konsekvent vært opptatt av at Norge skal oppfylle sine anerkjente forpliktelser og følge gjeldende internasjonalt regelverk. I flere av de biskoppelige hørings-svarene ble det pekt på at Norge bør bevare sitt omdømme som en pådriver og et forbilde i internasjonalt flykt-

ningarbeid, og innenfor det etablerte juridiske rammeverket.

En statsråd om toregimentslære og sinnelags- og konsekvensetikk

Er vi nå midt inne i en vanskelig politisk diskusjon hvor kirkelige instanser ikke bør mene noe? Det ser ut som statsråden har en slik forståelse i et eget innlegg i Vårt Land samme dag som oppslaget. Hun viser blant annet til den lutherske "toregimentslæren" og påpeker, for så vidt riktig nok, at denne læren gir kirken en annen rolle og et annet ansvar enn det politikerne har. Hun anser seg selv som et ansvarlig, kristent menneske, et medlem i folkekirka og tenker ut fra det. Men hun har i tillegg ansvaret for å vurdere de politiske konsekvensene av de vedtak som blir fattet til enhver tid. Og her slipper kirka for billig unna. Hun mener at kirka bare tenker sinnelagsetisk, mens hun som politiker er tvunget til å tenke konsekvensetisk. Hun må ta hensyn til "velferd, arbeidsmarked og ressurs til integrering". Det behøver ikke kirka. Derfor har kirka, etter hennes mening, heller egentlig ikke rett til å kritisere regjeringens innvandringspolitikk. Skal den gjøre det, må den samtidig si noe om de politiske konsekvensene.

"Verdens strengeste innvandringspolitikk"?

Det er ikke vanskelig å se at en statsråd har et spesielt ansvar. Ukontrollert innvandring til "verdens lykkeligste land", som Norge nylig er blitt kåret til, vil kunne få uante konsekvenser. Men er det riktig, som Sylvi Listhaugs partifelle og innvandringspolitiske talsmann Mazyar Keshvari sa ifølge NRK i november 2016, at det er "helt nødvendig at [Norges innvandringspolitikk] framstår som verdens strengeste". Er det virkelig slik? FrP-politikere kan selvsagt mene at det er en nødvendig konsekvens av den økonomiske fordelings- og forvaltningspolitikken, inklusive skatte- og finanspolitikken som FrP framholder som den beste. Men det finnes andre politiske modeller som vil kunne møte sosiale utfordringer, inklusiv flere "fremmede", på andre måter. Slike grunnleggende økonomiske og sosialpolitiske løsningsmodeller kan kirkas folk ha synspunkter på, slik undertegnede gjorde det i et BM-foredrag i januar 2015, men i forhold til re-

gjeringsens innvandringspolitiske tiltakspakke var det ikke det høringsnotatet spurte om. Det er det tross alt politikernes ansvar å finne ut av, med utgangspunkt i eget politisk grunnsyn. Mens kirka kan og må peke på vårt medmenneskelige ansvar, inklusiv de konsekvensene forslagene ville kunne få for sårbare enkeltmennesker og grupper av medmennesker – og Norges moralsk og etiske omdømme og innflytelse.

Spenningen mellom hensyn, de humanitære og de innvandringspolitiske

Her spiller spesielt en formulering i utlendingsloven en viktig rolle, nemlig paragraf 38: "Det kan gis oppholdstillatelse selv om de øvrige vilkårene i loven ikke er oppfylt, dersom det foreligger sterke menneskelige hensyn eller utlendingen har særlig tilknytning til riket." Denne prinsipielle innrømmelsen av at det kan gis opphold på "humanitært grunnlag", er et viktig nestekjærlighetens og medmenneskelighetens signal. Ut fra kjennskap til et etter hvert betydelig antall asylsøkersaker har det slått meg at ikke minst engasjerte idealister i våre menigheter og organisasjoner har regnet med at nettopp "den fremmede" de kjenner og kjemper for i sin lokale sammenheng, må få opphold på dette grunnlaget. Men avgjørelser i appellinstansen, Utlendingsnemnda (UNE) og også i domstolene, viser at dette nåløyet etter hvert er blitt mindre og mindre. Det heter da også i lovens tekst: "Ved vurdering av om tillatelse skal gis, kan det legges vekt på innvandringsregulerende hensyn, ..." Utfordringen i dagens situasjon er at disse hensyn synes å tillegges stadig større vekt.

Hva ser vi, og hva gjør vi?

Kirkemøtet i april 2015 så den humanitære katastrofen som flyktningene over Middelhavet og spesielt fra Syria representerte, og ba norske myndigheter om å ta i mot 10.000 syriske flyktninger over to år i uttalelsen "Styrk den humanitære innsatsen for syriske flyktninger". Menigheten i Kirkenes så høsten 2015 at norske myndigheter ikke ville gi de syklende asylsøkerne som kom over grensa fra Russland, skikkelig behandling, og sto opp for deres rettigheter. Media minner oss stadig om personlige tragedier ved oppsplitting av familier og hjemsendelse av ung-

dom. Noen kjenner mennesker som ikke har noe land å returnere til, enten fordi Norge ikke har returavtale med deres hjemland, eller fordi de ikke kan få gyldige papirer. Mange bare forsvinner under radaren i et liv uten rettigheter og muligheter her i verdens beste land, uten personnummer, uten arbeid og uten adresse. Jeg kjenner personlig mange slike skjebner etter at jeg som pensjonist er blitt involvert i en liten organisasjon som kaller seg "Mennesker i Limbo".

Konvertitter

I mange menigheter er det konvertitter, gjerne muslimer som blir kristne mens de er her i landet – ofte etter at de har fått avslag på sin asylsøknad av UDI(Utlendingsdirektoratet), og nå håper på velvillig behandling i UNE(Utlendingsnemnda). De fleste av dem viser seg å komme fra Iran eller Afghanistan. Når de får endelig avslag, skyldes det som regel enten at de ikke blir ansett som troverdige troende, eller at våre myndigheter anser det som lite sannsynlig at de vil bli utsatt for forfølgelse når de returnerer.

Troverdighetsvurderingen går ikke bare på om en faktisk er blitt en troende kristen, men også om det hefter andre forhold ved vedkommendes forklaringshistorie overfor norske myndigheter, som kirkelige medarbeidere og støttegrupper ofte ikke kjenner til. Mens risikovurderingen gjerne bygger på den forutsetning at det går an å leve med kristen tro i et muslimsk land hvis en bare tar nødvendige hensyn til den religiøse, kulturelle og politiske konteksten i landet asylsøkeren kommer hjem til. Her droppes lett alle hensyn til religionsfrihet og ytringsfrihet, som ellers er store ord i vårt verdiunivers. Det ubehagelige ved mange av de sakene lokale menigheter kan bli involvert i, og som kirkeledere ofte står opp for, er følelsen av at det egentlig er de "innvandringsregulerende hensyn" som trumfer mange andre forhold.

Likegyldighetens fare

Kan og skal kirka tie? Jeg får av og til en følelse at vi står overfor noe av den samme utfordringen som den kjente, tyske motstandspresten, Martin Niemöller (1892–1984) som selv ble sendt i fengsel allerede i 1937 fordi han talte mot en utvikling i sitt samfunn, som svært få så, har satt

ord på i sitt kjente dikt ”Likegyldighet”, etter si-
gende formulert etter et gjenbesøk i konsentra-
sjonsleiren i Dachau i 1946:

Først tok de kommunistene / men jeg brydde
meg ikke / for jeg var ikke kommunist.
Så tok de sosialdemokratene / men jeg brydde
meg ikke / for jeg var ikke sosialdemokrat.
Deretter tok de fagforeningsfolkene / men jeg
brydde meg ikke / for jeg var ikke fagfore-
ningsmann.
Til slutt tok de meg. Men da var det ingen
igjen til å bry seg.

Selvsagt er vi ikke noe sted i nærheten av nazifi-
seringen av vårt samfunn, slik Tyskland opplev-
de i 30-åra. Men det politiske kravet om at kirka
ikke skal uttale seg og ikke blande seg inn i det
politikerne driver med, har en strukturell likhet
med det Niemöller opplevde. Hadde en samlet
tysk kirkelighet talt og handlet mot nasjonalso-
sialistenes behandling av ”de fremmede” allere-
de fra første stund, ville kanskje utviklingen i
Tyskland blitt en annen. De som så og talte, ble
tvunget til taushet. Hos oss dreier det seg ikke
om trusler og tvang. Men i Niemöllers erfaring
ligger det en mer generell erkjennelse av at kir-
ka har plikt til å være en kritisk røst i samfunnet,
en stemme for dem som ikke har noen stemme,
en røst for dem som ikke blir hørt, for dem som
kommer utenfra, en røst for ”de fremmede”.

Frykten for framtida og frykten for islam

Statsråd Listhaug ga ved flere anledninger i dis-
kusjonene høsten 2015 og våren 2016 uttrykk
for at hun var alvorlig bekymret for sine barns
framtid. Det dreier seg først og fremst om de vil-
le kunne nyte godt av de samme velferdsgodene
som vi i dag har. Jo flere eldre og støtteberettig-
ede vi får i samfunnet, desto mer stress blir det
mot våre rause velferdsordninger. Framtidsfryk-
tens logikk er ikke ukjent. Dommedagsforestil-
linger i en eller annen form har preget mange
epoker og mange slektsledd. Jeg er vokst opp i
den kalde krigens dager, med frykten for atom-
krigens ragnarokk. Men mye historie forteller at
det kan gå annerledes enn en frykter. Sosiale
spenninger og økonomiske motsetninger har i
vårt lands historie vært løst der vi har hatt politi-
kere som har innsett at vi i fellesskap kan og må
finne løsninger på vår fordelings- og forvalt-

ningspolitikk tuftet på solidaritet, medmennes-
kelighet og nestekjærlighet.

Frykten for islam

En annen dimensjon i framtidsfrykten er en kon-
sekvens av nye fremmedes ankomst til Norge,
mange fra land og kulturer hvor islam står
sterkt. Der er verdigrunnlaget et annet enn de
verdiene vi i dag forstår som ”vår kristne og hu-
manistiske arv”. Norge er et åpent og demokra-
tisk samfunn som bygger på likeverd og men-
neskerettigheter som ytringsfrihet og religions-
frihet. I et muslimsk samfunnsetos slik dette
praktiseres i mange muslimske majoritetsland,
er respekten for menneskerettighetene svakt ut-
viklet. Det gjelder nettopp kjerneverdier som li-
keverd mellom kjønnene, ytringsfrihet og reli-
gionsfrihet.

Det vet kirken mye om gjennom utstrakt mi-
sjonsarbeid og internasjonalt, økumenisk kirke-
lig fellesskap. Vi vet mye om undertrykkelse og
marginalisering av gamle kirkesamfunn i Midt-
østen. Vi vet mye om intens kamp mot konverte-
ring og om forfølgelse av kristne, og om mot-
stand mot andre religiøse uttrykk i det offentlige
rom enn det som er landets utgave av muslimsk
tradisjon.

Trosfrihet

Da jeg var generalsekretær i NMS (1992–1999),
opplevde jeg disse utfordringene på nært hold,
både i muslimske majoritetsland og i land hvor
muslimer er en aktiv minoritet. Senere har kon-
fliktene og krigene i gamle islamske områder,
framveksten av organisasjoner og islamistiske
hegemoni- og terrorbevegelser, næret av apoka-
lyptisk forestillinger som i IS, nørt opp under
frykten for islam. Det er ingen grunn til å være
naiv. For min egen del er ett hovedspørsmål blitt
viktig når jeg møter muslimer i debatter og ven-
nelag: Om de anerkjenner at muslimer som blir
kristne, fritt kan forlate islam – ikke bare i Nor-
ge hvor en gjerne refererer til den islamske dyd
å vise respekt for lovene i det landet en befinner
seg, men også i islamske majoritetsland. Svare-
ne har dessverre ikke alltid vært like avklarte og
entydige som jeg skulle ønske. Muslimer står
åpenbart overfor utfordringer i å tilpasse seg
våre samfunnsideal!

Endringskrafta i vårt samfunn hindrer islam i å bli den 11. landeplage. Men jeg er ikke i tvil. Slik tilpasning vil skje. Det er langt mer sannsynlig enn en islamisering av det norske samfunnet. Jeg har stor tro på de verdiene, institusjonene og det velferdssamfunnet vi har utviklet. Kraften i det menneskesynet og det åpne, demokratiske samfunnet som vi i dag er en del av, vil vise seg å være bærekraftig. Jeg har stor tro på påvirknings- og endringskraften fra vårt samfunn overfor den muslimske andelen av den norske befolkning – over tid. Når vi nå ser en ny, ung, norskfødt generasjon av muslimer gjøre seg gjeldende i den offentlige debatten, ser vi spor av denne utviklingen. Vi ser et stort mangfold, men også samling om de grunnleggende verdiene vi bygger på. Hege Storhaugs islamfortelling i opplagssuksessen "Islam – den ellefte landeplage" er langt fra den eneste fortellingen om moderne islam i en norsk og europeisk kontekst. Min tese er heller at brorparten av muslimer vil tilhøre moderate og integrerte muslimer som også vil bli en viktig ressurs for å bevare våre samfunnsidealene og delta som aktive samfunnsborgere.

Kirkelig endringserfaring

Vi må heller ikke glemme vår egen historie. Vår generelle kristne arv, men også vår spesifikke lutherske del av den, er interessant ikke minst nå i dette reformasjonsjubileumsåret. Luther var ingen tilhenger av religionsfrihet i vår moderne forstand av ordet. Han så etter hvert på paven som Anti-Krist, ikke bare som en billedlig metafor for alvoret i pavens motstand mot evangeliet, men som en personbeskrivende virkelighet. Jøder, "tyrkere" (les: muslimer) og etter hvert også hans protestantiske, teologiske motstandere ble satt inn i det store apokalyptiske endetidsdramaet som Djevelens motkrefter mot evangeliet. Det dansk-norske riket var på 1600- og 1700-tallet et stramt konfesjoneltreligiøst rike som ikke sto langt tilbake for islamsk statstenkning. Lovene reflekterte et gammeltestamentlig strafferegime. Religiøs kontroll, inkludert strenge regler for religionsutøvelse, var ikke bare akseptert av kirka, men kirka var selv en aktiv aktør. Prestene var kongens embetsmenn og fanebærere for den lutherske monokulturen. Og det ble religionskriker av det. Europa fram til ca. 1650 var i flere

tiår herjet av stadige "korstog" mellom fyrster som tilhørte forskjellige konfesjoner som så på seg selv som forsvarere av den ene og avgjørende guddommelige sannheten.

Vegen til et liberalt demokrati slik vi har det i dag, har vært lang, og kirka har på ingen måte vært en entydig pådriver i de demokratiserende, liberaliserende prosessene. Motstanden mot så vel parlamentarismen i 1883/84 og kvinneemansipasjon rundt århundreskiftet hadde tunge kirkelige aktører med tunge teologiske argumenter. I dag ser vi på dette med undring. Samtidig er det fullt mulig å se denne utviklingen som uttrykk for idealer og verdier knyttet nettopp til et kristent verdiunivers. Ville det ha vært mulig å utvikle et moderne menneskeverds- og menneskerettighetssyn uten en kristen verdilinjé? Det kan nok gis forskjellige svar på dette spørsmålet, men jeg ser i alle fall en slik sammenheng. På samme måte ser vi moderate og progressive muslimer finne grunnlag for anerkjennelse av og aktiv støtte til våre liberale menneskerettighetsverdier i sitt eget religiøse verdiunivers. Våre erfaringer åpner porten for deres deltakelse i et felles prosjekt for medmenneskelighet.

En kritisk folkekirke for alle

Sylvi Listhaug har gitt uttrykk for bekymring for Den norske kirke som folkekirke – fordi den er blitt så "politisert" og "venstrevridd". Hun mener at det å være folkekirke betyr at Den norske kirke skal være en kirke hvor alle kan kjenne seg hjemme. Det siste er jeg enig i. Men betyr det at Den norske kirke nettopp som folkekirke må være en moralsk minste multiplums røst i samfunnsdebatten? Jeg liker begrepet folkekirke, både politisk og teologisk. Men for meg betyr det å holde fast på kirka som en kritisk røst i samfunnet. Å være folkekirke er et ambisiøst kirkeprosjekt hvor vi i åpenhet erkjenner at vi kan forstå virkeligheten forskjellig og la meningene om verdier og konkretiseringer brytes, men hvor en opplevelse av identiteten holder det hele sammen. Og den identiteten dreier seg om kirkas sentrum: Jesus Kristus. Han er kirkas blikkfeste som "troens opphavsmann og fullender" (Hebr 12). Kirka har derfor en klar erkjennelse av retning: Vi er på veg mot en ny tid da Kristus skal komme igjen og "gjøre alle ting

nye" (Åp 21). Da han skal bli "alt i alle" (Ef 1), og hele skaperverket skal forløses (Rom 8). Kirkas budskap og dens nærvær i verden angår derfor alle. Kirka er der for alle.

Det handler om en skjult virkningskraft som ofte vil framtre i tvetydighet og i mangfold. Det er en kirke som er som sennepsfrøet som blir et uoversiktlig, tett og grenseløst buskas, som kan skjule de truede og sårbare småfuglene så de kan bygge sine reder i trygghet – eller som surdeigen som oppløser seg i brøddeigen og får den til å ese for så å kunne brukes igjen i stadig nye bakverk. I disse lignelsene fra Matteusevangeliet (kap 13) ligger en ekklesiologisk hemmelig skatt skjult om hvordan Guds rike er innvevd i den alminnelige historie. I dette ligger det både en håpsdimensjon: En gang skal sannheten, rettferdigheten og livet seire i all sin fullhet – og en handlingsdimensjon: Dette budskapet skal forkynnes og operasjonaliseres i historien uten at det alltid er like lett å skille, slik ugresset får vokse sammen med hveten, for å bruke det tredje bildet fra Matt 13. Dette henger igjen sammen med en grunnsannhet som Paulus viser til i den kjente kjærlighetshymnen i 1 Kor 13: Vi erkjenner og forstår stykkevis fordi vår innsikt fortsatt ikke er fullkommen, heller ikke vår kjærlighet.

Kritisk og skapende spenning

Men troen, kjærligheten og håpet binder ting sammen. Tilværelsen kan ikke deles opp i en innenfor, åndelig og kirkelig sfære og en utenfor, sekulær sfære som drives av politikere og lovgivere og de sosiale og økonomiske kreftenes spill. Det er nettopp den kritiske spenningen mellom kirkens åndelige innside og dens berøringsflate med den virkelige verden, som er selve grunnndynamikken i kirkens rolle i verden. Det siste betyr også en anerkjennelse av spenninger i politiske grunnsyn og i forståelsen av konkrete saker på samfunnets politiske dagsorden, som åpent eller skjult vil spilles ut i det kirkelige fellesskap. Åpenhet, frihet og respekt anser jeg for å være blant de viktigste pådriverne i et ekte, mangfoldighetens folkekirkefellesskap.

Det vil samtidig bety anerkjennelse av spenninger innad i kirken. Det har for eksempel vært strid om militærtjeneste fra de første kristengenerasjonerens tid. Slavehold og slavehandel er en

annen gjenganger. Vi har allerede nevnt synet på styreform og demokrati, og på kvinners plass i samfunn og kirke. Dette har vært store, konkrete samfunnsmessige spørsmål hvor politisk uenighet har spilt seg ut i kirka og truet fellesskapet i kirka, men hvor nettopp felles tro også har skapt grunnlag for anerkjennelse av uenighet. I et slikt fellesskap åpnes det også for nye løsninger og endringer av holdninger.

I disse prosessene har det vært forskjellige kirkelige involveringsstrategier hvor noen har talt for tilbakeholdenhet mens andre har ønsket mer direkte involvering. Hvilke saker som skal reflekteres i det indrekirkelige rommet, i programmer og uttalelser og i forkynnelsen, eller hvor grensen går for å bli "for konkret", vil alltid være gjenstand for vurdering og debatt. Her vil omstendigheter, roller og personligheter kunne vise betydelige variasjonsmønstre. Omstendighetene har gjort meg til en aktivist, tror jeg. Politikere med og uten kirkelig tilknytning må selvsagt kunne kommentere "utspill" fra kirkelig hold og mene at de er utidige eller uberettigede. Men det må ikke føre til taushet, snarere til mer kritisk åpenhet. Derfor er det viktig at Sylvi Listhaug ikke vil melde seg ut av Den norske kirke. Det er jeg oppriktig glad for. Hun er et likeverdige og meningsberettiget medlem i den norske folkekirka! Kirka må tåle hennes utfordringer og tilbakemeldinger. Og hun gir legitimitet til andre som tenker som henne. Jeg har ofte tenkt på apostelmøtet i Jerusalem (Apg 15) de siste årene. Der ble det et heftig ordskifte. Men de ble til slutt enige i et utrolig ømtålig og vanskelig tema om hvorvidt de kristne uten jødisk bakgrunn måtte holde alle jødiske renhetsforskrifter. Det er kanskje vanskelig for oss å sette oss inn i trykket i denne saken. Dette var store ting. Peters innlegg ble avgjørende da han konstaterte at alle var de avhengige av Guds nåde! Det bandt sammen og åpnet for respekt for forskjellige meninger og anerkjennelse av forskjellige handlingsmønstre.

Ikke mange rødmalte prekestoler

Når Listhaug sier at hun kjenner seg hjemme i sin lokale menighet fordi den ikke er påtørende politisk, vil hun kjenne seg hjemme i mange menigheter i Den norske kirke. Jeg tror

ikke det er mange "rødmalte prekestoler" i vår kirke, for å spille på tittelen til Pål Repstads bok "Raud preikestol?" fra 1973. Uten at jeg kan belegge det med undersøkelser, er det mitt klare inntrykk at den viktigste plattform for kommunikasjon av kirkens budskap, nemlig gudstjenesten og spesielt prekenen, ikke er spesielt "politisert". Jeg merker det på meg selv. Det er ikke ofte jeg har vært særlig konkret når det gjelder verken miljøspørsmål, oljepolitikk eller skatteinpolitikk, på en vanlig søndagsgudstjeneste. Jeg har kanskje vært noe tydeligere når det gjelder "de fremmede", altså innvandrere og flyktninger. Uansett er berøring av slike spørsmål avhengig av dagens tekster og søndagens preg. Har jeg talt mer "politiserende", har det gjerne vært ved egne temagudstjenester. I den alminnelige gudstjenesten kjenner jeg ansvaret for den "autoritære" monologsituasjonen en preken utfolder seg i, og den manglende muligheten til å gå i dialog med en menighet hvor jeg vet det kan være delte meninger, eller hvor det er mange jeg ikke kjenner. Jeg tror mange prester kjenner på en slik "prekestolsforlegenhet", eller kanskje bedre: "forsamlingsrespekt". Det er en viktig side ved det å være ansvarlig prest.

Mot, mangfold og fellesskap

Men kanskje er det feil å være for forsiktig? Jesus kunne være svært utfordrende både i ord og i handling. Han talte med ukjente kvinner, til og med en fremmed, samaritansk kvinne. Selv disiplene reagerte (Joh 4). Han ble kalt for "tolleres og synderes venn". Han utfordret den etablerte måten å forstå skriftene på. Han ble oppfattet som en religiøs provokatør og en politisk opprører. Jesus sto i en lang profetisk tradisjon hvor Guds vilje på en spesiell måte ble synliggjort i måten en forholdt seg til dem som var falt utenfor, "de fremmede", der ord som rettferdighet og frihet ikke bare ble forstått som åndelige begreper, men sosial virkelighet.

Ingen i kirka kan tale og handle med samme

autoritet og myndighet som Jesus. Men Jesus forblir et forbilde, også når det gjelder visjonen om å ta på alvor den nød Gud ser, og å høre det rop Gud hører fra mennesker i nød. Kanskje har vi trukket oss for langt unna denne virkeligheten også på prekestolen? Slik har jeg begynt å spørre meg selv etter at jeg nå har gått ut av aktiv tjeneste. Kanskje har jeg lett etter et konkretiseringsprekenformat der jeg hadde våget å utfordre tydeligere? – men samtidig latt forsamlingen forstå at mine konkretiseringer ikke er absolutte og direkte ord fra Gud, at alt jeg sier, er innenfor rammen av "det stykkevis" som Paulus omtaler så vakkert i 1 Kor 13. Dette erkjennelsesmessige forbeholdet åpner for anerkjennelsen og respekten for mangfold på så mange plan. Og det styrker og underbygger det fellesskapet som troen på Jesus Kristus etablerer. I det prekenmessige totalregnskapet gjennom året vil de politisk relaterte temaene antakeligvis være få, men i dette regnskapet, også når teksten gir stoff til refleksjon rundt kirkas engasjement i samfunnet, vil prekenen sette dette inn i en større budskapsmessig sammenheng der fokuset nettopp vil være troens opphavsmann og fullender.

Jeg tror en slik evne til å inkludere de samfunnsmessige utfordringene inn i et reflektert prekenformat faktisk vil være til hjelp for folkekirkas troverdighet, også når den beveger seg ut på den samfunnsmessige arenaen. Hadde en hørt refleksjoner fra prekestolen om både miljøspørsmål og innvandringsutfordringer, som våget å bevege seg ned mot den konkrete virkelighet, ville det kunne åpne for en bredere og mer mangfoldig folkekirkelig offentlighet, på en slik måte at det ble bro mellom en reflektert forkynnelse og det offentlige engasjement både for kirkas ledere og for mer og mindre kirkerelaterte politikere. Hvordan vi forholder oss til "de fremmede", er uansett et sentralt kirkelig tema, og en statsråd må tåle kritiske vurderinger av hennes innstrammingsforslag, også fra kirkelige høringsinstanser som hennes egen biskop.

Felles møteplass – byggestein for robuste lokalsamfunn



KARI KARSRUD KORSLIEN
HØGSKOLELEKTOR, VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE

kari.korslien@vid.no

Innledning

Denne artikkelen løfter fram betydningen av felles møteplasser i arbeidet med å skape tillit og tilhørighet i mangfoldige lokalsamfunn. Jeg bruker erfaringene fra bydel Søndre Nordstrand i Oslo og samarbeidsforumet "Forum for dialog og samarbeid". Bydelen Søndre Nordstrand har gjennom Oslo Sør-satsningen jobbet aktivt for å støtte opp om ulike tiltak for å styrke lokalt fellesskap. Det ble også framhevet i intensjonsavtalen om Oslo Sør-satsningen, som ble inngått i 2008 mellom staten og Oslo kommune: "Hovedformålet er å forsterke integrering og inkludering, samt å bedre folkehelsen og løse bomiljøutfordringer i bydelen" (Søndre Nordstrand 2015: 28). I denne artikkelen gir jeg først en kortfattet redegjørelse for hva Forum for dialog og samarbeid er og hva de arbeider med. Deretter drøfter jeg forumets tillits- og tilhørighetspotensial. Her benytter jeg distinksjonen mellom personlig tillit og systemtillit (Grimen 2009). Artikkelen tar utgangspunkt i Yrkesetiske retningslinjer for diakoner, som oppfordrer til samarbeid. Diakoner skal ifølge retningslinjene søke sammen med andre samfunnsaktører og kjempe for å endre strukturer i kirke og samfunn i den hensikt å fremme likeverd, menneskelivets ukrenkelighet, rettferd og fellesskap der disse verdier trues (Det Norske Diakonforbund 2014:17).

Det knytter seg ulike forventninger til forumets praksis. På den ene siden skal de arbeide for å skape et trygt lokalsamfunn, og på den andre skal de virke kriminalitetsforebyggende. Artikkelen er opptatt av politiets rolle i det lokale samarbeids- og dialogarbeidet, men også betydningen av tros- og livssynsorganisasjoners deltakelse og i den forbindelse betydningen av diakonal medvirkning.

I arbeidet med forskningsprosjektet "Youth at the Margins" var Søndre Nordstrand bydel en av studiens caser. "Youth at the Margins", eller YOMA som det forkortes til, er en sammenliknende kvalitativ studie av utsatt ungdoms forhold til religiøse organisasjoner i Norge, Finland og Sør-Afrika (Swart 2013). Det ble i den forbindelse foretatt intervjuer av politi og representanter fra trossamfunn som deltok i Forum for dialog og samarbeid. Denne artikkelen baserer seg på utdrag av intervjuer foretatt i forbindelse med YOMA-studien. I tillegg til en kort presentasjonsbrochure om forumet (Bydel Søndre Nordstrand, udatert) benytter artikkelen seg også av "Aktivitetsrapport for Oslo Sør – Satsningen" (Søndre Nordstrand 2015), og "Handlingsprogram 2016-2019: Kriminalitets- og rusforebygging blant barn og unge" (Oslo kommune og Oslo Politidistrikt 2016) som omtaler forumets virksomhet.

Forum for dialog og samarbeid i Søndre Nordstrand

Forum for dialog og samarbeid ble opprettet i 2011. Formålet var å skape rom for forståelse i et mangfoldig samfunn og bidra til et trygt og godt nærmiljø for alle. I en presentasjonsbrosjyre fra bydelen vektlegges at forumet skal styrke beredskapen slik at ressurser forenes, og man lettere kan nå frem til hverandre. Forum for dialog og samarbeid ledes av politiet og bydelens SaLTo-koordinator. SaLTo er en samarbeidsmodell mellom Oslo kommune og Oslo politidistrikts kriminalforebyggende arbeid blant barn og unge. Forkortelsen står for Sammen Lager vi et Trygt Oslo (SaLTo). Andre faste medlemmer i Forum for dialog og samarbeid er representanter fra bydelsutvalget, bydelsadministrasjonen og bydelens religiøse miljøer. Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi) er representert, og andre organisasjoner som jobber på mangfoldsfeltet. I forumet får deltagerne muligheter til å møtes på tvers av ulike virksomheter. Utfordringer kan drøftes og erfaringer deles. Representantene får muligheten til å lære hverandre å kjenne. En deltaker på forumet uttalte i intervju i forbindelse med YOMA-studien: "Forumet starter alltid med at man tar en runde 'hva skjer hos dere'; så sier vi litt om hva som skjer hos oss." Det å møtes regelmessig gir en anledning til å spre viktig informasjon. "... vi får møte politiet og bydel og sånne ting og får høre litt hva som rører seg, som ikke vi ser så godt, og det er jo en del utfordring i forhold til ungdom og ungdomsmiljø," sier deltageren videre. Representantene som ble intervjuet i YOMA-studien, erfarte at det var betydningsfullt å vite om hverandre og få kunnskap om hva de ulike aktørene holdt på med, og det bidro til å synliggjøre flere samarbeidsmuligheter.

Det som var utgangspunktet for opprettelsen av forumet i 2011, var en tragisk hendelse i nærmiljøet høsten 2010. I ulike intervjuer i YOMA-studien ble det stadig referert til den tragiske hendelsen. En familiefar tok livet av seg og sin familie (NTB-tekst 24.09. 2010). I håndteringen av situasjonen lokalt erfarte de involverte at imamer og prester hadde mye til felles og kunne være til hjelp for hverandre. Kirken åpnet dørene, og andre trossamfunn kunne benytte deres

lokaler. Bydel, politi og trossamfunn viste at de kunne samarbeide om felles utfordringer i nærmiljøet. Men hendelsen hadde synliggjort behovet for tettere kommunikasjon, og idéen om et forum med representanter fra bydelsutvalg, bydelsadministrasjonen, bydelens ulike religiøse miljøer, fra IMDi og organisasjoner som jobber på mangfoldsfeltet, tok form. Forumsdeltakerne kom sammen på initiativ av politiet.

I Handlingsprogram 2016–2019 om Kriminalitets- og rusforebygging blant barn og unge i Oslo finner vi en presentasjon av Forum for dialog og samarbeid under innsatsområdet "Forebygging, beredskap og oppfølging – hatkriminalitet og voldelig ekstremisme". I tiltak 28 nevnes Samarbeidsforum mellom politi, bydel, trossamfunn og organisasjoner. Oslo har tre ulike samarbeidsfora, og ett av disse er Forum for dialog og samarbeid i Søndre Nordstrand. I beskrivelsen går det fram at det i regi av de ulike samarbeidsfora har vært arrangert seminarer, workshops, konferanser med mer (Oslo kommune og Oslo politidistrikt 2016: 17). Under punkt 6 i handlingsprogrammet, som omhandler informasjon, kunnskapsutvikling og kunnskapsoverføring, sorterer dialogmøter, seminarer og kurs. På møtene i Forum for dialog og samarbeid i Søndre Nordstrand var temaene i 2015 blant annet terrorangrepet i Paris, Pegida-marsjene og spesielle utfordringer i lokale ungdomsmiljø (Søndre Nordstrand 2015).

Andre samarbeidsmodeller

Flere ser på samarbeid som en ressurs for lokalsamfunnet. Hvem som inngår i samarbeidet kan variere, og arbeidet kan initieres og utformes på ulike måter. I Romerike politidistrikt har man formalisert samarbeid med aktører fra trossamfunn, frivillige organisasjoner og kommunene gjennom et "Beredskapsforum" (Politiet 2015). "Politiråd" er et annet tiltak som etableres flere steder i landet, og som inngår i kriminalforebyggende arbeid. Politiet er tydelige rådgivere for kommunene når det gjelder forebygging. I samtlige kommuner i Vestfold politidistrikt er det etablert politiråd. Det presenteres som et samarbeid på flere nivå mellom kommune og lokalt politi, forankret hos den enkelte ordfører og lensmann/stasjonssjef samt politi-

mester. Politiråd – med SLT (samordnende lokale kriminalitetsforebyggende tiltak) eller TLS (trygge lokalsamfunn) som grunnmur – skal bidra til at riktige tiltak raskt settes inn overfor ungdom i risikozonen (Politiet 2007).

Trossamfunn kan ta initiativ til økt samarbeid. Kirkemøtet behandlet ”Religionsmøte og dialog” i sak 15/16. Kirkemøtet understreker at satsingen på dialog bør finne sted i alle bispedømmer og forankres i menigheter over hele landet. Det er ønskelig med en offensiv satsing på kompetansebygging om religionsdialog. Derfor bør det være kirkelige sentre for tros- og livssynsdialog i alle bispedømmer. I de bispedømmer der det i dag ikke finnes et slikt senter, bør det ifølge Kirkemøtes vedtak etableres. Etablering kan gjøres gradvis gjennom midler til stillinger som er dedikert til arbeidet med dialog, nettverksbygging og kompetanseheving innen dette utviklingsfeltet. Kirken er gjennom satsningen opptatt av å være samfunnsrelevant og i takt med utviklingen, og hevder at en igangsettelse av dette arbeidet haster for om mulig å etablere landsdekkende strukturer og kompetanse (Kirkemøte 2016).

Den norske kirke er med i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Det er et multilateralt samarbeidsforum mellom de 14 største tros- og livssynssamfunn i Norge og disse har lokale livssynsråd i Norges største byer (Den norske kirke 2017). Samarbeidsrådet for tro og livssyn i Groruddalen er et eksempel på denne typen arbeid og hadde i 2015 samlet ungdom og ledere fra tre ulike trossamfunn. De har arrangert felles dialogkonferanse, i det som har vist seg å være et viktig tverreligiøst samarbeid lokalt. Dialogkonferansen i Groruddalen speiler et bredt samarbeid der trossamfunn, politiet og politikere inngår (Aktiv i Grorud 2015).

Utgangspunktet for initiativet på Søndre Nordstrand var en tragisk hendelse som lokalsamfunnet sto overfor, der etablerte virksomheter ble utfordret til å samarbeide lokalt. Politiet hadde en legitim rolle som koordinator i en vanskelig situasjon. Det var behov for at alle bidro. I politiet var det vilje til handling, og politiet hadde også tilstrekkelig tillit i miljøet til at forumet kunne bli realisert.

Politiet som initiativtaker

På konferanser der forskningsresultater fra YOMA-studien er blitt delt, har Forum for dialog og samarbeid vært sett på med stor interesse. Det at politiet nyter så stor tillit, har vakt oppsikt. Det har blitt hevdet at i sørafrikanske storbyer ville en slik etablering knapt kunne funnet sted på grunn av tillitssvikt. Forskning gjort av Nadine Bowers du Toit nyanserer bildet. Når lokalsamfunnet er utsatt og utrygt, må menighetene vurdere om de har kapasitet til å gå inn i ukjent terreng. I midlertid vil et større samarbeid med frivillige organisasjoner ruste menigheten til innsats (Bowers du Toit 2017). Det virker som om politiet i Søndre Nordstrand har vært godt integrert og har hatt god lokalkunnskap. Den tragiske hendelsen som forskere i YOMA-studien ofte fikk referert i sine feltbesøk i bydelen Søndre Nordstrand, kan se ut til å ha vært en vesentlig drivkraft til utviklingen av forumet og en vesentlig årsak til at frivillige organisasjoner og trossamfunn takket ja til invitasjon fra politiet. Lokalsamfunnet, som hadde opplevd en kritisk situasjon, trengte å samarbeide, og derfra valgte de involverte å opprettholde kontakten og videreutvikle samarbeidet. Med dette utgangspunktet kan det nå se ut til at de arbeider proaktivt og forebyggende med stor grad av involvering og legitimitet. Dialogmøter avholdes på ulike steder i bydelen i samarbeid med trossamfunn og ulike lokale organisasjoner. Arbeidsformen er dynamisk og fleksibel. Ett møte kan være lagt til moskéen, ett til kirken, ett annet til bydelsadministrasjonen. Forumets virksomhet får dermed flere forankringspunkter geografisk og organisatorisk, mens kunnskap deles og tilhørighet, fellesskap og tillit bygges.

Samarbeid i sammensatte områder

Søndre Nordstrand er en bydel med stort mangfold. Omlag 51 % av de 37.100 innbyggerne hadde i 2014 innvandrerbakgrunn. De kom fra 147 ulike land (Wiggen mfl. 2015: 113). Det er dette som utgjør konteksten til Forum for dialog og samarbeid. Jeg har reflektert rundt hva som spiller inn i utviklingen av Forum for dialog og samarbeid i tillegg til det emosjonelle utgangspunktet, erfart tillit og fellesskap. Det at forumet ble etablert i kjølvann av en krise i lokalsamfunnet,

kan ha hatt en avgjørende betydning. Sårbarheten utfordret de etablerte oppfatningene av tillit og det Luhmann kaller "en fortrolig verden" (Grimen 2009: 99). Men det er rimelig å anta at den mangfoldige konteksten også spiller inn i forhold til det relasjonelle og tillitsskapende samarbeidet. Luhmann definerer tillit som tiltro til egne forventninger (Grimen 2009: 93). Tilliten hjelper mennesker til å handle i situasjoner som er preget av utilstrekkelig informasjon og usikkerhet og risiko knyttet til konsekvensene av handlingene (Luhmann 2005). Ifølge Grimen gir tillit, slik Luhmann ser det, en form for indre sikkerhet, noe som øker toleransen for ytre usikkerhet (Grimen 2009). Tillit er dermed med på å redusere kompleksiteten. Det er rimelig å anta at en tragisk hendelse som det emosjonelle utgangspunktet kan ha bidratt til en positiv innstilling og atmosfære for samarbeid i en mangfoldige og sammensatt kontekst.

Det er noe flertydig ved bydelen som kontekst. Bydelen er en administrativ enhet, men geografisk sammensatt. Bydelen består av delbydelene Mortensrud, Bjørndal, Hauketo/Prinsdal og Holmlia (Aguilar 2011). Bydelen som er en av Oslos mest hurtigvoksende, danner ikke et naturlig sentrum sett utenfra. Det er delbydelene til sammen, som utgjør Søndre Nordstrand. Det er derfor et interessant grep når dialogmøtene arrangeres på ulike steder i bydelen Søndre Nordstrand. Utviklingsarbeidet knyttet til dialog og samarbeid vokser ut fra ulike geografiske områder og kontekster innenfor den administrative og geografiske enheten som bydelen utgjør. Atmosfæren for samarbeid oppstår og utvikles med utgangspunkt i flere ulike miljøer i bydelen.

Atmosfære og handlingsrom

Trossamfunnene har ulike betingelser i bydelen. Kirketomter kan være regulert inn i området, mens moskéer og andre hellige hus er det i mindre grad tatt høyde for. Det er en tydelig forskjellsbehandling. En regulert kirketomt skiller seg fra øvrig bebyggelse, mens en moské eller frimenighet i en vanlig boligblokk gir andre signaler. Det forsterker det sammensatte og uferdige ved boområdet når NAV, moskéen og frimenigheten er i samme bygg som puben på hjørnet. Når den sveitsiske arkitekten Peter Zumthor beskriver

atmosfære, tar han utgangspunkt i den følelsen som griper tak i oss i møte med objekter rundt oss (Zumthor 2006). Materialene som brukes, lyssettingen, lydene, stedets puls og samspillet mellom disse, påvirker atmosfæren.

Til forskjell fra diakonien som tradisjonelt vektlegger den mellommenneskelige relasjonen i omsorg for nesten, lar arkitekten oss fokusere på det som omgir oss. I hans beskrivelser møter vi bygninger, lyder og lukt fra gjenstander rundt oss, som skaper en atmosfære vi ikke hadde vært i stand til å framskaffe uten gjenstandenes nærvær. Gatekrysset, trafikken, hushjørnene, alt er med. Arkitekten betegner atmosfæren som "Magic of the Real" (Zumthor 2006: 19). Det "magiske ved det virkelige" i Søndre Nordstrand enten det gjelder kirkene, moskéene eller bydelen, vil jeg hevde, er det sammensatte og uferdige. Det uferdige og sammensatte kan signalisere en mangel ved konteksten, men den kan også skape en åpning for tillit, en åpenhet for medvirkning og deltagelse. En atmosfære lages ikke av mennesker alene, men vil påvirkes av de materielle betingelsene som omgir dem. Det understreker at i møtet mellom mennesker spiller konteksten de inngår i, en vesentlig rolle. Objektene vi omgir oss med, bygninger og gjenstander virker inn på atmosfæren for tillit og tilhørighet. I tilfellet Søndre Nordstrand er atmosfæren som det sammensatte og uferdige på sett og vis både kontekstavhengig og uavhengig når det gjelder dialogmøter. Stedene de møtes, omgivelsene de møtes i, skifter, men menneskene blir kjent med hverandre innenfor ulike rammer og kontekster.

I bydelen er ikke det lokale klart definert, og bygningsmassen klarer heller ikke helt å hjelpe til med å definere området som en enhet. Enkeltbygg som skole og kirke og nye moskéer kan bidra til å definere, men ikke nødvendigvis samle slik som tilfellet er ved større planlagte og arkitekttegnede bygg og områdeutbygginger. Man kan spørre seg hva som skulle bidratt til en større grad av helhet, men i dette området er heller ikke det entydig. Behovet for å samle og klassifisere skjer snarere i etterkant enn i forkant. For hvem hadde sett for seg at bydelen skulle vokse seg så stor og ha den sammensetningen som den har fått? Hva den vil bli, vil kun framtiden vise. Men det viser seg også at i disse omgivelser

klarer forumet gjennom dialogmøter å skape et fleksibelt handlingsrom for samarbeid. Slik sett kan man påstå at stedet har en nerve med en atmosfære selv om den ikke viser tilbake til klare definerte punkter i omgivelser som støtter opp om et sentrum. I forhold til tillit bygges personlig tillit gjennom å bli kjent og den gjestfrie og åpne invitasjonen til trossamfunn og organisasjoner i bydelen, den flate organiseringen og kontaktflaten som dannes, gjør at det også utvikles en form for systemtillit til bydelen. Det bidrar til robuste lokalsamfunn og det er grunn til å hevde at atmosfæren for samarbeid utvikles også på systemnivå.

Utfordringer knyttet til samarbeidet

Fortellingen som ligger til grunn for opprettelsen av forumet kan endres på sikt. Utfordringer knyttet til radikaliserings og ekstremisme kan lett få større fokus. Forståelsen av forumets bidrag lokalt kan dermed bli mer omdiskutert. Fortellinger basert på behovet for kriminalitetsforebygging kan være vanskeligere å gi tilslutning til enn fortellingen basert på en personlig tragedie. Det kan oppstå en ubalanse mellom vektleggingen av samordnende lokale kriminalitetsforebyggende tiltak og tiltak for trygge lokalsamfunn. Det kan skje en målforskyvning. Med et fokus på det som eventuelt måtte true fellesskapet, kan det skapes en ny atmosfære og andre betingelser for dialog og samarbeid. En negativ konsekvens kan være et overdrevent fokus på det som truer lokalsamfunnet, mer enn det som åpner opp for samarbeid. Erfaringene fra Sør-Afrika viste også at usikkerheten fører til at menigheter vegret seg mot felles innsats lokalt når problemene tårnet seg opp. Det blir vanskeligere å orientere seg og vite hvor man kan begynne (Bowers du Toit 2017). Fortellinger knyttet til radikaliserings og ekstremisme har allerede i dag flere fortolkninger. Lite kunnskap om hva som egentlig foregår, skaper fordommer. En ensidig vektlegging av det kriminalforebyggende arbeidet kan bidra til å avgrense et felles ansvar for trygge lokalsamfunn basert på tillit og tilhørighet. Forumet kan ved en målforskyvning få en utilsiktet avgrensning og kontrollfunksjon. Det som var politiets legitimitet, nemlig omsorgen for beboerne og tryggheten for alle i lokalsam-

funnet, kan stå i fare for å reduseres ved større innslag av kontroll.

Det er også verdt å merke seg at ved omstrukturering av politiet i større distrikt kan den tillit som bygger på lokalkunnskap i nærmiljøet, reduseres og individualiseres. En politikontakt lokalt vil kunne få et mye større ansvar på sine skuldre enn et politi som samlet kjenner området de opererer innenfor. Det samme gjelder menighetene. Diakonalt arbeid baserer seg på lokalkunnskap. Ved organisering i større enheter kan arbeid med tillit og tilhørighet få vanskeligere kår. Det ligger et stort potensial i arbeid med tillit og tilhørighet lokalt i samarbeidsrelatert arbeid. Når den personlige tilliten utvikles gjennom gjensidig dialog og samarbeid etableres flere samarbeidsmuligheter med rom for aktivitet og innsats. Lokalsamfunnsarbeidet bidrar til at mennesker kan stole på andre ut fra et bredt sammensatt erfaringsgrunnlag. Retningslinjene for diakoner er klare på at relasjonelt arbeid er viktig. Diakonen skal søke samarbeid med andre samfunnsaktører. Målsettingen kan knyttes til både det kriminalitetsforebyggende og den trygghetsskapende virksomheten lokalt. Trossamfunn kan bidra til å fylle mellomrommene mellom ytterpunktene. Hva slags samarbeidsklima og atmosfære det blir med mindre grad av så vel personlig som systemtillit, er et åpent spørsmål. De "robuste" miljøene som oppstår, vil ha klare svakheter dersom de ikke tar hensyn til konteksten arbeidet skal foregå i.

I flere av trossamfunnenes lokale arbeid er samarbeid en bærebjelke, men YOMA-studien viste at enkelte trossamfunn har etablert seg uten en vektlegging av den lokale konteksten. Den norske kirke er lokalt organisert. Den arbeider ut fra en holdning om at religionsdialog har en stor egenverdi. I tillegg er religionsdialogen et verktøy for å forebygge konflikter, utdype kulturforståelse, vennskap og respekt for tro og livssynsmangfold. Etterspørselen etter slik kompetanse er mindre ettertraktet dersom livssynsneutralitet er målet, men i et livssynsåpent samfunn vil dette lagspillet være avgjørende for å bygge tillit og tilhørighet. Derfor blir det avgjørende om Forum for dialog og samarbeid fortsetter å sette dialogen i sentrum, i den hensikt å skape tillit og relasjon som åpner et felles handlingsrom. Det forebyg-

gende arbeidet mot radikaliserings og terrorisme vil tjene på et bredt anlagt sosialt arbeid der handlingsrommet for fellesskapet lokalt får større betydning enn kontrolldimensjonen. Det innebærer ikke en naiv holdning, men en vektlegging av at tillit bygges lokalt gjennom relasjoner på mange plan der alle av gode krefter forener sin innsats for kommende generasjoner. Møteplasser for dialog og samarbeid og fortellingene de baseres på, må derfor ha et "vi" som åpner dører snarere enn å lukke dem.

Avslutning

I denne artikkelen har jeg tegnet et bilde av virksomheten til Forum for dialog og samarbeid i Søndre Nordstrand. Jeg har pekt på noen utfordringer knyttet til tillit. Det er interessant at de religiøse aktørene bidrar aktivt. De har betydelige nettverk og kan utveksle viktig informasjon. Kjennskap til hverandre og praktisk samarbeid kan øke tilliten lokalt. Det er en viktig rolle politiet har i arbeidet, og de har valgt en bredt anlagt profil for sitt bidrag til dialog og samarbeid, men trossamfunn kan også bidra i arbeidet for stabilitet og balanse i mellomrommet mellom ytterpunktene. Slik jeg ser det, må gjensidig tillit bygges lokalt og utvikles som personlig tillit og systemtillit. Det krever derfor en balanse mellom kontroll- og trygghetsdimensjonen ved arbeidet. Også det forebyggende arbeidet vil på sikt tjene på et bredt anlagt sosialt arbeid. Forumets grunnfortelling har betydning. Det er et potensial i den sammensatte og uferdige bydelen Søndre Nordstrand. Den har sin egen nerve som gir rom og muligheter for dialog og samarbeid på tvers. Felles innsats for områdeløftet i Oslo Sør kan gi resultater om også bygg for de ulike trossamfunn tegnes inn og inngår i planer. For også bygg og helhet i omgivelsene kan skape tillit, tilhørighet og atmosfære for samarbeid. Alle trossamfunn er viktige å få på banen. Den norske kirke og menighetene bør fortsette å prioritere arbeidet, og diakoner bør kjenne seg kalt til å bidra.

Litteraturliste

- Aktiv i Grorud (2015). "Dialogkonferanse for ungdom i bydel Grorud", <http://nyheter.aktivigrorud.com/dialogkonferanse-for-ungdom-i-bydel-grorud/>. Hentet 20.03.2017.
- Aguilar, Inger (2011). "Jeg er med- om frivillighet og deltakelse i bydel Søndre Nordstrand". Oslo: Mangfoldsutvalget Bydel Søndre Nordstrand.
- Bowers du Toit, N.F., 2017, 'Meeting the challenge of poverty and inequality? 'Hindrances and helps' with regard to congregational mobilisation in South Africa', HTS Teologiske Studier/ Theological Studies 73(2), 238-36. <https://doi.org/10.4102/hts.v73i2.3836>.
- Det Norske Diakonforbund (2014). Yrkesetiske retningslinjer for diakoner. Oslo: Det Norske Diakonforbund.
- Den norske kirke (2017) Intensjonsavtale mellom Den norske og utlendingsdirektoratet. <https://kirken.no/nb-NO/sokesid%C3%A9-kirken.no/?q=intensjonsavtale+mellom+den+norske+kirke+og+utlendingsenheten>. Hentet 22.03.2017
- Grimen, Harald (2009). *Hva er tillit?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Guldbrandsen, Trygve (1999). "Makt som generalisert kommunikasjonsmedium - Niklas Luhmann om makt" I Engelstad, Fredrik (red.). *Om makt Teori og kritikk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Kirkemøtet (2016) Sak 15/16 Religionsmøte og dialog.
- Luhmann, Niklas (2005). *Förtroende- en mekanism för reduktion av social komplexitet*, Göteborg: Daidalos.
- NTB tekst (2010). "Ingen psykiatrisk historie forklarer familiedrap" NTB 24.09.2010.
- Politiet (2015). "Beredskapsforum et med trossamfunn, politi og kommune". https://www.politi.no/romerike/om_oss/Tema_377.xhtml. Hentet 22.03.2017.
- Politiet (2007). "Politiråd bidrar til tryggere lokalsamfunn". https://www.politi.no/vestfold/aktuelt/nyhetsarkiv/2007_11/Nyhet_4019.xhtml. Hentet 23.03.2017.
- Swart, Ignatius (2013). "Youth at the margins: Introducing a new research initiative in an ongoing South-North collaboration in the context of international diaconia." *Diaconia* 4(1): 2-26. doi:10.13109/diac.2013.4.1.2.
- Søndre Nordstrand (2015). "Oslo Sør-Satsningen 2015 Aktivitetsrapport". Oslo: Bydel Søndre Nordstrand.
- Søndre Nordstrand (udatert) "Forum for dialog og samarbeid Et forum for bydelens beboere". Oslo: Bydel Søndre Nordstrand.
- Wiggen, Kjersti Stabell, Dzamarija, Minja Tea, Thorsdalen, Bjørn og Østby, Lars (2015). Innvanderers demografi og levekår i Groruddalen, Søndre Nordstrand, Gamle Oslo og Grünerløkka Rapport 2015/43. Oslo-Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå: <https://www.ssb.no/en/befolkning/artikler-og-publikasjoner/innvanderers-demografi-og-levetkar-i-groruddalen-søndre-nordstrand-gamle-oslo-og-grunerloekka>. Hentet 23.03.2017.
- Zumthor, Peter (2006). *Atmospheres*, Basel: Birkhäuser.

Dette er dagen som Herren har gjort

Signingsgudstjenesten 23. juni 1991 i et 25-årsperspektiv¹



BISKOP EM. FINN WAGLE

f.wagle@vikenfiber.no

Sammendrag (abstract):

23.06. 2016 var det 25 år siden kongeparet ble signet til sin gjerning i Nidarosdomen. Begivenheten ble feiret med jubileumsgudstjeneste i katedralen. Olavsfestdagene senere på sommeren ønsket å markere jubileet med et foredrag som jeg ble bedt om å holde. Artikkelen her er en bearbeidet og noe utvidet utgave av fjorårets foredrag.

Artikkelen gir for det første innsikt i den dialogiske prosessen som førte frem til signingsgudstjenesten. For det andre drøfter jeg den kritikk som i forbindelse med jubileumsgudstjenesten ble rettet mot signingens berettigelse, i en tid med endrede relasjoner mellom konge og kirke og stat og kirke. Avslutningsvis lar jeg den avdøde NRK- og Dagblad-journalist Ingolf Håkon Teigene komme til orde med sin pregnante tilbakemelding i Dagbladet dagen etter signingen. Teigene bidrar i virkeligheten med et helt program for kirkens gudstjenesteliv: Å kombinere enkelhet med dybde og klarhet med mysterium, i et språk som ikke er platt og pratende, men som har liturgisk og poetisk bærekraft.

Hva er du rik på?

Dette var selve gjennomgangsspørsmålet under fjorårets Olavsfestdager. Var spørsmålet blitt stilt etter signingsgudstjenesten 23. juni 1991, tror jeg ikke bare kongeparet, men mange av oss hadde kunnet svare: *Vi er rike på velsignelse.*

25 år har gått. At det mentalitetsmessig kan oppleves som å handle om mer enn et kvart århundre, lar jeg kirkehistorikeren Vidar Haanes stå som eksponent for. Dagen etter jubileumsgudstjenesten i fjor hevdet han i Vårt Land at kongesigning er gått ut på dato.² Signingen i 1991 må bli ståen-

de som den siste, slår Haanes fast. Det er *umusikalsk om man har en tilsvarende signing ved neste tronskifte.*

Avisen har samme dag intervjuet flere som er sterkt uenig med Haanes. Abid Raja, muslim og stortingsrepresentant for Venstre sier: *Jeg er sikker på at nasjonen har godt av både en signingsgudstjeneste og en jubileumsgudstjeneste.* Og på spørsmålet om kongen er mindre konge for dere muslimer fordi han bekjenner seg til den kristne tro og er signet, svarer Raja: *Nei, kong Harald representerer alle, uavhengig av tro, politisk*

ståsted og hudfarge. Jeg kan forstå dem som har pigene ute mot kristen kongesigning, men det er det nok helst humanetikere som har, ikke muslimer og andre troende. For øvrig mener jeg at det ikke er mulig å lage en slik høytidelighet som den fantastiske nasjonale begivenheten vi har vært med på i dag, i et kultur- eller konserthus. Kirken er best på sånt, slår Abid Raja fast.

Debatten er i gang!

Debatten om signingens berettigelse er altså i gang! Dette er imidlertid bare for krusninger å regne, sammenliknet med debatten etter kroningen i 1906, den siste kroningen ikke bare i Norge, men i Norden. Kroningen ble oppfattet som pompøs og foreldet. I 1908 ble kroningsparagrafen³ i Grunnloven med stort flertall strøket av Stortinget. Noen tilsvarende kritikk ble ikke målbåret da kong Olav lot seg signe i 1958, og slett ikke da kong Harald og dronning Sonja ble signet i 1991. Men 25 år senere kommer altså debatten, målbåret av et mindretall riktignok, men med tydelige standpunkter på begge sider. Aller mest markert i sin motstand er Dagens Næringsliv som på lederplass etter jubileumsgudstjenesten skriver: *Signingsseremonien er i konflikt med både folkestyrets prinsipper om at makten kommer fra folket, og med stat/kirkereformen som laget et tydeligere skille mellom tro og styring.*⁴

For øvrig er det interessant å legge merke til hvor liten vekt pressen legger på selve signingen i sine kommentarer et kvart århundre senere. Nå handler det – naturlig nok – om hvordan kongeparet i 25 år har røttet sin kongsgjerning. Adresseavisen skriver på lederplass 24.06.2016 at et "populært kongepar tåler debatt".⁵ For Aftenposten er det dagen for Kong Haralds tiltredelse som konge som står i fokus. Derfor er det 17.01.2016 Aftenposten vier kongeparet oppmerksomhet. På lederplass den dagen skriver avisen under overskriften "Et kongepar som går inn i sin tid" bl.a. følgende: *Monarkiet står og faller med dets personer ... Kongeparet møtes i dag med varme hilsener fra et samlet folk, fordi de fyller funksjonen som nasjonalt samlingsmerke.*⁶

Da tiden sto stille i Nidarosdomen

Sammenholder vi dagens debatt med det som sto å lese i avisene dagen etter signingen i 1991,

er det som å stige inn i en annen verden. La meg sitere tre av landets ledende kulturjournalister i deres respektive aviser 24. juni. Aftenpostens Vetle Lied Larsens skriver om "da tiden sto stille i Nidarosdomen": *Det er en myte at tiden går. Tiden den står stille. I et moderne land. I en moderne stat, med moderne mennesker som mener moderne ting, er hjertene fortsatt sånn som menneskehjertene alltid har vært. Vi vet det jo, skriver journalisten og fortsetter: Man må gjerne tale med patos om dette. Norge trenger mer patos. En beveget domkirke var vidne til at Kongen og Dronningen inntok sine plasser etter biskopens velsignelse. Et helt land var vidne til det. Kanskje gjorde man seg tanker av nasjonal karakter, om viktigheten av bindeledd til fortid og fremtid, om betydningen av også å være glad i sitt eget.*⁷

Og VGs Olav Versto følger opp: *Det var mektig høytid og prakt i Nidarosdomen. Det var en symbolisk begivenhet. Det var bare å gi seg over. Symbole og mystikken har et utrolig preg på menneskene også i vår tid. ... Det er ikke mulig å finne noen folgeriktig, snusfornuftig logikk bak den storlagne høytideligheten vi var vitne til i Nidarosdomen. Men den griper alle med forunderlig styrke. Den gir menneskene noe å holde fast ved. Noe uforklarlig oppstår i skjæringspunktet mellom begrepene nasjon og religion.*⁸

Kanskje var det likevel Dagbladets Ingolf Håkon Teigenes kommentar jeg satte aller mest pris på, fordi Teigene gir en slags tilbakemelding på at fire måneders gudstjenesteforbereelser hadde endt der vi håpet de skulle ende. Under overskriften "Omsluttet av ni århundrer" skriver Teigene: *Det var en opplevelse så å si uten lyte: Storslått, men ikke pompøs; inderlig, men ikke sentimental; vakker uten å virke utvendig ... Ikke engang den mest flegmatiske sosialdemokrat kunne unngå å bli grepet av det han opplevde ... Og hjertene som ikke hadde smeltet før, måtte gjøre det under Egil Hovlands utrolig bevegende utgangsmusikk – en liten musikalsk genistrek av modernitet, tradisjon og enkelhet.*⁹

Ja, tiden er en stadig strøm ...

25 år etter den minnerike signingsdagen er det ikke vanskelig å erkjenne at det bare var der og da at tiden sto stille. Fra det øyeblikk dørene lengst vest i katedralen ble åpnet, og kongeparet gikk ut i dagen, sto ikke tiden lenger stille. Forsvarsmusikken på Vestfrontplassen hentet kon-

gen og dronningen og oss alle nærmest brutalt tilbake til tiden som går. Et historisk, ja, et hellig øyeblikk var forbi – ikke slik at alt var ved det gamle. Kongen og dronningen gikk ut i dagen som ventet som velsignede mennesker. Ja, ikke bare kongen og dronningen. Guds velsignelse var denne dagen en forenende kraft for et helt folk.

Hva er du rik på? Der og da hadde vi kunnet svare: Vi er rike på velsignelse.

Det finnes altså øyeblikk hvor tiden står stille. Men like sant er det at "Tiden er en stadig strøm: Den tar oss alle med", slik salmedikteren uttrykker det.¹⁰ Et kvart århundre er gått siden tiden sto stille i Nidarosdomen. I løpet av disse 25 årene er utrolig mye blitt forandret. Det gjelder i livet til hver enkelt av oss, noe kongen muntert minnet om flere ganger under jubileumsreisen med kongeskippet fra Tromsø og sørover langs kysten. Men det gjelder også samfunnsutviklingen i landet vårt. Når jeg derfor skal sette signingsgudstjenesten i 1991 inn i et 25-årsperspektiv, må det handle om noe mer enn å dvele ved det som skjedde den gangen. Vi må også se på noen av de endringer som tydelig viser at tiden i dag er annerledes enn den var i 1991. Viktigst er det her å se på de grunnlovsendringer som handler om forholdet mellom stat og kirke og konge og kirke. Har Vidar Haanes rett i at kongesigning er utgått på dato fordi tros- og livsynsmangfoldet i Norge er langt større i dag enn i 1991, og fordi kongen ikke lenger har noen formell lederrolle i Den norske kirke? Og hva med Dagens Næringsliv som hevder at signingsseremonien er i konflikt med folkestyrets prinsipper om at makten kommer fra folket? Slike spørsmål vil jeg vende tilbake til senere. Men det er naturlig at jeg starter et helt annet sted, nemlig med opptakten til signingsgudstjenesten i 1991.

Underveis mot signingsgudstjenesten i 1991

27. februar 1991 var jeg sammen med Bispemøtets daværende preses, biskop Andreas Aarflot, i audiens på Slottet. Jeg var kommet for å takke for utnevnelsen til biskop i Nidaros. På dette tidspunkt var spørsmålet om signing for vår nye konge fremdeles et uavklart spørsmål. Kongefamiliens liv var preget av hoff sorgen etter kong Olavs bortgang, og et helt folk bar fremdeles på

sterke følelsesmessige uttrykk etter tapet av vår folkekjære konge. Tidlig i februar begynte imidlertid avisene å spekulere omkring en eventuelt forestående signing. Og biskopenes råd var entydig: "La deg signe, Konge!"¹¹

Selv var jeg rimelig sikker på at kong Harald ville gå i sin fars fotspor og la seg signe til sin gjerning i Nidarosdomen, og at han ville benytte anledningen 27. februar til å samtale om signingsgudstjenesten. Slik ble det også. Audiensen hadde ikke vart lenge før kongen tok opp saken og presenterte sine tanker for oss. Særlig viktig var det for kongen å inkludere dronningen i signingshandlingen og for øvrig se den forestående signingsgudstjenesten i sammenheng med den tilsvarende handling i 1958.

Det var nok en dobbel grunn til dette: For det første ønsket kongen å videreføre den enestående tradisjon som var skapt med signingsgudstjenesten for kong Olav i 1958. Men like viktig: Det handler om en tradisjon som bærer vår kongefamilies personlige stempel. Eller for å være enda mer presis: Daværende kronprins Olav var skuffet over de tanker Bispemøtet opprinnelig hadde tenkt om denne saken, nedfelt som en konfidensiell sak i 1952 i Bispemøtets protokoll. Biskopene hadde nok sett for seg et langt enklere liturgisk uttrykk enn det kronprinsen ønsket. Bispemøtet beskrev gudstjenesten med begreper som "kirkehøytid" og "festgudstjeneste", "enten i Oslo Domkirke eller Nidaros Domkirke".

Kronprinsens skuffelse kom frem under en samtale med biskop Arne Fjellbu. Særlig skuffet var kronprinsen over biskopenes forslag om at den nye kongen ikke skulle få knele ned og bes for under håndspåleggelse. Kronprinsens intervensjon gjorde det nødvendig for biskopene å ta opp saken opp på nytt under høstmøtet 1953. Biskop Fjellbu gir i sine memoarer uttrykk for at Bispemøtet mottok meddelelsen fra kronprinsen "med takk og glede". Mulig det. Men refleksjonene i Bispemøtets protokoll befinner seg i et annet stemningsleie. Her heter det at "det ville være vanskelig – for ikke å si umulig – for kirken ikke å imøtekomme ønsker av denne art fra den vordende Konge." Det er vanskelig å spore noen uttalt begeistring fra Bispemøtets side i formuleringer som disse. Desto sterkere grunn er det til å understreke: Det var kronprins Olav

selv som tok regien da "kirkehøytiden" skulle tilrettelegges som en signingsgudstjeneste – ikke i Oslo domkirke, men i Nidarosdomen. Og den handling som vi i dag forstår som selve signingshandlingen – forbønnen under håndspåleggelse, knelende ved alteret – var et direkte resultat av daværende kronprins Olavs personlige engasjement. Det var dette engasjementet kong Harald videreførte gjennom vår samtale på Slottet denne februar dagen i 1991. Etter at kongen selv hadde gitt klarsignalet, ble saken bekreftet noen dager senere fra statsministerens kontor.¹²

Signingsgudstjenesten tar form

Mindre enn fire måneder hadde vi til disposisjon fra audiensen i slutten av februar og til signingsgudstjenesten 23. juni. Ved forrige kongeskifte var liturgien klar flere år på forhånd. Denne gangen var ingen forberedelser gjort! Dessuten var det den gangen 9 måneder til rådighet til forberedelser, fra kong Haakon døde i september 1957 og til kong Olav ble signet i juni året etter.

I begynnelsen av mars ble det etablert en egen kirkelig signingskomité i Trondheim under min ledelse, med fungerende domprost Tor Singaas som nestleder, og med daværende sokneprest Steinar Bjerkestrand som sekretær i hel stilling. I komitéen satt også domorganistene og andre representanter for Nidaros domkirke menighet, samt NDR (Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider).

Under Bispemøtet på Modum fra 18.–21. mars ble signingsgudstjenesten behandlet som egen sak, med utgangspunkt i et fyldig notat som jeg hadde skrevet. Samtalen la et godt grunnlag for den videre fremdriften i arbeidet. I protokollatet heter det bl.a.: *Bispemøtet finner at mønsteret for en slik gudstjeneste ble lagt på en god måte i 1958, og ser det som tjenlig at handlingen også denne gang gjennomføres på liknende måte, med de endringer som faller naturlig ut fra dagens liturgiske situasjon.*¹³

Signingskomitéen i Trondheim hadde ukentlige møter gjennom 3,5 måneder med intense forberedelser. Dermed er det også sagt at forberedelsene i det store og hele ble ledet fra Nidaros. Men i hele prosessen var det et nært og fortrolig samarbeid med Bispemøtets preses. Som i 1958 var det preses og Nidaros biskop som hadde ansvaret for å forberede og gjennomføre gudstje-

nesten, med førstnevnte som predikant og med biskopen i Nidaros som forrettende liturg, med ansvar bl.a. for selve signingshandlingen. Sentralt i forberedelsene sto tre audienser på Slottet. Her hadde vi gleden av å drøfte fremdriften i arbeidet med kongeparet og slik motta viktige innspill underveis.

Skal arbeidet med liturgien nærmere omtales, må presten og salmedikteren Eyvind Skeie nevnes spesielt. Han og jeg hadde samarbeidet nært om utviklingen av bærekraftige liturgiske tekster ved flere anledninger, sist i forbindelse med den TV-sendte minnegudstjenesten i Nidarosdomen 20. januar 1991 etter kong Olavs bortgang.

Den dialogiske prosessen

Hvordan skal arbeidet med signingsgudstjenesten ellers beskrives? Kanskje med følgende ord: Gudstjenesten vokste frem i en dialogisk prosess. Vi tok vårt utgangspunkt i signingsgudstjenesten i 1958. Men vi endte ikke der. Det skjedde mye med liturgien underveis, også mye som vi ikke hadde planlagt.

Vi måtte ta hensyn til at signingsgudstjenesten skulle speile dagens, og ikke gårsdagens høymesseordning, samtidig som det var viktig å bevare kontinuiteten med signingsgudstjenesten fra 1958, ikke minst i den grunnleggende forståelse av signingsgudstjenestens karakter. Den dialogiske prosessen overbeviste oss for øvrig om ønskeligheten av å gjøre flere endringer i forhold til 1958. La meg nevne noen:

1. I 1991 fikk kongens og dronningens krone en langt mer fremtredende plassering, nemlig på to kleberstensøyler, hogget for anledning av NDRs steinhoggere og plassert fremme ved Domkirkens høyalter, der selve signingen foregikk. Det finnes en begrunnelse for dette valget: Om signingsgudstjenesten er en ren kirkelig handling uten statsrettslige konsekvenser, fører den likevel viktige elementer i de gamle norske kongetradisjoner videre, rett og slett fordi den kristne tro alltid har gitt mening og innhold til disse tradisjoner. Det er den kristne livstolkning som føres videre: Å la seg innvie til kongsgjærningen, med Jesu tjenerideal som rettesnor, slik dette uttrykkes med korset på kongens og dronningens krone. Derfor fikk også olsokdagens evangelietekst en sentral plass i signingsgudstjenesten som

lesetekst: *Den som vil være stor blant dere, skal være de andres tjener, og den som vil være den fremste blant dere skal være de andre trell. Slik er heller ikke Menneskesønnen kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepeng for mange.*¹⁴

2. Arbeidet med selve signingsdelen førte også til en ny erkjennelse i forhold til 1958: Etter signingsbønnen og Kongesangen burde det lyses en egen velsignelse over kongen og dronningen før de reiste seg fra alterringen og gikk tilbake til sine plasser.

3. Den dialogiske prosessen var for øvrig båret av dette grunnleggende engasjement: Vi måtte søke et gudstjenesteuttrykk for denne unike anledning som kunne løfte gudstjenesten og samtidig være i god korrespondanse med vår egen samtid. Dette hensyn førte til at signingsgudstjenesten i 1991 fikk det som nok kan kalles et mer løftet og storslått uttrykk enn i 1958.

4. Sterkere enn i 1958 ble det i 1991 viktig å uttrykke signingsgudstjenesten som et anliggende for hele Den norske kirke. Derfor deltok alle kirkes biskoper i fullt ornat. Noe tilsvarende hadde ikke skjedd siden det store Olavsjubileet i 1930. Og derfor var det helt naturlig å synliggjøre Den norske kirkes rådsstruktur, ved at både Kirkerådets leder, leder i Nidaros bispedømmeråd og leder i Domkirken menighetsråd deltok i prosesjonen.

5. En viktig utfordring under forberedelsene i 1991 var å gjennomtenke hvilke konsekvenser det måtte få at det denne gangen både var en konge og en dronning som skulle signes til sin gjerning. Dette fikk, naturlig nok, betydning for utformingen av selve signingsbønnen. Men også tilretteleggingen av signingshandlingen måtte gjennomtenkes ut fra dette perspektiv. Vi hadde opprinnelig tenkt – nokså ureflektert, det skal innrømmes – at kongen og dronningen skulle knele samtidig under signingshandlingen. Et brev fra den pensjonerte førsteantikvaren Bernt C. Lange overbeviste oss imidlertid om at det måtte tenkes annerledes om dette: Under signingshandlingen måtte det tydeliggjøres at kong Harald er den regjerende monark.¹⁵ Signingshandlingen burde uttrykke dette ved at kongen først knelte alene, og at dronningen deretter knelte ved hans side. Dette var faktisk den siste brikken som falt på plass, bevart for ettertiden

som selve motivet fra signingsgudstjenesten: kongen knelende i bønn under håndspåleggelse, med dronningen stående ved hans side.¹⁶

Signingskomponisten Egil Hovland

I en omtale av forberedelsene til signingsgudstjenesten, må nødvendigvis signingskomponisten Egil Hovland vies særlig oppmerksomhet. Hovland var et naturlig valg som komponist for inngangsmusikk og utgangsmusikk, og han var ikke vanskelig å be, til tross for de knappe tidsfrister. I slutten av april hadde han inngangsmusikken klar: "Prosesjonsmusikk ved signingsgudstjenesten i Nidarosdomen 23.06.91 for tre kor, 11 messingblåsere, pauker og orgel." Noen dager senere fulgte korpartituret til denne nyskrevne komposisjonen: *Op.138*: "Herre, du omgir meg".

Komitéen var meget fornøyd, og det var også hele det kirkemusikalske miljøet ved Nidarosdomen: Dette var prosesjonsmusikk, triumferende og gledesstrålende, velegnet for en så spesiell og høystemt anledning som en kongesigning! Her skulle trompetene gjalle og hornene og paukene falle inn, som oppspill til en av de vakreste tekstene i Bibelens salmebok:

*Herre, du omgir meg på alle sider.
Du holder din hånd over meg,
Hvor skal jeg gå bort fra din Ånd?
Hvor skal jeg flykte fra ditt åsyn?
Tar jeg morgenrødens vinger på
og vil jeg bo ved havets ytterste grense,
så fører du meg også der,
din høyre hånd holder meg fast.*

(Fra Salme 139)

Utgangsmusikken lot imidlertid vente på seg. Det varte og det rakk uten at vi hørte noe mer fra Fredrikstad. Tiden nærmet seg raskt, da hele programmet måtte være klart. Meldingen vi fikk på komitémøtet 22. mai var bekymringsfull, ikke bare med tanke på utgangsmusikken, men også med tanke på Egils helse: I referatet fra møtet står det: *Hovland arbeider nå, tross et hjerteonde, med postludium. Han regner med at det skal være ferdig til 1. juni.* Vi kunne ikke gjøre noe annet enn å håpe at han ville lykkes, og vi regnet med at det ville bli en komposisjon som avtalt.

Noen dager senere sprang bomben: Hovland var nok blitt ferdig innen den avtalte fristen, men resultatet var blitt et helt annet enn både

han og vi alle hadde trodd. I brevet til domorganist Bonsaksen av 28. mai skriver Egil: "Utgangsmusikken ble en slags Passacaglia¹⁷ med menighetsomkved!"¹⁸

Kanskje er det også slik det må være, om vi tror at gudstjenestearbeid ikke bare handler om vårt arbeid med gudstjenesten, men også om Guds arbeid med oss. Og egentlig er det dette som er klangbunnen i den beskrivelse jeg i det foregående har beskrevet som den dialogiske prosessen i arbeidet med signingsgudstjenesten. Det handler om den grunnleggende åpenhet som må høre alt gudstjenestearbeid til, om vi tror at det også handler om Guds arbeid med oss. Forberedelsene til signingsgudstjenesten var det derfor ingen av oss som til fulle "behersket" og styrte. Men da den store dagen endelig kom, var vi nok så sikre på at vi hadde endt der vi skulle.

Men foreløpig var vi altså ikke der. Foreløpig hadde vi mer enn nok med å ta inn over oss resultatet av Egil Hovlands arbeid med utgangsmusikken. Ikke minst gjaldt det de musikkanvarlige ved katedralen, fordi resultatet på så grunnleggende vis brøt med de premisser som var lagt for gudstjenestens musikalske helhet. På stabsmøtet i Domkirken var meldingen helt klar: Dette er velklingende musikk til familiegudstjeneste, men som utgangsmusikk til noe så høystemt som en kongesigning, blir det altfor enkelt. Og dessuten: Hvordan skal vi få en så sammensatt menighet med i et helt ukjent menighetsomkved?

Kappløpet med tiden

Etter at vi altså hadde arbeidet intenst med forberedelser til signingsgudstjenesten i mer enn 3 måneder og nesten var i mål med arbeidet, ble det en av de første dagene i juni nødvendig å innkalle til nattlig krisemøte hjemme hos oss i Hans Hagerups gate. Gode råd var dyre: Hvis det var riktig at Hovlands komposisjon ble for enkel som utgangsmusikk, hva skulle vi da gjøre? Etter et nytt nattlig møte, var det likevel bare en mulig konklusjon: Å gi grønt lys for Hovlands komposisjon.

I et intervju med Egil i Aftenposten 21. juni, dvs. to dager før signingsgudstjenesten, gikk det endelig opp for oss hvor spennende dette kappløpet egentlig hadde vært. Med hele vår disku-

sjon under de nattlige møter friskt in mente, leste jeg om hvor tungt det hadde vært for Egil å komme i gang med utgangsmusikken. Jeg leste om netter på sykehuset med angina og dødsforømmelse. Jeg leste om bønner til Vårherre om et par dagers utsettelse slik at utgangsmusikken kunne gjøres ferdig. Og jeg leste om basunengelen – eller åpenbaringen – som kom med notelinjene i et nattlig syn, "fullt ferdig, med G-nøkkel og toneart som et usynlig slør i luften". Alt dette leste jeg – og fikk frynsninger med tanke på hva vi hadde vært i ferd med å stille i stand 14 dager tidligere.

Da Egil fikk sitt nattlige syn, spratt han opp av sengen og skrev det hele ned på noen små minutter, sier han i intervjuet i Aftenposten. Og så fortsetter han: "Da morgenen kom, så jeg at det holdt. Jeg visste at jeg var i mål."¹⁹

Musikken som rørte våre hjerter

Kongen har senere sagt at det som berørte ham aller sterkest, nettopp var utgangsmusikken. Han var ikke alene om det. Når vi alle til de grader ga oss hen i sangen, handlet det om Hovlands musikalske genistrek, preget av "modernitet, tradisjon og enkelhet", for igjen å sitere Ingolf Håkon Teigene. Men genistreken handlet også om at Hovland gjennom menighetsomkvedet ga oss alle muligheten til å gi vårt gjensvar til alt det vi hadde opplevd gjennom en signingsgudstjeneste som berørte oss så sterkt. For en signingsdag var alle norske, snusfornuftige livssynsdebatter plassert på sidelinjen. Var det én ting som kristne og humanetikere var enige om, syngende på vei ut av Nidarosdomen, så tror jeg det må ha vært dette: *Dette er dagen som Herren har gjort, gitt oss av nåde, til glede og fred.*

Det Hovlands utgangsmusikk først og fremst skal måles på, er om den forløste noe der og da, og om den talte sant om den kongesigning vi sto ved avslutningen av. Var det ikke nettopp det vi opplevde at den gjorde? Den talte sant om vårt kongepar og deres forhold til sin gjerning, men den talte også sant om hvordan det er å vende tilbake til hverdagen etter å ha stått for Guds ansikt. Dette var rett og slett ikke tid og sted for den pompøse utgangsmusikk. "Kongelig ydmykhet" snakket Egil om i intervjuet i Aftenposten. For den som kommer fra Guds ansikt, signet til

sin kongsgjerning, finnes det vel bare et ærlig og samtidig frigjørende svar: Kongelig ydmykhet.

La det til slutt være nevnt at Egil Hovland som den eneste kronings- og signingskomponist gjennom tidene har opplevd at utgangsmusikken som kom til ham i en nattlig åpenbaring, nå lever videre i vårt gudstjenesteliv.²⁰ Med sin kombinasjon av modernitet, tradisjon og enkelhet, lever signingskomponistens musikalske genistrek videre ved familie gudstjenester, kirkejubileer og andre mer løftede anledninger.

Mellom det spesielle og det alminnelige

Signingsgudstjenesten i 1991 var en spesiell gudstjeneste. Men det var altså en gudstjeneste. Alt som skjedde, måtte underlegge seg dette overordnede perspektiv: Signingsgudstjeneste er gudstjeneste. Utgangspunktet var kongens ønske om forbønn og velsigne for sitt liv og sin gjerning, et ønske som igjen hviler i noe ganske alminnelig: At vi som kristne ønsker Guds velsignelse og kirkens forbønn for våre liv.

Alle kan be om forbønn og velsignelse

Velsignelse og forbønn er altså ikke noe som alene er forbeholdt kongelige. Det er noe alle kan be om. Da vi forberedte signingsgudstjenesten, skrev jeg flere ganger i pressen om forholdet mellom det spesielle og det høyst alminnelige, ja, folkelige i signingsgudstjenesten. Dette forhold er det nødvendig å minne om i en tid da selve saken bringes helt ut av proporsjoner, med synspunktene til både Vidar Haanes og Dagens Næringsliv. Skulle vår neste konge ønske å bli signet, trenger han ingen rolle som kirkens fremste leder for å bære frem et slikt ønske. Det er kongens personlige ønske som er avgjørende for om det blir signingsgudstjeneste eller ikke. Slik var det i 1958, og slik var det i 1991. Og kirkens oppdrag om å be for kongen og hans hus finner ikke sin begrunnelse i det statlige kirkestyre og er derfor heller ikke opphevet nå som grunnloven er endret.

Før selve signingshandlingen i 1991, med kong Harald og dronning Sonja stående foran alterringen, ble det lest fra 1. Timoteus brev der det heter: *Jeg formaner dere framfor alt å bære fram bønner og påkallelse, forbønner og takk for alle men-*

*nesker. Be for konger og alle som har en høy stilling.*²¹ Brevet til Timoteus ble skrevet på en tid da den kristne kirke var en liten, til dels forfulgt minoritet i det mektige Romerriket. Likevel lyder oppfordringen: *Be for konger og alle som har en høy stilling.* Dette er en del av kirkens kall, uavhengig av kirkeordning. Og det er en del av kirkens kall, uavhengig av stand: *Jeg formaner dere framfor alt å bære fram bønner og påkallelse, forbønner og takk for alle mennesker.*

For øvrig er det interessant, ja tankevekkende at verken kong Olav eller kong Harald holdt frem det spesielle ved kongsgjerningen da de skulle begrunne sitt ønske om å bli bedt for under håndspåleggelse. Biskop Arne Fjellbu refererer daværende kronprins Olavs anliggende i forhold til det han opplevde som vegring fra biskopene på følgende måte: *Når man skal gifte seg og stifte et hjem, er det en alvorlig sak. Da vil man gjerne knele ved Herrens alter og bli velsignet ved håndspåleggelse og bønn. Når man blir konge, er det også en alvorlig sak. Da vil jeg gjerne knele ved Herrens alter og bli velsignet ved håndspåleggelse og bønn.*²² Kronprins Olav sammenlikner altså signingsakten med noe høyst alminnelig etter kristen livstolkning, nemlig det at et ektepar kneler ned og mottar velsignelse og forbønn for sitt samliv.

Vi har flere slike alminnelige liturgiske handlinger i kirken, bl.a. konfirmasjonen og i nyere tid den individuelle forbønnen med håndspåleggelse, som har vokst frem innenfor rammen av den såkalte pilegrimmessen. Det går faktisk an å se på daværende kronprins Olavs kamp mot biskopene som en kamp hvor det var kronprinsen og ikke biskopene som representerte fremtiden, nemlig en større åpenhet for å gi troen et kroppslig uttrykk, nemlig forbønn og signing under kneling og håndspåleggelse. Poenget er i alle fall: Da kronprins Olav skulle argumentere for signingsgudstjeneste, sammenliknet han sitt behov og ønske med det som er enhver troendes behov og ønske i møte med selve livsalvoret.

Det var dette alminnelige han grep fatt i, journalist Dag Kullerud i Dagbladet, da han noen uker før signingsgudstjenesten i 1991 stilte meg følgende spørsmål: "Er det for lite signing i vår tid?" Først ble jeg nokså overrasket. Men det var et klokt og betimelig spørsmål. Svaret kunne bare bli: "Ja, det er altfor lite signing i vår tid!" I

disse ukene da alle var opptatt av kongeparets signing, ble det for meg stadig viktigere å fremholde at velsignelse og forbønn er noe som hører selve menneskelivet til.

Kallet – kongens og vårt

Så til et annet viktig punkt: Som enhver kristen gudstjeneste handler også signingsgudstjenesten om synet på livet som et kall: Noen eller noe roper på deg og venter på ditt svar. Livet er altså et relasjonelt prosjekt. Det handler om alle de forhold vi med våre liv er vevet inn i: Til hverandre, til oss selv, til skaperverket, til kommende generasjoner, til de fattige – til Gud. La meg enda en gang vende tilbake til Olavsfestdagens spørsmål i fjor: Hva er du rik på? Tenk om vi, i en tid hvor forståelsen av livet som et relasjonelt prosjekt ser ut til å være under et betydelig press, kunne svare: *Vi er rike på relasjoner!*

La meg i den sammenheng bringe et glimt fra en av samtalene biskop Aarflot og jeg hadde med kongeparet, som et ledd i forberedelsene til signingsgudstjenesten. Vi hadde foreslått å bruke ordet ”oppdrag” i signingsbønnen. Kongeparet stanset ved dette ordet. Vi samtalte litt frem og tilbake om selve saken. Jeg fremholdt at det var den kristne kallstanken det handlet om, og i denne sammenheng: kongsgjerningen som et kall. Konklusjonen ga seg selv. Det var ordet ”kall” som burde brukes. Slik ble det da også bedt under signingsbønnen: *Vi ber deg, gi kong Harald å forvalte sitt høye kall med visdom og rettsinn ...*

Her handler det for det første om kallet fra folket, noe som burde berolige Dagens Næringsliv. Men det handler om noe mer enn folkets kall. Det handler også om historiens kall. Vår kongerekke er utstyrt med nummer som fører oss mer enn tusen år tilbake i tid og minner oss om historiens kall. Vår nåværende kong Harald er den femte i rekken. Men for kongeparet handler det også om et tredje kall: Hverdagens kall, livets eget kall, Guds kall: Noen roper på deg og venter på ditt svar ...

Kallet var for øvrig et viktig poeng i biskop Aarflots innholdsrike preken under signingsgudstjenesten: *Det er en kongsgjerning som ligger og venter på vårt nye kongepar. Det er et kall til å tjene Gud og folket og søke det beste for alle. De søker signing og kraft til en gjerning som kan bli både*

*tung og vanskelig. Vår konge kneler for Den Høyeste. I dette taler Gud til ham om sitt løfte og sitt krav. Miskunn og troskap skal gå foran oss og være vår veiviser og ledsager gjennom livet.*²³

Etter kollokviet med kongeparet om kallet hadde jeg for øvrig fått oppspillet jeg trengte til prekenen 15 år senere da vi i 2006 skulle feire hundreårsjubileet for kroningen i 1906. Det måtte nødvendigvis bli en preken om kallet – kongens kall og vårt. Senere har jeg lagt merke til at kong Harald når han omtaler sitt eget kall, bruker den samme metode som sin far den gang han skulle begrunne ønsket å forbønn og velsignelse. Også kong Harald uttrykker parallelliteten mellom sitt kall som konge og vårt alminnelige kall som mennesker. I sin tale i Stiftsgårdsparken etter jubileumsgudstjenesten i 2016 løftet kongen frem kallet, både sitt eget kall som konge og livskallet som gjelder hver enkelt av oss. Og så siterte han fra biskopens preken i 2006: *Det ligger en veldig styrke i å tenke om livsgjerningen at den er et kall. Kallet handler om langsiktighet. Du løper ikke fra kallet. Du blir stående i det, som i et skjebnefellesskap.*²⁴ Ja nettopp: I 25 år har kongeparet blitt stående i kallet, som i et skjebnefellesskap. Så fortsatte kongen i Stiftsgårdsparken: *Noen synes kanskje det er litt vel store ord å bruke om sitt eget liv. Men jeg synes det er noe fint ved det å vite at hver og en av oss har en mulighet til å se på livet både som en gave og en oppgave.*²⁵

Kristen konge – konge for alle

Når kongen løfter frem kallet, ikke bare sitt eget, men det som forener oss som mennesker, forner vi at han taler til oss som kristen konge. Etter som årene har gått, er det blitt stadig tydeligere at det engasjementet kongen målbar under audiensen i slutten av februar 1991 var forankret i kongens personlige overbevisning. I 2009 sa kongen: *Jeg synes kongen i Norge, med vår tradisjon, skal være kristen.*²⁶ For egen del vil jeg si meg helt enig med kongen. Det går en ubrutt linje med kristne konger i landet vårt, tusen år tilbake i tid, frem til kong Harald V.²⁷ Og øksen som tok livet av kong Olav Haraldsson på Stiklestad i 1030 inngår fremdeles i vårt riksvåpen som helgenkongens symbol, ikke et tegn på vold og makt, men på tjenersinn: *Hvis ikke hvete-kornet legges i jorden og dør, blir det bare det ene*

korn, men om det dør, bærer det rik frukt.²⁸

Når kong Harald taler som han gjør og henviser til vår tradisjon, så minner han oss om noe viktig: Kristendommen eksisterer i landet vårt ikke bare som tro og lære, men også som arv, som sivilisatoriske kulturuttrykk. I vårt land er disse kulturuttrykk knyttet til kristendommen, i andre deler av verden knyttet til andre religioner.²⁹ Også Grunnloven henviser med sin nåværende ordlyd til denne arv: *Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv.*³⁰ Mange har ytret seg kritisk til dette første leddet i Grunnlovens verdiparagraf, flere ut fra det som synes å være en manglende forståelse for at kristendommen er til stede i vårt samfunn som noe mer enn tro og lære, nemlig som sivilisatorisk arv.³¹

Det kan sies å gå en linje fra Grunnlovens paragraf 2 til paragraf 4 som slår fast: *Kongen skal alltid bekjenne seg til den evangelisk-lutherske religion.* Mange har ytret seg kritisk til at kongen personlig engasjerte seg for å få denne paragrafen på plass. At Stortinget lyttet til kongen, beskriver Kjetil Alstadheim som et pinlig øyeblikk for det norske folkestyre.³² Men kongens engasjement burde ikke overraske noen, når vi vet hva han står for: *Jeg synes kongen i Norge, med vår tradisjon, skal være kristen.*³³

For egen del ser jeg det som viktig at Grunnloven så tydelig understreker kristendommens rolle som sivilisatorisk arv. Samtidig er det viktig å se begrepet arv i sammenheng med et annet begrep, nemlig begrepet endring. Vi trenger en dynamisk forståelse av begrepet arv. Vår kristne og humanistiske arv er blitt til gjennom en skapende prosess, preget av tradisjon og fornyelse gjennom mer enn tusen år. Vi snakker om en arv som har blitt tolket, fornyet, levedegiort og aktualisert like frem til dagen i dag. Nå er det tid for å føre denne skapende prosessen videre. Nettopp i en slik situasjon er det viktig med forankring i tradisjonen, kombinert med åpenhet for det som er nytt.

Nettopp denne kombinasjonen opplever jeg at kongen bekjenner seg til. Ingen ting tyder på at kontakten mellom konge og kirke vil svekkes ved at statens kirkestyre avvikles. Slik kongen ordlegger seg og slik vi opplever ham, er hans bærende ønske å leve ut sitt kall som kristen konge, et kall som altså er forankret i folket, i

historien og i livet selv – det kall som til syvende og sist er Guds kall.

Dette betyr ikke at ikke kongen som kristen konge også er konge for alle. Abid Rajas tilbakemelding etter jubileumsgudstjenesten i Nidarosdomen kunne ikke vært tydeligere: *Kong Harald representerer alle, uavhengig av tro, politisk ståsted og hudfarge.* Ervin Krohn i Det mosaiske trossamfunn svarer slik på spørsmålet om en kristen konge kan være alles konge: *Ja, for både kongen og dronningen ... er trygge nok i sin identitet til å være nysgjerrige på andres.*³⁴ Slike tilbakemeldinger tyder på at kongeparet lykkes godt med sin kongsgjerning, i spenningen mellom tradisjon og fornyelse.

Epilog

Hva så med Vidar Haanes som mener at kongesigning er gått ut på dato, og at signingen i 1991 bør bli stående som den siste? For egen del opplever jeg utspillet fra Haanes som både overraskende og "umusikalsk", for å bruke hans eget ord. Ønsker vår kommende monark signingsgudstjeneste, så blir det signingsgudstjeneste. Samtidig er det viktig for meg å understreke det som vi var opptatt av da vi la signingsgudstjenesten i 1991 til rette: Den må korrespondere med bærende tendenser i samtiden.

I 1991 representerte signingsgudstjenesten i 1958 arven. Signingsgudstjenesten i 1991 ble langt fra noen kopi av 1958-gudstjenesten, men ivaretok arven fra denne. Gudstjenestearbeidet i 1991 vokste frem i en dialogisk prosess mellom arv og endring. Nå er det signingsgudstjenestene fra 1958 og 1991, som til sammen representerer arven. En eventuell kommende signingsgudstjeneste må på nytt vokse frem i en dialogisk prosess, i nær kontakt med samtiden. Det betyr bl.a. at gudstjenesten må speile at det norske VI er blitt mer mangfoldig, også religiøst og livssynsmessig. Igjen handler det om å finne balansepunktet mellom arv og endring.

Viktigst er det likevel at signingsgudstjenesten også neste gang etterlater et stempel i sinnet, som gjør at Dagbladet kunne ha skrevet: *Storslått, men ikke pompøs; inderlig, men ikke sentimental; vakker, uten å virke utvendig.* Her uttrykker Ingolf Håkon Teigene i virkeligheten et helt program for kirkens gudstjenesteliv: Det handler om å kom-

binere enkelhet med dybde og klarhet med mysterium, i et språk som ikke er platt og pratende, men som har liturgisk og poetisk bærekraft.

La meg avslutte med å vende tilbake til 1991. Forfatteren Dag Solstad sier han frykter alvor et tilværelsen vil forsvinne etter hvert som kristendommen taper terreng.³⁵ Signingsgudstjenesten var i eminent forstand et møte med livsalvoret. Livet er en alvorlig sak, ikke gravalvor, men skinnende, hellig alvor. Dette alvor var utgangspunktet for kong Olavs ønske om signingsgudstjeneste.³⁶ Det samme alvor sto å lese i ansiktene til vårt nye kongepar på terskelen til deres livslange gjerning for land og folk i 1991.

Ved første øyekast ser vår tid ut til å nære en utpreget redsel for alvor.³⁷ Men hungrer vi ikke samtidig etter alvor, fordi livet for oss alle, når alt kommer til alt, er en alvorlig sak? Det er til dette livet vi trenger Guds nåde og velsignelse. Det handler om våre sårbare liv, den korte tid som er vår her på jorden. Var det ikke derfor signingsgudstjenesten tok oss så sterkt, berørte oss, og etterlot oss som velsignede mennesker?

Noter

- 1 Opprinnelig holdt som foredrag i Bakke kirke, Trondheim, 30. juli 2016 som en del av programmet under Olavsfestdagene og Kirke 2016.
- 2 Vårt Land 24.06.2016.
- 3 Grunnlovens § 10: "Kongens Kroning og Salving skeer, efterat han er bleven myndig, i Trondhjems Domkirke, på den Tid og med de Ceremonier, Han selv fastsætter." Opphevet av Stortinget 14.03.1908 mot 2 stemmer.
- 4 Sitert fra Vårt Lands gjengivelse 29.06.2016 av lederen i Dagens Næringsliv.
- 5 Adresseavisen på lederplass 24.06.2016.
- 6 Aftenposten på lederplass 17.01.2016.
- 7 Aftenposten 24.06.1991.
- 8 VG 24.06.1991.
- 9 Dagbladet 24.06.1991.
- 10 Norsk Salmebok 2013, nr. 835, vers 5 (Isac Watts 1719, oversatt av Per Lønning 1968).
- 11 Dagbladet 8. februar 1991.
- 12 Brev til Oslo biskop av 11.03. 1991 hvor det legges til grunn at "det vil være bispemøtets preses som sammen med biskopen i Nidaros forbereder og gjennomfører høy-messen".

- 13 Fra Bispemøtets protokoll, sak BM 10/91: Signingsgudstjeneste.
- 14 Matt 20,25–28.
- 15 Dette har selvsagt ingen ting med manglende likestilling å gjøre. Vår tankegang innebærer at om vi får en kvinnelig regjerende monark, er det hun som skal knele først, om hun ønsker å signes til sin gjerning.
- 16 Se feks. Ida Lorentzens signingsmaleri som henger på Det Kongelige Slott. Se også frimerket som Postverket utga i 2016 i forbindelse med 25-årsjubileet.
- 17 Musikalsk uttrykk som ofte angir langsom musikk, gjerne av alvorlig og mollpreget karakter.
- 18 Utropstegnet er Hovlands. Han har vel brukt det for å signalisere at hvis vi var overrasket, så var han det ikke mindre! Og så fortsetter han: "Dette var jo ikke meningen fra først av, men slik ble det altså."
- 19 Se Rie Bistrups intervju med Egil Hovland i Aftenposten 21.06.1991.
- 20 Norsk salmebok 2013, nr. 967.
- 21 I Tim 2,1–4, jfr. programheftet for signingsgudstjenesten i Nidaros Domkirke 23. juni 1991.
- 22 Arne Fjellbu: En biskop ser tilbake, Oslo 1960, side 365.
- 12 Se Andreas Aarflot: "Guds trones grunnvoll", i "En tro som bærer. Taler ved høytidsdager i nasjon og kirke", Oslo 1998, side 71ff.
- 24 Se prekenen "Kallet" i "Ingen lever for seg selv. Festskrift til biskop Finn Wagle, Oslo 2008, side 77ff.
- 25 Se Hjemmesiden til Det Kongelige Slott, fra kongens tale i Stiftsgårdsparken i Trondheim 23.06. 2016.
- 26 Se artikkelen *Tronarvingen* i Vårt Land 16.01. 2016.
- 27 Se også biskop Aarflots preken under signingsgudstjenesten: "I mer enn tusen år har mennesker blitt døpt til fellesskap med Kristus i vårt land. Fra de første kristne kongene til vår nåværende kongefamilie har denne hellige handling knyttet båndet mellom mennesker og Gud." Joh 12,24.
- 29 Se Knut A. Jacobsen (red): Verdensreligioner i Norge, Oslo 2011, side 16.
- 30 Grunnlovens paragraf 2, første ledd, vedtatt av Stortinget 21.05. 2012.
- 31 Se bl.a. NOU 2013:1: "Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk" der Grunnlovens paragraf 2, første ledd med klart flertall foreslås strøket, uten at saken på noen måte kan sies å være tilstrekkelig belyst i utredningen. Jeg har i ulike sammenhenger møtet gått utvalgets konklusjon, bl.a. i en kronikk i Vårt Land 11.03.2013: Finn Wagle: "Religion er mer enn tro og livssyn".
- 32 Kjetil Alstadheim i boken: Republikken Norge, Oslo 2014, side 80.
- 33 Se note 25 ovenfor.
- 34 Vårt Land 16.01.2016.
- 35 Dag Solstad i intervju med Alf von der Hagen i bladet Plot, juni 2016.
- 36 Se note 22.
- 37 Se den svenske filmregissøren Roy Anderssons bok: Vår tids redsel for alvor, Oslo 2003.

INTERVJU

Når kirken tar ordet

PROFESSOR, DR. THEOL. AUD VALBORG TØNNESEN OG PROFESSOR, CAND. THEOL PHD. KJETIL FRETHEIM I SAMTALE MED INGE WESTLY, EVU-LEDER KIRKE, MF, OM RELIGION OG POLITIKK I ET REFORMASJONSÅR

Paven gjør det; biskopene i Church of England gjør det; norske biskoper, Mellomkirkelig råd, en rekke kirkeledere i innland og utland gjør det: Leverer uttalelser med utfordrende politisk innhold. Er dette en avsporing for kirkene, eller det motsatte?

Vi er snart halvveis i året der vi markerer 500 år siden reformasjonen, og vi gjør det under solemarker som "nåden alene" og "skriften alene". I tråd med luthersk barnelærdom har mange av oss oppfattet at teologien skal beskjefte seg med det Bibelen sier noe om, og ikke så mye annet. I forlengelsen av dette har vi lært å skille evangelium fra lov, teologi fra erfaring og det åndelige fra det verdslige regimente. Men så har livet og teologihistorien lært oss at disse skillene ikke alltid er så soleklare i praksis, at teologien, enten vi liker det eller ikke, alltid vil være kontekstuellet preget, at evangeliet må ha et kroppspråk, og at det i en hel del tilfeller vil være umulig å skille nestekjærlighet fra politikk. Når vi i tillegg kan riste støvet av Luther-tekster hvor reformatoren selv synes å bli temmelig konkret i sin "økonomiske politikk", "Hva skal vi da si?" – for å sitere en enda eldre læremester.

Til å veilede oss, har vi fått med to betrodde teologer: Aud Valborg Tønnesen, professor i kirkehistorie på TF, for tiden dekan og innvalgt blant våre fremste akademikere i Norsk Vitenskapsakademi i 2016 – men likevel ikke lengre unna enn at hun lett kvitterer på Facebook-siden til en som har hatt en hverdagslig glede å dele. Kjetil Fretheim, professor i etikk og diakoni, om ikke lenge prorektor på MF. Og, for å fortsette Facebook-sporet: Følger du ham her, kan du jevnlig more deg over hans kritiskmuntre kom-

mentarer til smått og stort i nyhetsbildet – alltid formulert med en kvass sosialetisk penn.

Planen var å føre den typen samtale som skjer i samme rom til samme tid. Det sto ikke på noens velvilje. Men da planen etter gjentatte forsøk måtte skrinlegges, fullførte vi intervjuprosjektet med spørsmål til hver især, spisset mot synspunkter de har ytret tidligere. Og selv om de har fagprofiler med flere felles emner, har de i utgangspunktet ikke et helt likt syn på sakene.

Tønnesen har gjort studier i alt fra norsk anvendelse av toregimentslæren til internasjonal bistand og diakoni. I 2011 skrev hun en artikkel om "Kirken og Samfunnet"¹, som noen hundretalls prester nå møter på nytt i antologien "Reformasjon nå". Her kan man så definitivt finne motforestillinger mot en politisering av kirken. Hun avrunder med påstanden om at "kirken noen ganger er mest relevant for samfunn og politikk når den er på sitt tydeligste i forkynnelsen av Guds frelse og kristenmenneskes frihet".

Vil du si at kirken står i fare for å undergrave sitt folkekirkelige oppdrag når den opptrer som aktør i kontroversielle politiske saker?

Tønnesen: Da Kristelig Folkeparti ble etablert på 1930-tallet, advarte enkelte prester mot å gjøre kristendom til partisak. Det har historisk vært svak tradisjon for å gjøre kristendom til politikk i norsk sammenheng, og enda mindre for Den norske kirke qua kirke til å uttale seg med én stemme i saker som griper inn i partipolitiske mønstre. Likevel skjer det, og det kan være gode grunner for det. Samtidig mener jeg nok at det er klokskap i den lutherske påminnelsen om kristenmenneskets frihet som gjør den kristne

til en borger i samfunnet med det som følger av forpliktelser, inkludert politisk ansvar. I den forbindelse har jeg sans for at kirkens oppgave er å innby til fellesskap rundt ord og sakrament, og slik gi den enkelte kristne mot og oppmuntring til å utøve sitt ansvar som borger i samfunnet.

I nevnte artikkel redegjør du selv for endringer i oppfatning og anvendelse av toregimentslæren, men du tenker samtidig at den gir et viktig bidrag til kirkens selvforståelse. Hva slags veiledning mener du den bør gi for samfunnsengasjerte kirkeledere i dag?

Tønnesen: Som så mye i luthersk teologi, har toregimentslæren en sammensatt historie. Utviklet som en lære der verdslig og åndelig øvrighet fortolkes som selvstendige og uavhengige områder underlagt egne lover, har toregimentslæren blitt brukt som argument for at enhver øvrighet er innsatt av Gud. Av dette følger at kirkens myndighetsområde er det åndelige, og at kirken verken kan eller skal kritisere den verdslige makt. Mange lutherske teologer og prester har derfor gjennom historien fortolket luthersk teologi dit hen at man skal støtte opp under ethvert regime som gitt av Gud, og luthersk teologi er med god grunn blitt forstått som samfunnskonservativ og sterkt reaksjonær. Under den tyske okkupasjonen av Norge tok prester og teologer i landet et oppgjør med en slik stram fortolkning av toregimentslæren. Gjennom protestskrivet og bekjennelsesdokumentet Kirkens Grunn hevdet man at det var rettsstaten og ikke en hvilken som helst stat man skulle adlyde. Når staten brøt med retten, måtte kirken tale den til rette og eventuelt bryte med den, om nødvendig. Det gjorde norske kirkeledere og ble slik en av bærebjelkene i den sivile motstandskampen. Under krigen var det viktig at Den norske kirke opptrådte med en samlet stemme i det prinsipielt viktige spørsmål om statlig inngripen overfor enkeltmennesker, barn og ungdom. I en demokratisk situasjon som vår i dag er det nok like viktig at Den norske kirke bidrar til å legitimere meningsmangfold, som at den selv taler med én stemme i politiske spørsmål.

Westly: Blant Fretheims ferske bidrag til tematikken er en fagbok fra 2016 under overskriften "public theology" som han oversetter med "samfunnststeologi".² Her trekker han lange linjer til tematikken religion og teologi, henter inspira-

sjon fra de tre politisk profilerte Kairos-dokumentene fra 80-, 90- og 2000-tallet og har som klart premiss at kirkene bør engasjere seg i samfunnet. Selv om boka har en klar økumenisk horisont, må det i reformasjonsåret være på sin plass å etterspørre den lutherske toregimentslæren. Den vies nemlig ikke særlig stor oppmerksomhet i boka.

Er ikke et markert skille mellom religion og politikk, eller mellom kirkelig og sekulær makt viktig nettopp i en tid hvor religion inngår i så mange fargelige konflikter i verden?

Fretheim: Jeg vil nok ikke beskrive de konfliktene vi ser i verden i dag, som religionskriger eller primært religiøse konflikter. Når det likevel er religiøse dimensjoner ved flere av dem, ser jeg det mer som et uttrykk for at religion spiller en samfunnsmessig rolle og kan brukes eller misbrukes til politiske formål. Det tenker jeg er et uttrykk for at religion er viktig i mange menneskers liv. Religion bidrar til tilhørighet, identitet, engasjement osv. Folk bruker religiøse ressurser når de ser seg rundt, fortolker det de ser, og gjør seg opp en mening om hva som er bra, dårlig, og som eventuelt bør forandres.

Derfor mener jeg også at det er fører galt av sted å insistere på et klart og absolutt skille mellom religion og politikk. Politikk handler om rettigheter, plikter og fordeling av goder. Alle som blir berørt av dette, bør få være med på å bestemme. Det er grunnleggende i en demokratisk og liberal politisk tenkning. Da kan folk heller ikke nektes å bruke disse religiøse ressursene. Og dette kan formuleres positivt: Når mennesker benytter seg av religion for å forstå og forandre verden, så er det et gode om dette blir uttrykt som bidrag i en bred og offentlig samtale om aktuelle samfunnsutfordringer.

Derfor trenger vi en samfunnsorientert teologi ...

Fretheim: Ja, samfunnststeologi handler for meg om å delta i denne samfunnsdebatten og å reflektere over hvordan en slik deltakelse kan og bør finne sted. Det handler om hvordan kristne, kirker og andre kan bidra for å løse utfordringer som gjelder oss alle, ikke kun kristne eller "de religiøse", men alle. Det betyr ikke at religion og politikk eller kirkelig og sekulær makt sauses sammen, men at religiøse og kirkelige stemmer kan og bør delta i det offentlige ordskiftet om

politiske spørsmål. Det står for meg på ingen måte i motsetning til den lutherske torengimentslæren, men viderefører heller viktige sider ved den.

Men det må da være en forskjell på om enkeltpersoner med basis i ytringsfriheten argumenterer politisk ut fra troen, og på at kirkeledere agerer politisk på vegne av kirkeinstitusjonen som helhet?

Fretheim: Det er en forskjell, men for meg handler dette om den funksjonen kristne stemmer og kirkelige innlegg spiller i den politiske samtalen. Ikke bare enkeltpersoner, men også grupper, kirker og andre trossamfunn bør bidra i denne. I praksis betyr det at noen blir talsmenn for andre. For den norske kirkes del tenker jeg at det er teologisk og organisatorisk uproblematisk i den forstand at den er et fellesskap og har ordninger for å utnevne talsmenn og -kvinner, biskoper, rådsmedlemmer og andre. Talspersonen må forvalte den rollen med både tydelighet og klokskap, men det bekymrer meg lite om kirkelige stemmer fremmer ulike perspektiver eller politiske konklusjoner. Kirken vedtar normalt ikke ett entydig og forpliktende politisk program, og biskopers uttalelser binder ikke individet. Det er den aktive, politiske deltakelsen jeg er opptatt av.

Maktutredningen påstår at det er en sammenheng mellom kirkens politiske tydelighet og dens manglende politisk innflytelse. Er den politiske aktivismen uttrykk for en kirke som ikke lengre må kjempe for sin frihet, men for sin relevans?

Fretheim: Selvfølgelig skal kirken kjempe for sin relevans – eller bedre: For å være relevant. Men det er urimelig å redusere samfunnsengasjement til en kamp om egeninteresse. Den politiske aktivismen vi ser fra kirkelig hold i dag, er nettopp et praktisk uttrykk for det jeg kaller samfunnssteologi. Det handler om at kirkelige instanser og representanter engasjerer seg i saker som angår flere enn kirken selv. Klimaspørsmål, den såkalte flyktningkrisen og utfordringer knyttet til fattigdom og menneskehandel er viktig for kirken, men ikke bare kirken. Det er spørsmål som gjelder alle, felles goder og vårt felles beste.

Og da må det være åpenbart for alle at det er ved "ordets" og ikke "sverdets" makt kirken øver sin innflytelse ...

Fretheim: Ja. Men det er også forskjell på beslutningspåvirkning og beslutningstaking. Kirkens rolle ligger primært i det første. Nære bånd mellom kirke og statsmakt gir i noen grad politisk innflytelse, men også en fare for å bli kontrollert eller begrenset. Men man trenger ikke å være del av det statlige maktapparatet for å bidra i samfunnsdebatten. Det betyr at vi diskuterer politiske, økonomiske og sosiale spørsmål, og forsøker å bidra konstruktivt til å finne gode svar. Det er forskjell på den form for innspill og politiske avgjørelser.

Mange politikere vil vel si at de klarer seg ganske utmerket uten kirkens innblanding. Er det av hensyn til sin egen rolle eller av hensyn til samfunnet at kirken skal engasjere seg politisk?

Fretheim: For meg er det korte svaret på dette enkelt: Av hensyn til samfunnet. Kristen tro er universell, utadvendt og uselvisk. Kirkene er utfordret til å virkeliggjøre dette på best mulig måte. Men da blir det også tydelig hvordan det er en kobling mellom spørsmålet og alternativer. Kirken må engasjere seg for andre og alle. Hvis ikke mister den seg selv og sin sjel.

Hva slags kompetanse og mandat er det så kirken skal stille opp med i møte med politiske og økonomiske problemstillinger?

Fretheim: Bibelen og teologien gir perspektiv, tolkningsnøkler og et kritisk blikk på den verden vi lever i, på oss selv og på andre. Men Bibelen og det teologiske arbeidet gir ingen entydige svar på politiske spørsmål. Kirkenes og teologenes kompetanse ligger ikke der. Det vi kan bidra med, er Bibelens fortellinger og teologiske begreper. Det kan vi bruke til å forstå hva aktuelle politiske og økonomiske problemstillinger innebærer. Vi kan fortolke klimakrisen med fortellinger om skapelse og flom, og økonomiske spørsmål med begreper som synd og ondskap.

Jeg tenker det er urimelig å avvise et kirkelig samfunnsengasjement med at kirken ikke har kompetanse på politikk og økonomi. Det vil være å begrense den demokratiske, brede samtalen. Det ville bety å si nei til perspektiver som kan gi ny kunnskap og forståelse – også om politikk og økonomi.

Det finnes jo politikere og økonomer som også vil være enig i dette. Den kjente økonomen Thomas Picketty advarer mot en liberalisme hvor man ut fra

en tro på økonomiens egenlovmessighet vil gjøre økonomien uangripelig for etisk kritikk fra andre fagtradisjoner og miljø i samfunnet. Tønnesen, er det ikke en fare for at kirken inntar en litt for bekvemmelig posisjon hvis den bare overlater presserende samfunnsspørsmål til økonomer og politikere?

Tønnesen: Læren om samfunnsområders egenlovmessighet spilte en rolle innen konservativ luthersk teologi på slutten av 1800-tallet og fremover. Den ble en svøpe for en rekke tyske teologer som ut fra det forsvarte den nazistiske staten som en selvstendig ordning med egne lover. Dette er i bunn og grunn noe av ordnings-teologiens grunnproblem, at den har villet ordne samfunnet på en slik måte at Guds vilje lar seg avlese gjennom faste ordninger. En slik tanke om samfunnsområders egenlovmessighet har liten forankring i moderne, luthersk teologi. Og teologer kan med god grunn kritiseres for å ha vist manglende interesse blant annet for økonomiske spørsmål. Andre spørsmål er blitt langt mer omfattende diskutert, som for eksempel samliv og kjønnsrelaterte forhold.

Økonomi er av de spørsmål som berører livsverden, og som helt sikkert flere teologer burde interessere seg for. Det finnes ulike eksempler på hvordan norske teologer i det 20. århundret har tematisert økonomien. Det kan være interessant å se hvor forskjellig det er blitt gjort, og også hva slags utvikling som har funnet sted innen kirke og teologi på dette området. Den kjente, konservative teologiprofessor Ole Hallesby argumenterte hele sitt liv teologisk for den private eiendomsretten. Tor Aukrust søkte derimot på 1960-tallet å legge teologisk til rette for en sosialdemokratisk økonomisk tenkning. I dag arbeides det med, mye i forlengelse av arbeidet med en Ny Økonomisk Verdensorden som begynte på 1970-tallet, fattigdomsproblematikk og global fordeling. Det er bra, og her er kirken og enkeltkristne på banen, men kanskje mangler vi et teologisk arbeid som enda tydeligere forholder seg til aktuell økonomisk forskning?

En slags økonomisk teologi ...?

Det er klart en utfordring å nærme seg andre fagtradisjoner enn sin egen uten å bli dilettant. De fleste av oss har vel en viss erfaring med at en del uttaler seg om teologiske spørsmål uten særlig kunnskap eller forståelse for teologi som

fag. Det er ikke noe galt i det, men det må være lov å mene at ikke alt som sies om religion og teologi, er like informert. Jeg tenker derfor at en viss ydmykhet hører med når man engasjerer seg i tverrfaglighet, at man har syn for kompleksiteten i problemstillingene.

Pave Frans er på kort tid blitt en sterk moralsk stemme i verdenssamfunnet til spørsmål om økonomisk ulikhet, flyktninger, klima og miljø. Mange vil si at han lykkes i å føre en teologisk og etisk argumentasjon med forankring i bibelske tekster og motiver uten å gå for konkret inn i det tekniske og politiske. I Fretheims bok er et helt kapittel viet til bruken av teologiske begrunnelser og et religiøst språk når kirken deltar i samfunnsdebatten. Her mener dere vi har noe å lære ...

Fretheim: Ja, jeg mener vi må holde samtalen om hvordan vi skal bruke de bibelske fortellingene, og hvor konkret kirken bør være i sine politiske uttalelser, levende. Jeg tenker vi kan bruke et kirkelig og kristelig språk med frimodighet, men kombinere og dermed forklare dette med det som er mer allment tilgjengelig. Hvordan dette gjøres helt konkret og i praksis, er et krevende håndverk. Det vil vi nok løse på forskjellige måter. Desto større grunn til å reflektere over muligheter og begrensninger, form og innhold i kirkelige samfunnsengasjement.

Tønnesen: Nå kjenner jeg ikke Fretheims siste bok, så jeg kan ikke knytte direkte an til hva han skriver, men jeg har sans for at teologiske begrunnelser gjøres gjeldende i samfunnsdebatten. Det stiller selvsagt krav til oversettelse slik Habermas har pekt på. Noen ganger synes jeg kirkeledere besvarer utfordringer mer politisk enn teologisk, og at det gjør det vanskelig å se hvilken betydning det har å ha en teologisk faglighet i bunnen for å gå inn i viktige problemstillinger som klima eller migrasjon, for å nevne noe. Teologien blir litt skjult, rett og slett.

Samtidig er det jo ikke slik at teologien har fiks ferdige svar på disse og andre spørsmål. Tvert om vil det ofte være både teologisk og politisk uenighet som kan komme til syne når aktuelle samfunnsspørsmål presser seg på. Det er ikke gitt at det finnes ett godt moralsk svar eller én eneste politisk løsning på klimakrisen ut fra teologiske resonneringer. Men vi skal bruke vår faglighet til å gi best mulig kunnskap slik at også

politiske problemstillinger informeres av teologien. Det ble nettopp arrangert en stor internasjonal demonstrasjon – March for Science – den tematiserer viktigheten av at politikk er forankret i kunnskap. Til denne kunnskapen hører teologien, og jeg er derfor optimistisk med tanke på teologien som en del av løsningen på store samfunnsproblemer. Her tror jeg det finnes et utnyttet potensial.

Kan vi hente inspirasjon fra reformatoren selv i dette? I teksten om "Handel og åger" møter vi en Luther som er overraskende krass og konkret i sin dom over "monopolia"; dvs. dem som utnytter sin monopol- og markedsituasjon på de fattiges bekostning ...³

Tønnesen: Luther er jo på mange måter en "lunefull" venn som vi vel ofte bruker litt selektivt til å løfte frem hva vi finner som gode poeng hos ham, som kan understøtte egne anliggender. På den ene siden var han krass i sin kritikk av tiggere, og på den andre siden var han opptatt av å sikre verdige fattige understøttelse. Han ville skaffe tiggervesenet, noe som dels hadde å gjøre med hans motstand mot katolske tiggerordener og jøder, og han brukte vulgære og sterke ord for å betegne dem. Men det hadde også dels å gjøre med utviklingen av nye tanker om fattigomsorg, som det finnes ulike spor av i senmiddelalderstankning, og der hjemstavn ble et kriterium. Det gjelder ikke bare i lutherske byer. Det var viktig å kjenne "sine" fattige. I den forbindelse blir Luthers kritikk av dem som utnytter markedsituasjonen på fattiges bekostning, forståelig. I de lutherske byene, som i Wittenberg og Nürnberg, ble det utviklet lover som skulle sørge for at det ble samlet inn penger, mat og klær til fattige. Så skulle utvalgte menn fra kirke og samfunn sørge for en rettferdig fordeling av disse ut fra behovsprøving. Ifølge reformatoren Johann Bugenhagen var fattighjelp en tjeneste for Gud, og den skulle helst ha varig virkning og bidra til å bringe mottakeren ut av fattigdom og hjelpeløshet.

Om kirken så skal uttale seg, finnes det mange mulige roller og arenaer for formålet. Er det pri-

mært biskoper og sentralkirkelige organer som skal uttale seg politisk på vegne av kirken? Eller bør den lokale kirken med diakoner, prester, proster og ulike rådsorganer engasjere i større grad enn de gjør i dag?

Fretheim: Til det siste: Ja. For å bruke en slitt formulering: Politikk er for viktig til å overlate det til biskoper og sentralkirkelige organer. Men jeg er også skeptisk til at et kirkelig samfunnsengasjement kun bør komme til uttrykk lokalt. Vi trenger dem som kan gi stemme til kirkens tro, fortellinger og visjoner på den nasjonale arena, og da blir for eksempel biskopene viktige.

Undertittel på Fretheims bok er: Public theology in times of Crisis. Mener du dagens kriser stiller kirken overfor nye premisser – også rent teologisk?

Fretheim: Ja, både klima- og flyktningkrisen utfordrer oss til å tenke nytt om helt grunnleggende teologiske premisser. Klimakrisen utfordrer tilvante og dyptgripende forestillinger om menneskets plass og oppgave i verden. Det gjelder ikke bare forvalteransvaret, men også kristen antropologi og skapelsesteologi. Flyktningkrisen utfordrer oss på alle måter der nasjonalisme, egeninteresse, frykt og forakt sniker seg inn i den teologiske refleksjonen. På ett vis er dette å erkjenne på nytt en gammel innsikt, nemlig at all teologi er kontekstuell. Nye samfunnsutfordringer forandrer konteksten og tvinger fram et nytt blikk og en kritisk refleksjon over etablerte forutsetninger. Men i dette ligger det også en konstruktiv mulighet: Hva er premissene for teologi i dag, og hvordan hjelper kirkens ressurser oss i møte med aktuelle utfordringer? Det er det samfunnssteologi handler om.

Noter

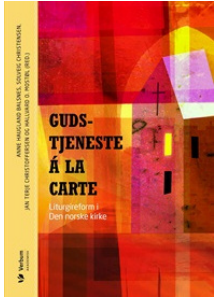
- 1 Tønnesen, Aud. "Kirken og samfunnet", i: *Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*, red. Stephanie Dietrich, Trond Skard Dokka og Harald Hegstad, s 191–208. Trondheim: Tapir forlag, 2011.
- 2 *Interruption and Imagination. Public Theology in Times of Crisis*. Oregon: Pickwick Publications, 2016.
- 3 *Luther, Martin. Om handel og åger (1524)*, i: *Reformasjon nå. Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke*. Red. Per Kristian Aschim og Tarald Rasmussen, s 465–479. Stavanger: Eide forlag, 2016.

EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Gudstjeneste à la carte

Anne H. Balsnes, Solveig Christensen, Jan Terje Christoffersen, Hallvard O. Mosdøl (red.)

Verbum, Oslo 2015 ISBN 9788254313114 250 sider



Gudstjeneste à la carte er en verdifull fagbok om liturgi-reformen og den nye gudstjenesteordningen fra 2011 i Den norske kirke. I forskningsprosjektet *Liturgi i bevegelse* (fra 2013) har forskere fra ulike kirkelige utdanninger undersøkt hvilke erfaringer som er gjort

etter at reformvedtaket ble fattet i 2003. Lokale grunnordninger for gudstjenesten i nærmere 400 menigheter i fire bispedømmer er kartlagt, og gudstjenesteutvalg i 16 menigheter er intervjuet. På Den norske kirkes vegne spørres det om liturgien svarer på visjonen og utfordringen fra Ungdommens kirkemøte.

Historisk og teologisk liturgisk reise

Dette er andre publikasjon i *Liturgi i bevegelse*, og bokas tittel treffer blink. I fortellinger om gudstjenestereformen mellom visjon og virkelighet får vi et godt innblikk i hvordan liturgien i endring er blitt forhandlet og forvandlet som en meny à la carte av kjente og fremmede smaker.

Redaktørene, Anne Haugland Balsnes, Solveig Christensen, Jan Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl har selv ordet og gir det videre. Den liturgiske bevegelse tas gjennom en historisk, teologisk, musikalsk og erfaringsmessig reise. Trond Skard Dokka til eksempel analyserer dramaturgien i den nye dåpsliturgien, mens Karin Nelson spør hvordan forvalte og reformere kirkemusikken. Redaktørene, med solid bakgrunn i kirkemusikkfag og prestetjeneste, som lærere for musikk- og teologistudenter, har bidratt til ei bok som bør leses av både studenter og alle som er opptatt av gudstjenestelivet i Den norske kirke. Boka er utgitt på Verbum Akademisk i 2015.

Mellom visjon og virkelighet

Liturgireformen opptar alle som sliter kirkebenkene, og forfatterne har lyktes med å ta leseren med bak scenen der forhandling av gudstjenestefornyelsen har funnet sted. Hvem hadde den egentlige makt da liturgien skulle ommøbleres? Datamaterialet viser at reformarbeidet er blitt opplevd som skinnendemokratisk, forhandling av makt mellom ekspertvelde og folket, positivt lokalt engasjement, konflikt med stabilitet, kirkebyråkrati og avmakt, gudstjenestelaboratorium, formidabel produksjon av digitale publikasjoner og trykksaker.

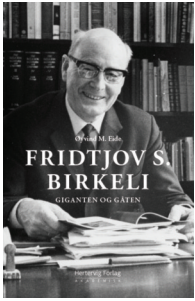
Kjerneverdiene involvering, fleksibilitet og stedegengjøring har vært grunnleggende når lokalmenighetene skulle utforme sin liturgi. Svar fra den kvalitative undersøkelsen gjør at det reflekteres over om den liturgiske valgfriheten har ført til engasjement og eierskap, eller fremmedgjøring og forvirring. Det store spørsmålet har vært om det er samsvar mellom reformen og ønskene fra Ungdommens kirkemøte. Det ser ut som de fleste informanter tror at "ungdommene ønsket en gudstjeneste som kommuniserte bedre ... tror ikke de tenkte på endrede forbønnsledd, osv." (s 74).

Nyttig verktøy

Det er spenstig å intervju gudstjenesteutvalg i tiden rett etter at de har deltatt i en så stor liturgireform. Ikke uventet ser det ut til at mye av datamaterialet reflekterer en slags utmattelse. Fra å være en stødig størrelse, gjenkjennelig for både kirkevante og dem som kommer til kirke dann og vann, er liturgien blitt justerbar og til dels ugjenkjennelig om vi beveger oss mellom kirkebygg. *Gudstjeneste à la carte* gir verdifull innsikt til refleksjon og undring for alle som er glade i sin gudstjeneste. Den er et nyttig verktøy i den pågående debatten om liturgireformen på lokalt og nasjonalt plan.

TERESE BUE KESSEL, VID MISJONSHØGSKOLEN

Øyvind M. Eide: Fridtjov S. Birkeli – Giganten og gåten
 Stavanger, Hertervig Forlag Akademisk, 2016
 ISBN: 978-82-8217-223-3



Mange forbinder Birkeli (1906–1983) med hans gjerning som biskop i Den norske kirke – Stavanger (1961–68) og Oslo (1968–72) – og med at han fikk avskjed i nåde på grunn av et utenomekteskapelig kjærlighetsforhold til den kvinnen han i yngre dager hadde vært forlovet med. Men Bir-

kelis biografi handler om langt mer. Han var en betydelig kirkeleder og misjonsleder med stor internasjonal anerkjennelse, en kreativ kirkehistorisk forsker, sjelesørger og mye mer. Gjennom sin grundige bok om ”giganten og gåten” Birkeli tegner Øyvind M. Eide et svært interessant bilde av en av 1900-tallets mest innflytelsesrike kirkeledere. Samtidig får han fram et bilde av en sammensatt personlighet.

Det er minst tre grunner til å lese denne boka: Den gir en innsiktsfull framstilling av nyere norsk og internasjonal misjons- og kirkehistorie; den forteller om hvordan kirken og dens ledere kan være viktige aktører i hendelser i samfunnet, og den gir et levende portrett av et engasjert menneske som drives mellom plikt og kjærlighet eller andre dyder som hver for seg er gode, men som ikke alltid fungerer ukomplisert sammen.

Eides bok er strukturert gjennom åtte deler som følger Birkelis liv kronologisk. Det gis grundige beskrivelser av oppvekstårene som misjonær, studier, kall, kjærlighet og hans traumatiske brudd med sin forlovede. Videre fortelles det om Birkelis virke på Madagaskar der ikke minst selvstendigjøringen av den gassiske kirke var på agendaen. Engasjerende er det også å lese om Birkelis arbeid som toppleder i LVF midt på 50-tallet, der han som internasjonal kirkeleder var aktivt involvert i politiske prosesser i mange av de tradisjonelle koloniene som misjonen var engasjert i. Blant annet hadde Birkeli et sterkt engasjement mot apartheid i Sør-Afrika, mot slaveri i Kamerun, og han var en pådriver for at frihetshelten høvding Luthuli skulle få

fredsprisen for sin ikkevoldelige kamp mot apartheid. Birkeli var også sterkt opptatt av kirkelige og samfunnsmessige endringer i Midt-Østen og i en rekke østlige land. Han ble en sentral kjenner av Østens politikk, kultur, religion og misjonshistorie. Som visjonær leder var han også en pådriver for kristen misjon gjennom radio. Eide skriver også interessant om endringsprosesser i oppfatningen av kristen misjon. Nye tilnærminger gjør seg gjeldene til forståelse av hva frelse og frigjøring innebærer i en verden med raske politiske og strukturelle endringer, der langt mer økumeniske misjonsparadigmer preger dagsordenen, og begreper som solidaritet, rettferdighet, frigjøring og håp ble nøkkelord.

Vi får også et bilde av Birkeli som forsker og faglig bidragsyter. I sin avhandling *Politikk og misjon* (1952) går han inn på betydningen av politiske og interkonfesjonelle forhold ved grunnleggingen av norsk misjon på Madagaskar i perioden 1861–75. Han er også kjent for sine viktige kirkehistoriske bidrag til forståelsen av kristningen av Norge, ikke minst utforskningen av steinkors fra 800–900-tallet og de første kristne kongene. Blant annet skrev Birkeli en roman om Håkon den gode, som Eide mener har selvbiografiske trekk. Også Olav den hellige vies oppmerksomhet i Birkelis forskning, og han utforsker biskop Grimkels betydning for å erklære Olav som hellig og for organiseringen av kirken i Norge.

Videre skildrer Eide Birkelis rolle som biskop i Stavanger (1961–1968). Han fortsatte samtidig en omfattende reisevirksomhet der han holdt taler i inn- og utland. Interessant er det også å lese om Birkelis innsats i etterkant av en tragisk flyulykke i Holtæheia i Ryfylke 9. august 1961, der 34 engelske skolegutter i alderen 13–16 år omkom sammen med ledere og flypersonell (i alt 39 personer). Allerede dagen etter hendelsen ble det arrangert en sørgegudstjeneste i en fullsatt Stavanger domkirke der Birkeli talte. Han var også med og talte under en minnemarkering på Sola flyplass da kistene noen dager senere skulle føres til England. Birkeli ble hedret av dronning Elisabeth med den britiske ridderordenen *The most Excellent Order of the British Empire* for sin innsats. Birkeli må ha vært langt forut for sin tid i Norge med å arrangere slike rituelle marke-

ringer i de første dagene etter en katastrofe. Det skulle gå nærmere 30 år før lignende rituelle og sjelesørgeriske praksiser etter katastrofer ble vanlig i Norge. Birkelis innsats vitner om stor utviklet forståelse av betydningen av kirkens tjeneste i befolkningen. Trolig har også den internasjonalt orienterte Birkeli hatt med seg viktige impulser for sjelesorg og ritualisering fra andre kulturelle sammenhenger og bidratt til en praksis som noen tiår senere har fått sterkt fotfeste også i Norge.

I 1968 overtok Birkeli rollen som biskop i Oslo og kirkens primas. Eide skriver om Birkelis økumeniske engasjement og om stridigheter i Bispekollegiet om temaer som abortloven, kvinners prestetjeneste og kirkelige reformer. Høsten 1972 kom avsløringen om at Birkeli gjennom mange år hadde hatt et forhold til sin ungdomskjæreste. Birkeli hadde siden 1942 vært gift med Borghild som han ble kjent med i misjonærtiden på Madagaskar. Avsløringen av utroskap førte til avskjeden september 1972 og ulike former for dekkoperasjoner. Eide beskriver hvordan det var ulike oppfatninger i bispekollegiet om hvordan saken skulle håndteres, og hvordan pressen som kjente til saken, valgte ikke å blåse den opp, noe som er tankevekkende sett fra vår tid.

Når Eide kaller sin bok "giganten og gåten", så er det dekkende. Birkeli må ha vært en av sitt århundres mest innflytelsesrike kirkeledere, og det er vanskelig å forstå at han kunne ta sjansen på den fallhøyden avsløringen av dobbeltlivet ville innebære. Eide som selv kjente Birkeli godt, forsøker å tolke hans personlighet og livshistorie i lys av noen av de grunnleggende erfaringene som preget ham. Sentralt er hva oppveksten på

det nokså autoritære og kjærlighetsløse barnehjemmet gjorde med ham. Fridtjov tilbragte de avgjørende årene fra han var seks til han var trett, der, og kanskje kom han aldri over lengselen etter bekræftelse og nærhet som disse årene påførte ham. Han og Astri, den store kjærligheten fra studieårene, hadde planlagt bryllup, men dette ble forpurret blant annet av misjonskallet og NMS sin holdning. Dette ble et nytt stort tap og savn, eller kjærlighetstraume, som Eide kaller det. "Tolker vi forholdet i et traumeoperspektiv, ser det ut som noe mer enn en seksuell relasjon," hevder Eide og fortsetter: "Det kan snarere forstås som et forsøk på å bringe den indre uroen til ro. Han utagerer sin kjærlighetslengsel samtidig som han saboterer seg selv, sin ektefelle, kirken og Gud." Like fullt er det et tankekors at han lot seg nominere til biskop i Oslo bispedømme samtidig som det utenomekteskapelige forholdet pågikk.

Eides bok er engasjerende lesning. Han skriver godt og har satt seg grundig inn i et mangfoldig materiale som favner misjons- og kirkehistorie, politisk historie, sjelesorg og beretninger om hvordan kirke og samfunn interagerer i større og mindre samfunnskontekster. Eide gir oss fortellingen om et svært begavet menneske med en livshistorie som på den ene siden rommer tap, lidelse, krenkelser og lengsler – og på den annen side vellykkethet, gjennomføringsevne, makt og ære. Når omdreiningspunktet er lidenskap, kjærlighet og svik, er det ikke mange romaner som kan sette plottet bedre enn beretningen om dette *living human document*. Denne boka bør du lese.

LARS JOHAN DANBOLT

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

Invitasjon til essaykonkurranse: Luther som utfordring og ressurs i dagens folkekirke

Har reformasjonsåret gitt deg nye tanker om hvordan den lutherske arven kan inspirere i dag? Kunne du tenke deg å dele dine refleksjoner? Med utgangspunkt i reformasjonsmarkeringen og engasjementet rundt videreutdanningen "Reformasjon nå" inviterer Tidsskrift for praktisk teologi (TPT) til en essaykonkurranse sammen med lærestedene MF, TF, VID og NLA høgszkolen. Bidragene i konkurransen skal belyse det overordnede tema: *Luther som utfordring og ressurs i dagens folkekirke*.

Målet for konkurransen er å løfte frem bidrag som på en særlig måte svarer på de overordnede spørsmålsstillingene som er satt for "Reformasjon nå": *Ut fra en refleksjon over egen praksis, gamle Luther-tekster og nye faglige perspektiv utfordres man til et engasjert arbeid med vår lutherske arv: Hva i den bør konfronteres og kritiseres? Finnes det glemte ressurser? Hva er det ved denne arven som kan utfordre og inspirere dagens og morgendagens kirke?*

Bidragene til konkurransen skal være korte, essaypregete tekster innenfor en ramme på 3000–5000 ord. De kan gjerne ha et subjektivt preg og invitere til praktisk-teologisk refleksjon. Bidragene vil ikke underlegges ordinære krav til vitenskapelig fremstilling, men bør inneholde litteraturliste og noteapparat i et tjenlig omfang. Essayene kan gjerne ta utgangspunkt i oppgaver og tematikk som er utarbeidet gjennom videreutdanningen "Reformasjon nå", men det forutsettes at disse er bearbeidet videre. Også andre enn deltakere i videreutdanningen er velkomne til å delta.

De innsendte bidragene vil bli vurdert av jury satt sammen av representanter fra de nevnte lærestedene og fra TPTs redaksjon. Vinneressayene vil bli publisert som korte artikler i TPT 2/2017 eller senere. Disse vil ikke bli fagfellevurdert, men vil gjennomgå en ordinær redaksjonell prosess før publisering. Bidrag sendes til e-post: essay2017@mf.no, og frist for innsending er 10. september.

Avsender:
Luthersk Kirketidende
Sinselveien 25
0572 OSLO



luther



Kari Fure
FLUKTEN FRA SYRIA OG IRAK
199,-

Flere millioner mennesker flykter fra sine hjemland i Midtøsten. Blant disse er det mange kristne. De drives vekk fra områdene der den kristne kirke først etablerte seg. Slik kuttes kirkens røtter.

I *Flukten fra Syria og Irak* forteller Kari Fure om møter med mennesker som står midt i dramaet. Hun har snakket med flyktninger og kirkeledere, politikere og personer som risikerer livet for å hjelpe – og orientalske kristne som starter et nytt liv i Tyskland, Sverige og Norge.

Fure setter enkeltskjebnene inn i en politisk og historisk sammenheng. Hun drar linjene til folkemordet i Tyrkia for hundre år siden, og spør hvorfor de religiøse motsetningene i Syria og Irak ble så dype. Fure har også møtt folk som drømmer om trygghet i en selvstyrt provins for kristne og andre minoriteter på Ninive-sletta i Nord-Irak.

Les den spennende historien!

www.lutherforlag.no