Leder

En kirke i forandring

Den norske kirke anno 2011 er en kirke i endring. Nye gudstjenesteliturgier, ny salmebok, ny bibeloversettelse, ny kirkeordning – det er ikke måte på forandringer, og på ulike måter angår og utfordrer de oss alle. Dette nummer av vårt tidsskrift gjenspeiler og reflekterer over flere viktige sider av disse endringsprosessene. Det går an å gruppere bidragene omkring to temakretser: *gudstjenestefellesskap* og *diakoni*.

Arne Berge drøfter utfordringer knyttet til utviklingen av nye former for gudstjenestefellesskap. Det empiriske utgangspunktet i artikkelen er vesentlig hentet fra kirkeliv på Sør-Vestlandet, mens hovedperspektivet i drøftingen forankres i en misjonal ekklesiologi knyttet til DnK som "misjonerende folkekirke". Sentralt står følgende spørsmål: Bør nye gudstjenestefellesskap forstås som (kimer til) egne menigheter eller snarere som utvikling av nye og mer spesialiserte tilbud innenfor eksisterende menigheter? Det er ikke lang vei fra denne tematikken til det anliggende som formuleres i *Hallvard O. Mosdøls* bidrag. Her står utfordringer knyttet til arbeidet med den nye gudstjenestereformen sentralt. Mosdøl spør hvordan vi på best mulig måte kan gå inn i det omfattende arbeidet som her må gjøres. I sine refleksjoner aktiverer han i hovedsak stoff fra to ulike kilder: Egne erfaringer som prest i Sjømannskirken og innsikter fra den svenske teologen Martin Modeus' ekklesiologi og gudstjenesteforståelse. Gudstjenestereformen innebærer ikke bare innføring av ny liturgi; den legger også opp til nye arbeidsmåter i forberedelse og utforming av menighetens gudstjenester. Dette siste er ikke minst viktig, og Mosdøl peker på den avgjørende betydning som utvikling av gode nok relasjoner og samhandlingsmønster har i denne sammenhengen. Her kan både sjømannsprestens erfaringer og Modeus' relasjonsorienterte ekklesiologi gi viktige innsikter. Det er vanskelig å komme bort fra at presten har vært og fortsatt vil være en helt sentral aktør i denne sammenhengen. Derfor er det også av interesse å undersøke egenarten i den læring som teologistudiet legger opp til. Hvilket syn på kunnskap og læring ligger til grunn for utdanningen av prester? Forberedes de på en relevant måte til den praksisvirkelighet som venter når studiene er endt? Denne tematikken undersøkes i *Ingrid Christine Reites* artikkel. Reites arbeid er en del av et omfattende forskningsprosjekt som går under navnet LETRA-prosjektet, og som gis en kort presentasjon av *Geir Afdal*. Reite har analysert nåværende læreplaner i profesjonsstudiet i teologi ved MF og TF. Det avdekkes en rekke felles trekk i måten studiet er lagt opp på, samtidig som det drøftes hvorvidt de forståelser av læring som kommer til uttrykk er saksvarende med tanke på realiseringen av studiets overordnede mål.

DnK har i lang tid slitt med å avklare både diakon-tjenestens teologiske egenart og begrunnelse og den praktiske profilering av diakonen tjeneste. *Marianne Rodriguez Nygaard* tar opp sentrale elementer i denne tematikk i sin artikkel. Diakonens profesjonsvilkår i DnK settes under lupen. Det utvikles teoretiske perspektiver for kritisk analyse av den virkelighet som møter diakoner, og det drøftes hvordan diakoner formidler sin kunnskap og agerer i praktisk samhandling med sine omgivelser. Drøftingen løfter fram flere nye perspektiver som kan bidra til videreutvikling av diakoni som profesjon i DnK. Med bakgrunn i dette framstår *Olav Helge*

Angells artikkel som et interessant møte med et stykke empirisk diakonivirkelighet i norske menigheter. Han presenterer resultatene av en undersøkelse som ønsket å belyse sammenhenger mellom diakonens faktiske tilstedeværelse i en menighet og den praktiske utformingen og profileringen av menighetens diakonale arbeid. Resultatene av undersøkelsen tegner et nyansert bilde av 'forholdene på bakken'. Det har åpenbart betydning for det diakonale arbeidet å ha en ansatt diakon i menigheten, men en rekke andre typer faktorer spiller også med. Det viser seg også at prestens rolle er betydelig når det gjelder tenkning om og profilering av diakonale tiltak. Et konkret eksempel på presters utvikling av diakonale tiltak presenteres i *Leif Gunnar Engedals* artikkel om innsatte i norske fengsler som går pilegrimsvandring til Nidaros. Fengselsprestene har her, i nært samarbeid med andre personer og yrkesgrupper innenfor og utenfor fengslet, utviklet en diakonal praksis med en særegen profil for en gruppe mennesker med livserfaringer et godt stykke unna de mest vanlige i menighetskjernen. Intervjuene og analysene av de innsattes erfaringer gir et interessant innblikk i hva det å praktisere som pilegrim innebærer, og hva møtet med 'det hellige rommet' kan skape av potensielt transformerende opplevelser.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Takk til Harald Hegstad

Fra og med høstsemesteret 2011 har Leif Gunnar Engedal overtatt som ansvarlig redaktør for vårt tidsskrift. Det har bl.a. sammenheng med at avtroppende redaktør Harald Hegstad har gått over i ny stilling ved MF som professor i systematisk teologi/dogmatikk. Redaksjonen vil uttrykke stor takk til Hegstad for stor og pålitelig innsats gjennom mange år.

For redaksjonen
Leif Gunnar Engedal
ans. redaktør

AD FONTES

APOSTOLISK

Herren ser på deg
Herrens øye lyser når han ser
sitt eget og Herren ser på deg
Han holder deg opp mot sitt øye
og Herren er trofast Herren
bærer sin grønne krone
og er trofast Herren
elsker sitt eget

Arnold Eidslott

Éin kyrkjelyd med fleire gudstenestefellesskap?

Ei drøfting av forholdet mellom tradisjonell tenking omkring gudstenesta sin samlande funksjon i kyrkjelyden og nyare misjonal kyrkjeforståing

ARNE BERGE
arne.berge@kirken.no

1. Innleiing

Den norske kyrkja (DnK) har høgt medlemstal, men likevel låg gudstenestedeltaking. Statistikken viser at ca 80 % av innbyggjarane er medlemmer i DnK[1], mens 2-3 % av innbyggjarane deltar på gudsteneste i regi av DnK ein tilfeldig valt søndag[2]. Slike tal utfordrar til ei grunnleggjande gjennomtenking av korleis gudstenestelivet i kyrkja fungerer. Med denne artikkelen ønskjer eg å setja søkjelyset på eitt av fleire viktige aspekt ved ei slik gjennomtenking.

Me kan i dag sjå ein tendens til at kyrkjelydar i DnK, i tillegg til fornying av hovudgudstenesta gjennom gudstenestereforma, prøvar seg fram med nye gudstenesteformer[3]. Nokre stadar har dette først og fremst ført til eit supplerande gudstenesteliv, for eksempel ved kveldsgudstenester og temagudstenester med ei anna form enn hovudgudstenestene i kyrkjelyden. Andre stadar har det blitt etablert eigne gudstenestefellesskap, for eksempel såkalla G2 ("gudsteneste nr 2"), innanfor ein eksisterande kyrkjelyd. Enda andre stadar har utprøvinga av nye gudstenesteformer ført til etablering av såkalla profilkyrkjelydar som ikkje har ein formell status i strukturen i DnK.

Ein annan tendens er at det fleire stadar er starta såkalla områdekyrkjelydar i eit nærare definert (og gjerne nytt) bustadområde innanfor eit sokn. Gudstenestelivet som veks fram i slike fellesskap, har ikkje som hovudmål å prøva ut nye former, men å samla nye menneske gjennom lokalt baserte gudstenester. Likevel fører oftast det målretta arbeidet i områdekyrkjelydane, gjerne med barnefamiliar som primær målgruppe, til ei annleis og friare gudstenesteform enn den tradisjonelle.

Desse tendensane utfordrar eit tradisjonelt kyrkjeleg ideal om at gudstenesta søndag kl 11 skal vera felles for alle ulike grupper i kyrkjelyden, også for alle aldersgrupper. Tendensane har samanheng med ei misjonal nyorientering i ekklesiologien. Her blir det med styrke hevda at me i vår tid ikkje lenger har ein samlande kultur, og at kyrkja derfor, for å nå dagens menneske, bør gje opp tanken på ei samlande gudstenestefeiring. I staden bør me framelska

eit mangfald av ulike typar kyrkjelydar og kristne fellesskap for å kunna møta varierte behov og vera evangeliserande i ulike grupper i befolkninga.

Erkebiskop Rowan Williams i Church of England er ein sentral europeisk kyrkjeleiar som opnar for eit slikt mangfald:

> If church is what happens when people encounter the Risen Jesus and commit themselves to sustaining and deepening that encounter in their encounter with each other, there is plenty of theological room for diversity of rhythm and style, so long as we have ways of identifying the same living Christ at the heart of every expression of Christian life in common. This immediately raises large questions about how different churches keep in contact and learn from each other, and about the kinds of leadership we need for this to happen. (Mission-shaped church: vii).

Eg arbeider til dagleg med kyrkjelydsutvikling i Stavanger bispedømme. Dette er eit arbeid som først og fremst har fokus på dei 91 etablerte sokna i bispedømmet. Men arbeidet med kyrkjelydsutvikling har også hatt eit vidare perspektiv; i vår del av landet har det gjennom fleire år har vore eit tydeleg engasjement med tanke på å danna nye gudstenestefeirande fellesskap innanfor desse sokna, ofte omtalt som kyrkjelydsplanting[4]. Dette er eit engasjement som dels har vore initiert ovanfrå, av biskop og bispedømmeråd, og dels nedanfrå, av lekfolk og tilsette i dei lokale kyrkjelydane.

Engasjementet som ligg bak dei nye gudstenestefellesskapa, har som nemnt oppstått med utgangspunkt i ein misjonal ekklesiologi. Denne kyrkjeforståinga legg vekt på at kyrkja ikkje bare bør definerast som eit fellesskap om Ord og sakrament; det er også sentralt at kyrkja har sin identitet i det nytestamentlege sendingsperspektivet. Kyrkja blir dermed grunngjeven i *Guds* sending (Missio Dei). Dette perspektivet blir gjerne knytt konkret til uttrykket apostolisk[5] i den nikenske truvedkjenninga (Hegstad 2009: 75; Hanssen 2007:85).

DnK definerer seg som ei misjonerande folkekyrkje[6]. I denne artikkelen arbeider eg ut frå føresetnaden at DnK ut frå ei misjonal kyrkjeforståing bør møta den låge gudstenestedeltakinga med større variasjon i gudstenestefeiringa. Dette kan blant anna skje ved at det blir danna nye gudstenestefellesskap, eventuelt også nye kyrkjelydar. Det viser seg at slike etableringar ofte utfordrar den tradisjonelle tenkinga omkring gudstenesta sin samlande funksjon i ein kyrkjelyd. Eg vil derfor sjå nærare på saksfeltet ut frå problemstillinga: *Bør nye gudstenestefellesskap forståast som eigne kyrkjelydar eller som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar?*

2. Ein flora av nye kyrkjelydsformer

Den misjonale kyrkjeforståinga har ført til at det har vakse fram mange nye former for fellesskap og kyrkjelydar innanfor DnK. I fleire av dei store byane og i delar av landet elles har me fått det som kanskje kan kallast ein flora av nyare kyrkjelydsformer. Eg nyttar her omgrepet *kyrkjelydsformer* i inklusiv tyding, både om nye kyrkjelydar og om det som etter mi meining heller bør forståast som nye gudstenestefellesskap innan ein kyrkjelyd. Det engelske uttrykket *emerging church,* "den kyrkja som veks fram", er i denne samanhengen eit interessant uttrykk.[7]

I samband med problemstillinga er det naturleg å undersøkja kva slags kyrkjelyd eit nytt gudstenestefellesskap eventuelt kan bli, dersom det ikkje skal vera ein del av tilbodet i ein eksisterande kyrkjelyd, og dersom det ikkje ligg naturleg til rette for å oppretta eit nytt sokn. Eg vil derfor sjå etter "det som veks fram" innan DnK av nye kyrkjelydsformer.

2.1 Impulsar frå The Church of England

Utviklinga av nye kyrkjelydsformer er ikkje eit særnorsk fenomen. Det som har vakse fram innanfor DnK, har derfor i stor grad kunna henta inspirasjon frå ein internasjonal samanheng. Kva er det som blir henta heim innanfor misjonal kyrkjetenking?

Sett frå min kant av landet, har det særleg vore ein sterk påverknad frå kyrkjelivet i England og USA. Mens dei som har henta inspirasjon frå USA, gjerne har sett på satsinga i store og veksande frittståande kyrkjelydar, har inspirasjonen frå The Church of England (CoE) mest dreidd seg om mangfaldet av nye initiativ i ein folkekyrkjeleg samanheng. Dette siste er særleg aktuelt i samband med problemstillinga i denne artikkelen.

CoE er kanskje den av dei etablerte europeiske folkekyrkjene som i vår tid har hatt den klarast registrerte tilbakegangen i medlemstal og gudstenestedeltaking. Samtidig har kyrkja gått inn i ein grunnleggjande debatt omkring konsekvensane av det ein oppfattar som ein ny kulturell situasjon. Det blir hevda at CoE gjennom ei misjonal nyorientering langt på veg har makta å snu den negative trenden (Hanssen 2004). Det var derfor interessant at DnK inviterte ein av dei mest framtredande representantane for denne nyorienteringa, biskop Steven Croft, som foredragshaldar til Kyrkjemøtet 2009. Eg opplever at Croft gjennom sitt møte med den norske kyrkjeleiinga, gav DnK viktige utfordringar omkring samspelet mellom eksisterande kyrkjelydar og nydanna fellesskap og kyrkjelydar.

Croft la for det første vekt på å skildra nyorienteringa som eit svar på Guds kall. Vidare poengterte han at det store mangfaldet av nye initiativ på grasrotnivå i CoE no er "stuereine" i kyrkja:

> My purpose this morning is to describe to you something of what is happening across England as we engage in God's mission and how we are being reshaped by that engagement. [...] The most important thing I have to share with you is the story of the way in which the Church of England is attempting to respond to what we believe is the call of God by developing new forms of church for our changing culture. We are no longer marginalising such initiatives. We are not holding them at arms length. We are not resisting their growth and development. We are seeking to resource and encourage these ventures as an integral part of our common life (Croft 2009:1).

Croft framheva tankegangen bak omgrepet "a mixed-economy church"[8], eit konstruktivt fellesskap og samspel mellom dei eksisterande geografiske kyrkjelydane og dei ulike nye fellesskapa i ei kyrkje.

> However our society is changing in such a way that we can no longer reach the whole of society through one single form of church. We need to be one church but in a variety of expressions of church. That will mean growing a mixed-economy of existing congregations and fresh expressions of church (Croft 2009: 3).

Dette siste uttrykket, "fresh expressions of church", definerte Croft på denne måten:

> A fresh expression is a form of church for our changing culture established primarily for the benefit of people who are not yet members of a church. It will come into being through principles of listening, service, incarnational mission and making disciples. It will have the potential to become a mature expression of church shaped by the gospel and the enduring marks of the church and for its cultural context (Croft 2009:2).

Ein viktig bakgrunn for Crofts foredrag var rapporten *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context* (MSC) som blei lagt fram for The General Synod i CoE i 2004. Rapporten oppsummerte ulik forsøksverksemd i CoE dei siste åra og la samtidig ein bevisst misjonal strategi for kyrkja for åra framover. MSC har gjeve denne misjonale nyorienteringa ein offisiell aksept i den engelske kyrkja, blant anna ved at erkebiskop Rowan Williams aktivt stilte seg bak konklusjonane, både i forordet i rapporten og under debatten i The General Synod.

2.2 Utvikling av nye gudstenestefellesskap på sørvestlandet

Den misjonale kyrkjeforståinga har slått rot også i Den norske kyrkja. Kyrkjemøtesaka *KM 05/05 En misjonerende kirke* og invitasjonen av Steven Croft til Kyrkjemøtet 2009 er tydelege teikn på at ei nyorientering er aktuell for breidda i DnK. Likevel er det nok slik at mange knyter denne tankegangen til vår landsdel her på sørvestlandet. Det er ikkje så underleg. Den misjonale tankegangen har lenge stått sterkt i kyrkjelivet her, og eg vil på denne bakgrunn peika på noko av det som har vakse fram her i distriktet. Det dreier seg både om eit offisielt kyrkjeleg engasjement hos Stavanger biskop og Stavanger bispedømmeråd, og om eit engasjement med utgangspunkt i Det Norske Misjonsselskap (NMS) og Misjonshøgskolen (MHS). Eg begynner med det siste.

Ove Conrad Hanssen ved MHS presenterte den engelske rapporten MSC for eit norsk publikum allereie same året som han var lagt fram for The General Synod i CoE. Det gjorde han gjennom artikkelen *Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiv på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England*. Han framheva tre hovudperspektiv i rapporten:

1) Ein radikal gjennomtenking av ekklesiologien der misjonsdimensjonen blir trekt inn i sjølve forståinga av å vera kyrkje.

2) Ei erkjenning av at kyrkja sitt oppdrag også i England dreier seg om "cross-cultural mission" og kontekstualisering.

3) Vektlegging av behovet for eit stort mangfald av ulike kyrkjelydar ved at dei geografiske kyrkjelydane blir supplert av "fresh expressions of church".

Vidare trakk Hanssen fram ei rekkje område der han meinte rapporten ville kunne stimulera debatten om kyrkjelydsfornying og -utvikling i Noreg. Han nemner som ei hovudutfordring for DnK å "kunne tillate mer av den fleksibilitet og akseptasjon av variasjon og ulikheter i gudstjeneste- og menighetslivet som i stadig større utstrekning preger CoE" (Hanssen 2004: 29).

NMS har dei siste ti åra vore ein viktig aktør gjennom etableringa av *Nettverk for menighetsplanting og menighetsutvikling* (NMS-nettverket). I ei oppsummerande artikkel forklarar organisasjonen engasjementet sitt slik:

> Valget om å satse personell, ressurser og bygge kompetanse på menighetsutvikling i Norge har vært en naturlig konsekvens av NMS-visjonen: En levende, handlende og misjonerende kirke i alle land. Og en todelt erkjennelse: Kirken i Norge står overfor like store misjonsutfordringer som mange av våre andre samarbeidskirker, men det får forunderlig lite nedslag i arbeidsformer og strategi. Det ville gi NMS et troverdighetsproblem om vi overså dette (Bakke 2010).

Men engasjementet på sørvestlandet er ikkje bare knytt til NMS og MHS. Heilt frå biskop Bjørn Bue si tid som biskop i Stavanger (1986–1997) har det i Stavanger bispedømme vore arbeidd med kyrkjelydsplanting og nytenking omkring forholdet mellom det etablerte og det nyskapande kyrkjelivet. I åra som har gått sidan Bue si tid, har det vakse fram ei rekkje nye kyrkjelydar i bispedømmet, først og fremst i Stavanger, Sandnes og på Jæren. Då NMS-nettverket var i startgropa, skjedde det nettopp i eit samarbeid med DnK ved at biskopen og misjonsorganisasjonen i 1999 saman inviterte kyrkjelydane i Jæren prosti til samarbeid om kyrkjelydsplanting i folkekyrkja (Stangeland 2008:129 note 2).

Stavanger bispedømmeråd har dei seinare åra gjort eit arbeid med å tenkja gjennom kva me faktisk nå har, og kva me bør utvikla vidare av ulike typar kyrkjelydar i DnK gjennom utgreiinga *Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme* (2005), som blei utarbeidd av ei breitt samansett arbeidsgruppe. Det kyrkjerettslege perspektivet ved dette arbeidet er nærare skildra i Gunnar Rønnestads artikkel *Etablering av nye menigheter i Den norske kirke* (2010). Vidare har Stavanger bispedømmeråd i samarbeid med Kyrkjerådet arrangert konferansen *Fremtidens kirke – med flere menighetstyper?* (2009).

I 2005 blei Kyrkjelova endra slik at lova gav heimel for forsøk med valkyrkjelydar som sjølv finansierer verksemda si[9]. Bakgrunnen var verksemda i det som då heitte Lundehaugen kyrkjelyd i Sandnes prosti (frå 2006: ByMenigheten – Sandnes). I prosessen fram mot lovendringa tematiserte Bispemøtet saka gjennom *BM 01/05 Forsøk med alternative menighetsdannelser.* Bispemøtet uttalte seg i denne saka positivt til at det blei samla erfaringar "som kan legges til grunn for arbeidet med den fremtidige menighetsstruktur". Bispemøtet fann det likevel nødvendig å peika på tre grunnleggjande vilkår som "må oppfylles dersom forsøk med alternative menighetsdannelser skal ha sin plass innenfor rammen av Den norske kirke": 1) medlemskap basert på dåp, 2) bruk av ordinert presteteneste og 3) biskopens tilsyn med kyrkjelyden.

Parallelt med arbeidet med lovendring og regelverk for forsøksverksemd med valkyrkjelydar arbeidde Stavanger bispedømmeråd med utgreiinga *Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme*. Her blir det drøfta ei rekkje nye former for kyrkjelydar, og det blir særleg lagt vekt på omgrepa *områdekyrkjelyd, profilkyrkjelyd* og *personkyrkjelyd*. Dette siste omgrepet er seinare, i samsvar med ordbruken i kyrkjelova, erstatta av omgrepet *valkyrkjelyd*. I eit innleiande deskriptivt avsnitt skriv arbeidsgruppa som utarbeidde utgreiinga:

> De nye menighetsdannelsene som har vokst fram i Stavanger bispedømme, har ikke ensartede strukturer, arbeidsmåter eller uttrykksformer. Alle kalles i det daglige for menigheter, uavhengig av formelle eller teologiske vurderinger. Arbeidsgruppen tar ikke stilling til hvilke fellesskap som

> kan kalles menigheter (Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme:7).

Utgreiinga fortel likevel at Stavanger bispedømmeråd "har som målsetting at de nye menighetene skal få en formell, tydelig og enhetlig plass i Den norske kirkes lovverk og struktur" (Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme:5). Det gis eksempel på nye kyrkjelydar i bispedømmet, og det blir vidare teikna opp modellar for korleis dei nye kyrkjelydane kan bli ein del av strukturen i DnK. Til slutt skildrar utgreiinga ein strategi og framgangsmåte for etablering av nye kyrkjelydar i DnK.

Utgreiinga konkluderer, etter å ha presisert at DnK skal vera ei folkekyrkje som er basert på soknestrukturen, blant anna med at det likevel er behov for strukturer som supplerer denne strukturen. Bispedømmerådet går altså inn for eit samspel som langt på veg samsvarar med den engelske tankegangen i uttrykket *the mixed-economy church*. Vidare blir det framheva at misjonsmotivasjonen er ein sterk faktor i arbeidet med å oppretta nye kyrkjelydar "Gjennom etablering av nye menigheter kan Den norske kirke nå enda flere mennesker med evangeliet." (Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme:58)

2.3 Nye kyrkjelydsformer innanfor strukturen i DnK

Stavanger bispedømmeråd si utgreiing nytta ein del omgrep som seinare har fått eit visst fotfeste utover vår landsdel. Men språkbruken på dette området er foreløpig i støypeskeia. Eg vil her presentera nokre av dei sentrale omgrepa som foreløpig blir brukt når nye gudstenestefellesskap blir omtalt som nye kyrkjelydar.

Rønnestad peikar i sin kyrkjerettslege gjennomgang på at kyrkjelova av 1996, ved å avvikla ordninga med kapelldistrikt og "småkirke"-kyrkjelydar, har strama inn høvet til etablering av nye kyrkjelydar med heimel i det kyrkjelege regelverket (Rønnestad 2010:14). Etter ein presentasjon av det som har vakse fram av nye kyrkjelydsformer innan soknestrukturen, viser han så at denne framveksten likevel kan gjevast eit kyrkjerettsleg grunnlag i dagens regelverk ved at ein nyttar ordninga med utval under sokneråda. Rønnestad nyttar uttrykka frå Stavanger bispedømme si utgreiing og skriv om etablering av områdekyrkjelydar, profilkyrkjelydar og valkyrkjelydar. Desse omgrepa blir skildra som meir avgrensa kyrkjelydsformer i kontrast til "soknekyrkjelyden"[10].

Ein *områdekyrkjelyd* har fått i oppdrag av sokneråd å utføra kyrkjelydsarbeid for eit bestemt område i soknet. Områdekyrkjelydane manglar kyrkjebygg, men legg stor vekt på å byggja opp eit nytt gudstenestefellesskap, gjerne på ein skule eller eit anna offentleg forsamlingslokale. Rønnestad skriv:

> Begrunnelsen for etablering av områdemenigheter er først og fremst et ønske om å etablere et lokalt menighetsarbeid for nye områder. Flere av områdemenighetene har som siktemål at de skal bli soknemenighet når vilkåret om godkjent kirkebygg blir innfridd. Andre områdemenigheter har en størrelse eller virksomhet som neppe vil gi grunnlag for en omgjøring til soknemenighet. Områdemenigheter kan således være både en midlertidig og en permanent ordning." (Rønnestad 2010:17)

Nokre områdekyrkjelydar er etter ei tid tatt inn i soknestrukturen i DnK, f.eks. Bogafjell i Sandnes prosti. Denne kyrkjelyden er eit eksempel på at den tydelege misjonale profilen er tatt vare på også etter at kyrkjelyden har blitt eit "vanleg" sokn. Kyrkjelyden har som målsetting "å være en misjonerende menighet som vokser gjennom gudstjeneste, cellegrupper, tjeneste og omsorg."[11]

Det finst også eksempel på andre omgrep som er i bruk, for eksempel *lokalkyrkjelyd*[12]. Eg kan likevel ikkje sjå at dette omgrepet uttrykkjer noko anna enn det meir etablerte områdekyrkjelyd.

Ein *profilkyrkjelyd* har fått i oppdrag av sokneråd å utføra kyrkjelydsarbeid med ein bestemt profil for heile soknet. Profilen kan definerast i forhold til målgruppe, strategi eller arbeidsmåte og er då annleis eller meir spesifikk enn den profilen soknekyrkjelyden har.

Bærland kyrkjelyd i Ålgård sokn i Jæren prosti har i ei tid vore kalla profilkyrkjelyd. Ålgård kan tena som eit eksempel på ein stad der det har vore etablert nye kyrkjelydar innanfor soknet. Kyrkjelydane har gjennom dei siste ti åra vore i ein prosess der ein har vore opptatt av sjølvforståinga si, og det kan derfor vera av

spesiell interesse å sjå nærare på den utviklinga som har skjedd her[13]. Tettstaden Ålgård er kommunesentrum i Gjesdal kommune. Soknet har ca. 6.300 medlemar. Ålgård kyrkje er bygd i 1917 og har ca. 250 sitjeplassar. Det er konkrete planar for å byggja ny kyrkje sentralt i tettstaden. Det er også eit moderne bedehus med omfattande aktivitet i sentrum av Ålgård. I tillegg er der to frikyrkjer. Tettstaden har dei siste åra opplevd sterk vekst i befolkninga.

I 2001 blei Bærland kyrkjelyd starta som ein *områdekyrkjelyd* for ein av skulekretsane innanfor Ålgård sokn. Denne etableringa hadde bakgrunn i det tidlegare nemnte brevet frå Stavanger biskop og NMS, og kyrkjelyden har heilt frå starten vore ein del av NMS-nettverket. Kyrkjelyden har ein tydeleg familieprofil, og utviklinga blei slik at mange av dei som deltok, budde utanfor det geografiske området som var utgangspunktet. Under ein visitas i 2004 peikte biskopen på at Bærland burde kunna flytta inn i det nye kyrkjebygget som då var under planlegging. Områdekyrkjelyden og soknerådet gjekk etter dette inn i ein prosess som førte til at Bærland kyrkjelyd fekk status som ein *profilkyrkjelyd* for heile soknet i 2006. Dette året blei det også starta opp ein *ungdomskyrkjelyd* for heile soknet, med utgangspunkt i dei tenåringane som hadde deltatt som barn i Bærland kyrkjelyd, samt fjorårets konfirmantar. På den måten seier ein nå at soknet består av tre kyrkjelydar; soknekyrkjelyden, Bærland kyrkjelyd og ungdomskyrkjelyden (Stangeland 2008:13ff).

Arbeidet med ny kyrkje i Ålgård sokn har tatt lenger tid enn forventa. Prosessen har i 2011 kome langt, og det er nå klart at soknet ønskjer ei kyrkje som kan romma det kyrkjelege mangfaldet. Ålgård sokn vil, når den nye kyrkja er bygd, truleg framstå som éin kyrkjelyd med tre ulike gudstenestefellesskap.

Det som har skjedd i Ålgård sokn dei siste ti åra, er eit eksempel på utvikling av nye kyrkjelydar i ein norsk folkekyrkjeleg samanheng. Eksempelet viser oss at omgrepa områdekyrkjelyd og profilkyrkjelyd har fått ein viss gjennomslagskraft og blir aktivt brukt på lokalnivå i DnK. Det må leggjast til at dei fleste slike kyrkjelydar i Stavanger bispedømme definerer seg som ein områdekyrkjelyd som har ein annan profil enn soknekyrkjelyden.

Studentkyrkjelydar og *migrantkyrkjelydar* er andre kyrkjelydsformer som kan vera aktuelle som nye fellesskap i eit misjonalt perspektiv. Eit sokneråd vil truleg kunne etablera slike kyrkjelydar som profilkyrkjelydar i soknet (Rønnestad 2010:18).

Ein *valkyrkjelyd* er ein kyrkjelyd som oppfyller visse kriterium fastsett i Kyrkjelova § 24 og i retningslinjer fastsett av Kyrkjemøtet 2005. Det hittil einaste forsøket med valkyrkjelyd etter dette regelverket, er ByMenigheten–Sandnes som kan karakteriserast som ein profilkyrkjelyd for eit prosti.

ByMenigheten–Sandnes er frå 2006 etablert som eit formelt sokn i Sandnes prosti, og dette første ikkje-geografiske soknet i kyrkja blir gjerne omtalt som eit "personsokn" (Rønnestad 2010:17f). Samtidig med at kyrkjelyden blei eit nasjonalt godkjent forsøk, blei den gjort til gjenstand for evaluering. Forsøket skal evaluerast på Kyrkjemøtet 2011. Evalueringsrapporten *Valgmenighet – alternativ og supplement* frå 2009 konkluderer med å svara relativt positivt på spørsmålet "Bør det være rom for alternative, *ikke-geografiske* menigheter innenfor rammen av Den norske kirke?"

> Erfaringene fra denne evalueringen er at spørsmålet kan besvares positivt gitt at: (i) Et alternativt tilbud treffer åndelige og sosiale behov og utløser et utadrettet kristent engasjement hos grupper av mennesker som er i tråd med kirkens grunnleggende visjon om en bekjennende, misjonerende, åpen og diakonal folkekirke. (ii) Engasjerte mennesker deltar og mobiliserer betydelig med ressurser for å arbeide med dette. (iii) Man holder seg innenfor sentrale rammer av kirkens konstitusjon (bekjennelse, medlemskap ved dåp, kirkelig demokrati, tilsyn av biskop etc.). (iv) En har fungerende dialog og samhandling med kirkens organer både lokalt og på bispedømmenivå (Haus og Nødland:72).

Eg vil foreløpig konkludera med at dersom eit nytt gudstenestefellesskap skal framstå som ein eigen kyrkjelyd, vil det truleg vera i form av ei av desse supplerande kyrkjelydsformene som er nemnt i dette avsnittet.

3. Sokn, kyrkjelyd og gudstenestefellesskap i DnK

Før eg går inn på dei nye gudstenestefellesskapa sitt forhold til dei etablerte kyrkjelydane, vil eg sjå nærare på kva som er den grunnleggjande

einingа i DnK og i den samanhengen drøfta forholdet mellom omgrepa *kyrkjelyd* og *sokn*.

3.1 Kyrkjelyd og sokn

Omgrepet *kyrkjelyd* er eit ord som i vår kyrkjelege samanheng blir brukt både om eit lokalt kristent fellesskap av menneske og om det geografiske området som desse menneska bur innanfor. Det tilsvarande ordet på bokmål er *menighet*. På bakgrunn av den geografiske bruken av ordet er det vanleg å seia at *kyrkjelyd* og *sokn* er to identiske omgrep i DnK. Dette er likevel ikkje heilt dekkjande. Det ser me av den språklege bakgrunnen for orda; mens *sokn* i utgangspunktet er ei sivil og territorial eining, er *kyrkjelyd* ei forsamling av menneske knytt til ei kyrkje og såleis eit bibelsk og teologisk uttrykk for eit fellesskap av kristne menneske. I NT blir ordet nytta som omsetjing av det greske ordet *ekklesia* når dette blir brukt på lokalnivå[14]. Kristian Hansson peiker på denne distinksjonen i sin kyrkjerett:

> Den opprinnelige og grunnleggende kirkelige enhet er menigheten. Kirkens funksjoner så vel som den enkeltes medlemsforhold er knyttet til dette lokalt avgrensede personsamfunn. Territorialt har menigheten fra gammel tid falt sammen med den sivile enhet sognet og omfatter alle kirkemedlemmer som bor i dette, derav ord som sognemenighet, sognekirke og lignende (Hansson 1957,35).

Me kan også merka oss at kyrkjelova i §2 definerer soknet som den grunnleggjande einingа i DnK, mens det frå ein teologisk synsvinkel ville vera meir naturleg å omtala *kyrkjelyden* som den grunnleggjande einingа. Kyrkjemøtet (KM) har kanskje hatt dette i tankane når ein sentral uttale frå KM 2004 presiserer kyrkjelova si formulering med å seia at soknet er den grunnleggjande *organisatoriske* einingа i kyrkja. I denne samanhengen uttalte også KM: "som hovedregel er kirkemedlemmene som bor i soknet, medlemmer i menigheten der" (Den norske kirkes identitet og oppdrag, pkt. 15). I mindre formelle samanhengar blir orda kyrkjelyd og sokn nytta om einannan som to identiske omgrep. Eg oppfattar det også slik at distinksjonen mellom omgrepa truleg er svekka av nyansane mellom nynorsk og bokmål, i og med ordet *sokneråd* (nynorsk) er synonymt med *menighetsråd* (bokmål).

Gunnar Rønnestad foretar ein kyrkjerettsleg gjennomgang av omgrepa og oppsummerer med at "den kirkerettslige normalordningen i Den norske kirke er at sokn og menighet er sammenfallende størrelser", men peiker likevel på at det også er mogleg at kyrkjemedlemane i eit sokn kan vera fordelt på fleire kyrkjelydar, og at fleire kyrkjelydar kan ha verksemd i eitt og same sokn (Rønnestad 2010:16).

Eg vel i det følgjande i hovudsak å nytta *kyrkjelyd* om det kristne fellesskapet som har utgangspunkt i ei gudstenestefeirande forsamling og *sokn* om dei geografiske einingane som DnK er delt inn i. Dette tydeleggjer blant anna at ein ved eventuell organisering av nye kyrkjelydar i DnK ikkje treng gå den lange og krevjande vegen om etablering av nye sokn[15]. Eg gjer likevel merksam på at dei to omgrepa i kyrkjeleg språkbruk er så tett vovne saman at det kan vera vanskeleg å gjennomføra ein distinksjon konsekvent.

3.2 Kyrkjelyd og gudstenestefellesskap

Eg har i problemstillinga antyda at det er mogleg å sjå nye gudstenestefellesskap som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar. Eg vil derfor i det følgjande drøfta nokre spørsmål som i så fall vil vera aktuelle. *Kan* eigentleg ein kyrkjelyd ha fleire ulike gudstenestefellesskap? Og kan desse i så fall vera likestilte? Det viser seg at den misjonale kyrkjeforståinga her utfordrar kyrkja på eit så sentralt område som spørsmålet om gudstenesta sin samlande funksjon i kyrkjelyden.

Gudstenesta er hovudsamlinga i kyrkjelyden. Dette er ein grunnleggjande tankegang som er vanleg i DnK, og som er utgangspunkt for idealet om at gudstenesta søndag kl 11 skal vera felles for alle grupper i kyrkjelyden. Biskop Olav Skjevesland formulerer dette idealet slik:

> Alle tråder i beskrivelsen av kirkens oppdrag løper sammen i gudstjenesten. Den er etter sin idé krystallisasjonspunktet for alt menighetens liv. Gudstjenesten er integrasjonsstedet for alle nådegaver (1 Kor 11,2–14,40), møteplassen for alle arbeidslag og grupper i menigheten (Skjevesland 1993:209).

Tankegangen om at gudstenesta er hovudsamlinga i kyrkjelyden, har solid rotfeste i teologien. I ein luthersk samanheng er det her

naturleg å peika på Confessio Augustana som omtaler kyrkja som "forsamlinga av dei heilage, der evangeliet vert lært reint og sakramenta forvalta rett" (CA VII). I ein nyare ekklesiologi skriv Harald Hegstad at kyrkja er "et fellesskap av mennesker, som samles i Jesu navn, om Ordet og sakramentene" (Hegstad 2009:10). Det er nærliggjande å lesa dette som ei utsegn om gudstenesta som den konstituerande faktor i kyrkja.

Det kan likevel stillast spørsmål ved om det er ein nødvendig følgje av denne tankegangen at det konstituerande gudstenestelivet må bestå av eit *felles* gudstenestefellesskap. Det kan tenkjast at den fragmenterte kulturelle situasjonen i vår tid gjer det til eit temmeleg urealistisk prosjekt å skulla halda på eit slikt ideal. Det kan også tenkjast at idealet, mot sin hensikt, *de facto* fører til stagnasjon i kyrkjelydane, ved at ei bestemt kulturell form får prioritet i gudstenestelivet.

Går me til det praktiske kyrkjelivet, vil me sjå at fleire kyrkjelydar i DnK allereie *har* eit mangfaldig gudstenesteliv som består av ulike gudstenestefeirande fellesskap. Hegstad omtalar dette i sin ekklesiologi:

> I mange tilfeller vil det nemlig ikke være klart hvordan man skal skjelne mellom en menighet og et fellesskap av menigheter. Det gjelder for eksempel der en menighet i praksis består av ulike gudstjenestefeirende fellesskap. I noen menigheter feires det for eksempel gudstjeneste i ulike lokaler eller til ulike tidspunkt, gjerne med ulike grupper mennesker til stede. Handler det da om én menighet som feirer ulike gudstjenester, eller handler det om ulike menigheter med en felles organisatorisk struktur? (Hegstad 2009, 193).

Hegstad skriv her at ein kyrkjelyd *i praksis* kan ha fleire ulike gudstenestefeirande fellesskap. Eg kan ikkje i ramma av dette arbeidet fullt ut vurdera om ein kyrkjelyd også *i teorien* kan ha fleire slike fellesskap, men eg vil hevda at det skulle vera mogleg å framheva gudstenestelivet sin sentrale plass i ein kyrkjelyd samtidig som ein aksepterer ein lausare samanheng mellom den *felles* og den *jamlege* gudstenestefeiringa. I så fall kan truleg den felles feiringa knytast til nokre få og store gudstenester i året. Dette er ein tankegang det også er mogleg å lesa ut av Hegstads framstelling, sjølv om vekta i hans argumentasjon nok går i ei anna retning. Etter ei drøfting av forholdet mellom "menighet og gruppe" konkluderer han:

> Det er imidlertid etter mitt skjønn viktig å understreke at det er den felles "samling i Jesu navn", gjerne sentrert om den felles nattverdfeiring, som er det sammenbindende element i en menighet, også der den består av mange mindre fellesskap. Det er derimot ikke naturlig å snakke om en menighet der man *ikke* har noen felles gudstjenestefeiring av en viss regelmessighet. [...] Der det i realiteten er flere gudstjenestefellesskap som lever side om side uten noen felles møtepunkt, er det – i teologisk forstand – mindre naturlig å snakke om én menighet (Hegstad 2009:195).

Tydinga av det konkrete møtepunktet der alle grupper i kyrkjelyden møtest til ei felles gudsteneste med felles nattverdfeiring, har her fått stor vekt. Vil det her vera mogleg å tenkja annleis og likevel ta vare på einskapen i kyrkjelyden? Eg ser for meg at ein kyrkjelyd under visse føresetnadar vil kunna ha fleire ulike gudstenestefellesskap med ulik profil og likevel vera éin kyrkjelyd. Ein slik tankegang kan utfaldast med å seia at kyrkjelyden er eit fellesskap av menneske i ulik alder og livssituasjon, og at det er naturleg å tenkja at dette fellesskapet er eit fellesskap ein kan tilhøyra heile livet, til tross for ulike behov i ulike fasar av livet. Ein kyrkjelyd vil, ut frå ein slik tankegang, kunna bestå av fleire ulike gudstenestefellesskap, og medlemane vil kunna delta i desse litt "på kryss og tvers". Føresetnadane for at dette skal vera mogleg, *kan* ha med kyrkjelyden sin storleik å gjera. Men ikkje nødvendigvis; dette kan vera ein tematikk som kan vera aktuell også i mindre kyrkjelydar.

Eg vil her peika på tre føresetnadar som er grunnleggjande for at ein kyrkjelyd skal kunna ha fleire gudstenestefellesskap utan at dette verkar splittande.

Det er for det første viktig at tankegangen om fleire ulike gudstenestefellesskap i éin kyrkjelyd er basert på strategiske vedtak i den formelle leiinga i kyrkjelyden. Ofte, men ikkje alltid, er det også leiarane som har sett behovet og tatt initiativ til å etablera eit nytt gudstenestefellesskap som ein del av tilbodet i kyrkjelyden. Dersom ei gruppe i kyrkjelyden eller enkeltpersonar som opptrer som uformelle leiarar, vil etablera eigne gudstenestefellesskap utan støtte i den formelle leiinga i kyrkjelyden, vil dette skapa vanskelege situasjonar som truleg vil føra til

splitting i kyrkjelyden.

Det er for det andre viktig at kyrkjelyden gjev god informasjon om dei strategiske vala som er gjort. Tydeleg og korrekt informasjon er grunnleggjande for å byggja gode relasjonar, også på tvers av dei ulike gudstenestefellesskapa. Informasjonen kan formidlast gjennom ulike kanalar. Eg vil her gje eit eksempel på ein slik informasjonstekst, henta frå heimesida til Vågsbygd kyrkjelyd i Kristiansand domprosti[16].

> Gudstjenesten er den samlingen i kirken vår som har den største spennvidden. Her kan den nyfødte og 100-åringen havne ved siden av hverandre. I gudstjenesten har Guds ord en sentral plass. Det blir lest, prekt over, og vi synger om Guds tanker om oss og våre tanker om ham. Vi ber, vi døper, og vi samles til nattverd.
>
> Utvilsomt er det vanskelig å favne alle i én og samme gudstjeneste; derfor har vi også gudstjenester som er siktet mot barnefamilier og ungdommer (særlig på fredagskvelder), nye gudstjenesteformer med ny musikk og annerledes liturgi. Vi vil gjerne skape nye typer gudstjenester, så vi utfordrer gjerne deg – enten du bruker gudstjenestene vi har i dag, eller ikke – til å gi uttrykk for dine meninger og dine ønsker. Og vi understreker at til gudstjenestene i Vågsbygd er alle velkommen!

Det er for det tredje viktig at dei ulike gudstenestefellesskapa gjennom året har nokre fellesgudstenester, eventuelt også andre former for felles møtepunkt. Dette kan for eksempel vera éi fellesgudsteneste i kvartalet i tillegg til felles gudstenestefeiring i høgtider og (av praktiske grunnar) i ferieperiodar. Dette bør då vera reelle fellesgudstenester der dei ulike gudstenestefellesskapa med sine ulike profilar får utfalda seg i eit samspel.

I nokre tilfelle vil behova i samfunnet best bli møtt ved at fleire kyrkjelydar etablerer eit nytt gudstenestefellesskap som eit felles prosjekt. Dette kan vera særleg aktuelt i forhold til ungdom som målgruppe. Dei nemnte føresetnadane vil vera viktige også i ein slik situasjon, men med ei anna vinkling på tenkinga omkring dei felles møtepunkta.

Der ein kyrkjelyd inviterer til ulike gudstenestefellesskap, er det naturleg å spørja om det framleis er éi gudstenesteform som utgjer *hovudgudstenesta* i kyrkjelyden, for eksempel den tradisjonelle høgmessa eller ei anna gudstenesteform søndag føremiddag[17]. Eller sagt på ein annan måte: Kan me tenkja oss at ein kyrkjelyd har fleire ulike og *likestilte* gudstenestefellesskap?

I internasjonal samanheng er det ikkje uvanleg å ha fleire likestilte gudstenestefellesskap i den same kyrkjelyden. Sjølv har eg blant anna møtt ei slik tenking i Dutch Reformed Church i Sør-Afrika der det er relativt vanleg at større kyrkjelydar har fleire gudstenester med ulik profil ein vanleg søndag.

Eit norsk eksempel på dette, henta utanfor dei etablerte kyrkjelydane i DnK, er *Storsalen menighet* i Oslo, som gjennom fleire år har invitert til tre likestilte, men forskjellige, gudstenestefellesskap i løpet av ein søndag. Det er ikkje utenkjeleg at ein etablert kyrkjelyd i DnK vil kunne tenkja i same baner dersom ein for eksempel har etablert eit eige og regelmessig gudstenestefellesskap for barnefamiliar, eventuelt for unge.

I denne samanheng kan det vera naturleg å drøfta omgrepet *ungdomskyrkjelyd* som nokre stadar blir brukt om eit fellesskap av unge sentrert om eit godt utbygd tilbod av ungdomsgudstenester med sakramentforvaltning, gjerne med eigen tilsett ungdomsprest. Betyr overgangen frå å bruka omgrepet ungdomsarbeid til ungdomskyrkjelyd, at ein *faktisk* forstår ungdomsgudstenestene og høgmessene som to likestilte gudstenestefellesskap? Gand kyrkjelyd i Sandnes prosti kan her tena som eit eksempel. Her har ein gjennom fleire år nytta omgrepet ungdomskyrkjelyd. Likevel viser det seg at i alle høve leiinga blant ungdomane er seg bevisst at denne ungdomskyrkjelyden er ein del av ein større kyrkjelyd[18]. Til tross for omgrepsbruken arbeider ein altså ikkje her ut frå ein tankegang som fullstendig likestiller dei ulike gudstenestefellesskapa.

Det er mogleg å tenkja seg at ein kyrkjelyd som har fleire gudstenestefellesskapa, vel å sjå desse som likeverdige. Det normale i DnK vil truleg likevel vera å tenkja seg at kyrkjelyden har éi hovudgudsteneste i løpet av søndagen, og at eventuelle andre gudstenestefellesskap utgjer eitt eller fleire supplement til denne. Truleg vil også vegen inn i det me då kallar hovudgudstenesta, for mange gå gjennom dei supplerande fellesskapa, for eksempel eit eige

gudstenestefellesskap for ungdom.

Eg vil konkludera med at gudstenesta *som fenomen* er hovudsamlinga i kyrkjelyden, men at den praktiske ekklesiologien viser at det jamlege gudstenestelivet ikkje *nødvendigvis* treng bestå av gudstenester som er felles for heile kyrkjelyden. Ein kyrkjelyd *kan* under visse føresetnadar ha fleire ulike gudstenestefellesskap. Dei viktigaste føresetnadane er at dette har støtte i den formelle leiinga i kyrkjelyden, at det blir gjeve god informasjon, og at dei ulike gudstenestefellesskapa har nokre felles møtepunkt gjennom året. Det er mogleg å tenkja seg at slike gudstenestefellesskap innan éin kyrkjelyd er likeverdige, men det normale i DnK vil vera å invitera til éi hovudgudsteneste og eventuelt ha supplerande gudstenestefellesskap i tillegg til denne. Det kan på denne bakgrunn vera rett å leggja noko mindre vekt på gudstenesta sin samlande funksjon i kyrkjelyden.

3.3 Kjenneteikn ved ein kyrkjelyd

Eg har drøfta korleis me skal forstå nye gudstenestefellesskap. Bør dei forståast som eigne kyrkjelydar eller som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar? Drøftinga har vist at begge forståingar er moglege, og at begge alternativ blir praktisert innan DnK. Me har sett at det i dag finst ei rekkje supplerande kyrkjelydsformer som blir omtalt som kyrkjelydar innanfor soknestrukturen i DnK. Samtidig har me sett at ein kyrkjelyd *kan* ha fleire gudstenestefellesskap og at det derfor ikkje er *nødvendig* at eit nytt gudstenestefellesskap blir forstått som ein ny kyrkjelyd.

I møte med dei mange nye kristne fellesskapa har ein innan CoE stilt spørsmålet om det finst nokon avgjerande kjenneteikn som må vera til stades for at eit nytt kristent fellesskap skal kunne forståast som ein kyrkjelyd. George Lings som deltok i arbeidet med MSC, har i denne samanheng leita etter kyrkja sitt "DNA" for å kunna svara på spørsmålet *How Can We Know that What is Emerging is `Church´?*. Han poengterer at han ikkje skriv om kjenneteikn ved den universelle kyrkje, men nettopp er opptatt av "whether a particular localized expression bears sufficient marks of authenticity to be termed `church´ (Lings 2006:113).

Lings skisserer nokre grunnleggjande kjenneteikn ved ein kristen kyrkjelyd og hevder at desse dermed høyrer med om eit nytt fellesskap skal kunne forståast som ein kyrkjelyd[19]. Han peiker på følgjande: Ein kyrkjelyd kommuniserer Jesus Kristus gjennom sitt nærvere, sine ord og sine gjerningar, og vidarefører soleis hans misjon. Ein kyrkjelyd er eit forpliktande fellesskap som gjenspeglar einskapen i treeininga, også i forholdet til den universelle kyrkja. Ein kyrkjelyd søkjer gjennom sitt gudstenesteliv, som også inkluderer dåp og nattverd, å bli prega av den heilage, treeinige Gud (Lings 2006:114; Hanssen 2007:86).

Dersom me samanliknar Lings kjenneteikn med CA si formulering "forsamlinga av dei heilage, der evangeliet vert lært reint og sakramenta forvalta rett", ser me at det har kome inn noko meir; ikkje minst har sendingsperspektivet i tråd med ein misjonal ekklesiologi blitt tydeleg.

Hegstad har ein annan innfallsvinkel til spørsmålet om det finst tydelege kjenneteikn som må vera til stades for å kunna forstå eit fellesskap som ein kyrkjelyd. Han drøftar spørsmålet om kyrkjeleg einskap på lokalplan i eit avsnitt om forholdet mellom *kyrkjelyd* og *gruppe* og konkluderer med at ei grenseoppgang på dette området verken er mogleg eller nødvendig.

> Spørsmålet om hva som er menighet, grupper innen menigheten og andre former for fellesskap og nettverk, lar seg i mange tilfeller likevel ikke besvare eksakt. I mange tilfeller vil forholdet mellom smågrupper, menighet, nettverk på tvers av menigheter og fellesskapet av menigheter gli over i hverandre uten at det er klart hvor det ene slutter og det andre begynner. Til syvende og sist er dette heller ikke et spørsmål som *må* gis noe eksakt svar. Grunnen til det er at den enkelte menighet aldri er kirke alene, men alltid sammen med andre menigheter. Kirken er både det enkelte gudstjenestefeirende fellesskap og den universelle kirke som fellesskapet av menigheter (Hegstad 2009:195).

Med støtte i Hegstad vil eg svara på problemstillinga om korleis me bør forstå dei nye gudstenestefellesskapa ut frå ein relativt pragmatisk synsvinkel. Spørsmålet blir kva som er *tenleg* omgrepsbruk i samband med nye gudstenestefellesskap

fellesskap. Bak problemstillinga ligg eit ønske om at DnK i størst mogleg grad skal lukkast i å vera ei misjonerande folkekyrkje.

3.4 Varsemd med bruk av omgrepet kyrkjelyd

Eg har hittil nytta omgrepet kyrkjelyd om dei menneskelege fellesskapa som har utgangspunkt i ei gudstenestefeirande forsamling. Denne lite problematiserande ordbruken er kanskje det beste argument for å forstå eit nytt gudstenestefellesskap som ein kyrkjelyd. Vidare er det eit faktum at ordet kyrkjelyd (og kanskje i enda større grad bokmålordet *menighet)* reint språkleg er enkle å nytta og lett forståelege i forhold til det lokalsamfunn ein opererer i.

Det kan likevel vera gode grunnar for å vera tilbakehaldande med å bruka ordet om kristne fellesskap som ikkje er like komplekse og fullt utbygde som ein "vanleg" soknekyrkjelyd. Dette har vore ei vanleg haldning i DnK. Eg kjenner tankegangen frå eigen heimekyrkjelyd, Bryne i Jæren prosti, der eg tidlegare har vore kapellan og sokneprest. Soknerådet har, på bakgrunn av sterk folkevekst, starta "Rosselandsprosjektet" i den delen av byen som ligg lengst frå kyrkjebygget. Formålet er å "vera misjonal i å nå dei nye byggefelta i Bryne med eit relevant, nært og familieorientert arbeid". Eit viktig element i dette prosjektet, er (tilnærma) månadlege familiegudstenester på skulen i lokalmiljøet. Då prosjektet blei starta opp, valde soknerådet og staben å vera bevisst på *ikkje* å kalla dette ein kyrkjelyd, – prosjektet blei heller kalla eit *kyrkjelydsbyggjande arbeid*. Seinare har ein valt å omtala prosjektet som *Bryne kyrkjelyd sitt arbeid på Rosseland*. Kyrkjelyden sin strategiplan opnar likevel for at "prosjektet vil visa om arbeidet utviklar seg mest mot ein områdekyrkjelyd for Rosseland eller ein profilkyrkjelyd for heile Bryne" (Visjon og strategiplan:10). Her nyttar altså soknerådet bispedømmerådet sine ord for nye kyrkjelydsformer om den vidare utviklinga i prosjektet.

Eg vurderer det slik at me, ved å vera forsiktige med å nytta "for store ord" om eit nytt gudstenestefellesskap, kan bidra til at fellesskapet blir stabilt og samtidig fleksibelt. Ein slik språkbruk kan bidra til stabilitet fordi den ikkje overbelastar eit nytt fellesskap med ei "tung" sjølvforståing som omfattar breidda av oppgåver i ein kyrkjelyd, for eksempel innanfor diakoni og trusopplæring. Slike oppgåver kan vera ivaretatt av den større kyrkjelyden som det nye gudstenestefellesskapet er ein del av. Samtidig kan ein slik språkbruk bidra til fleksibilitet *fordi den opnar for at noko kan fungera ei tid og deretter justerast i forhold til nye behov. Eit soknerråd kan til og med leggja ned eit gudstenestetilbod dersom situasjonen skulle tilseia det, utan å måtta leggja ned ein heil kyrkjelyd.

Det er på denne bakgrunn interessant å merka seg at NMS-nettverket nyleg har tatt i bruk uttrykket *misjonale fellesskap* "for å konkretisere en enklere type menighetsplanting der ei gruppe av mennesker går nye veier for å nå ut til mennesker som kirken ikke er i kontakt med i dag" (Stangeland 2010:8). Eg oppfattar dette som uttrykk for ei varsemd med å nytta omgrepet kyrkjelyd der dette ordet kan bli "for stort".

Til tross for desse grunnane til å vera tilbakehaldne med bruken av ordet kyrkjelyd, vil det vera tilfelle der forholda ligg til rette for at ein alt ved etableringa av eit nytt gudstenestefellesskap bør forstå dette som "ein ny kyrkjelyd", og at ein då nyttar omgrep som for eksempel områdekyrkjelyd, profilkyrkjelyd eller valkyrkjelyd.

4. Konklusjon

Den norske kyrkja bør ut frå ei misjonal kyrkjeforståing møta den låge gudstenestedeltakinga med større variasjon i gudstenestefeiringa. Dette kan blant anna skje ved at det blir danna nye gudstenestefellesskap, eventuelt også nye kyrkjelydar. På bakgrunn av drøftinga konkluderer eg med at nye gudstenestefellesskap i utgangspunktet normalt bør forståast som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar. Viktige føresetnadar for at ein kyrkjelyd skal kunna ha fleire gudstenestefellesskap, er at dette har støtte i den formelle leiinga i kyrkjelyden, at det blir gjeve god informasjon, og at dei ulike gudstenestefellesskapa har nokre felles møtepunkt gjennom året.

Ei anna sak er at slike fellesskap i mange

tilfelle etter ei tid vil kunna utvikla seg til å *bli* ein ny kyrkjelyd. Men det er eit anna spørsmål som når den tid kjem, best kan løysast lokalt i samråd med prost og biskop/bispedømmeråd.

Litteraturliste

Bakke, Vidar Mæland. 2010. "Ti år med menighetsplanting og menighetsutvikling – et tilbakeblikk", [online] Tilgjengeleg: http://www.nms.no/menighet [13.08.2010].

Brunvoll, Arve. 1970. *Vedkjenningsskriftene åt Den norske kyrkja*. Bergen/Oslo: Lunde.

Croft, Steven. 2009. "The Mission of the Triune God Shaping Congretations Today, Working towards a Mission-shaped Church, foredrag på Kyrkjemøtet 2009: http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=98517 [06.08.2010].

Den norske kirkes identitet og oppdrag, Kyrkjemøtesak 11/04: http://www.kirken.no/?event=DoLink&NodeID=22399 [19.08.2010].

Det nye testamentet. Studieutgave. 2008. Oslo: Det Norske Bibelselskap.

En misjonerende kirke, Kyrkjemøtesak 05/05: http://www.kirken.no/?event=DoLink&famID=6715 [27.09.2010].

Forsøk med alternative menighetsdannelser, Bispemøtesak 01/05: http://www.kirken.no/?event=DoLink&famID=6747 [31.08.2010].

Hanssen, Ove Conrad. 2004. "Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England" i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* nr. 2/2004, side 26–35. Oslo: Luther forlag.

Hanssen, Ove Conrad. 2007. *Et godt tre bærer god frukt*. Oslo: Luther forlag.

Hansson, Kristian. 1957. *Norsk kirkerett*. Oslo: Aschehoug & Co.

Haus, Sigurd og Nødland, Svein Ingve. 2009. *Valgmenighet – alternativ og supplement. Evaluering av ByMenigheten–Sandnes*. Rapport IRIS 2009/118. Stavanger: International Research Institute of Stavanger: http://www.iris.no/internet/student.nsf/090b0673bdaba07ac12565fc00532538/dbf8d5871b4fe80ac125768f004e64ec/$FILE/IRIS%202009-118.pdf [31.08.2010].

Hegstad, Harald. 2009. *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir.

Lings, George. 2006. Unravelling the DNA of Church: How Can We Know that What is Emerging is `Church´? i *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 1, 2006, side 104–116.

Menighetsutvikling i Stavanger bispedømme. 2005. Stavanger bispedømmeråd: http://www.kirken.no/stavanger/doc/Menighetsutvikling%20i%20Stavanger%20bispedømme.pdf [19.08.2010].

Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context. 2004. Report, The Church of England. London: Church House Publishing.

Rønnestad, Gunnar. 2010. "Etablering av nye menigheter i Den norske kirke. Et kirkerettslig perspektiv" i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* nr. 1/2010, side 14–25. Oslo: Luther forlag.

Skjevesland, Olav. 1993. *Huset av Levende Steiner*. Oslo: Verbum.

Stangeland, Oddbjørn. 2008. *Edderkopp og sjøstjerne*. Oslo: Luther forlag.

Stangeland, Oddbjørn. 2010. "Folkekirke langs nye veier": http://www.nms.no/getfile.php/NMS/11%20Menighet%20-%20subdomene/Artikler/FOLKEKIRKE%20LANGS%20NYE%20VEIER%20-%20TTK%20Danmark.pdf [13.08.2010].

Visitasforedrag, Gjesdal prestegjeld. 2004. Stavanger biskop.

Visjon og strategiplan. Bryne kyrkjelyd 2008-2011: http://time-kyrkja.no/Kyrkjelydar/Bryne/Strategiplan/tabid/8273/Default.aspx [31.08.2010].

Årbok for Den norske kirke 2010. Oslo: Kirkerådet.

Noter

1 Årbok for Den norske kyrkje 2010:97.

2 Hanssen 2004 oppgjev 2,2 % med tilvising til Winsnes i *Tallenes tale* 2004.

3 Artikkelen drøftar ikkje problemstillingar omkring nye forsamlingsdanningar i regi av dei lutherske organisasjonane som i større eller mindre grad arbeider innanfor Den norske kyrkja.

4 "Church planting is the process by which a seed of the life and message of Jesus embodied by a community of Christians is immersed for mission reasons in a particular cultural or geographic context. The intended consequence is that it roots there, coming to life as a new indigenous body of Christian disciples well suited to continue in mission." (Mission-shaped church:32).

5 Vårt ord apostolisk kjem frå det greske verbet *apostello* som betyr "å senda".

6 Sjå spesielt *KM 05/05 En misjonerende kirke* til denne delen av DnK si sjølvforståing.

7 Formulert av Robert Warren på 1990-talet og først brukt i bøkene *Building Missionary Congretations* (1995) og *Being Human, Being Church* (1995).

8 Uttrykket blei introdusert av Rowan Williams då han var erkebiskop i Wales i perioden 1999–2003.

9 Kyrkjelova § 24 blei endra slik at den nå inneheld formuleringa: "Kirkemøtet kan godkjenne forsøk med valgmenigheter som sjølv finansierer sin virksomhet. Nærmere vilkår for enkelte forsøk fastsettes av Kirkemøtet." KM behandla saka i KM 09/05.

10 "En soknemenighet er å forstå som et menighetsfellesskap der alle kirkemedlemmer som bor innenfor et sokn, er tilhørende menighetsfellesskapet." (Rønnestad 2010: 17).

11 Bogafjell kyrkjelyd si nettside: http://www.bogafjellmenighet.net/Bogafjell/Verdierogprioriteringer/tabid/5545/ctl/Details/mid/11493/ItemId/2362/language/nb-NO/Default.aspx [30.08.2010].

12 Ganddalen kyrkjelyd i Gand sokn i Sandnes prosti presenterer seg på nettsida si som "en lokalmenighet med Jesus i sentrum": http://www.sandnes.kirken.no/Hjem/tabid/6714/Default.aspx [30.08.2010].

13 Stangeland 2008 er skriven med utgangspunkt i arbeidet i Bærland kyrkjelyd.

14 F.eks. 1 Tess 2,14. Det Norske Bibelselskap har i den nyaste omsetjinga av NT (2005) valt å nytta ordet *forsamling* ved denne tydinga av *ekklesia*, truleg helst av økumeniske omsyn. I DnK er *kyrkjelyd* framleis det naturlege uttrykket på nynorsk.

15 Forholdet mellom dei to omgrepa vil også vera viktig å få avklart i samband med eventuelle soknesamanslåingar. Dette er likevel ei problemstilling som ligg utanfor tema for denne artikkelen.

16 Tilgjengeleg 23.04.2011 på http://vagsbygdmenighet.no/menighetsliv/gudstjenestene.

17 Omgrepet "hovudgudsteneste" er sentralt i gudstenestereforma som er vedtatt i 2011. Reforma inneber at ein kyrkjelyd kan definera fleire typar hovudgudstenester, men legg ikkje opp til at ein kyrkjelyd skal ha meir enn éi hovudgudsteneste den same søndagen. Det blir likevel

opna for at ein kyrkjelyd kan definera fleire gudstenester enn dei som er forordna av biskopen, som hovudgudstenester.

18 Stadfesta i samtalar med noverande og tidlegare ungdomsprest i Gand, august 2010.

19 Lings skriv at dette ikkje er meint som kriterium i ein test som avgjer om eit nytt fellesskap held mål. Han tenkjer heller at kjenneteikna uttrykkjer ein lengsel, og at ein må vera raus og audmjuk når ein nyttar dei. Lings skriv om nye fellesskap, men kjem sjølv inn på at slike kriterium kan vera like utfordrande for eksisterande kyrkjelydar som for nye.

Samandrag

Artikkelen drøftar spørsmålsstillingar knytt til utviklinga av nye gudstenestefellesskap og kyrkjelydsformer innanfor Den norske kyrkja, med særleg vekt på utviklinga i Stavanger bispedømme dei siste 25 åra. Forfattaren tar utgangspunkt i ei misjonal kyrkjeforståing og føreset at Den norske kyrkja bør møta den låge gudstenestedeltakinga med større variasjon i gudstenestefeiringa. Han drøftar om nye gudstenestefellesskap bør forståast som eigne kyrkjelydar eller som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar, og spør i samband med dette om ein kyrkjelyd *kan* ha fleire gudstenestefellesskap utan å vera splitta. Forfattaren hevdar at dette under visse føresetnadar er mogleg. Han hevdar vidare at det kan vera gode grunnar for varsemd med bruken av ordet "kyrkjelyd" om nye gudstenestefellesskap. Artikkelen konkluderer derfor med at slike fellesskap i utgangspunktet normalt bør forståast som ein del av tilbodet i eksisterande kyrkjelydar.

Arne Berge, Avdelingsleiar kyrkjelydsutvikling i Stavanger bispedøme
Adresse: Kong Magnus gate 44, 4340 BRYNE

Kva tyder diakonen for det lokale kyrkjelege velferdsarbeidet?

Samanhengen mellom diakonal profil og det å ha diakon i norske kyrkjelydar[1]

OLAV HELGE ANGELL
angell@diakonhjemmet.no

Innleiing

Tema for artikkelen er Den norske kyrkja sitt lokale velferdsarbeid, det velferdsarbeidet som vert gjort i kyrkjelydane, gjerne leidd av diakonen der det finst. I artikkelen vil eg undersøkje kva det å ha diakon i ein kyrkjelyd har å seia for mønster av tenking om og praksis i kyrkja sitt velferdsarbeid, det vi kan kalle diakoniprofilar. Datagrunnlaget er ei spørjeskjemaundersøking til kyrkjelydane i Den norske kyrkja i 2004 om kyrkjelydsdiakonien, kva kyrkjelydane tenkjer om diakoni, og kva dei gjer i organiserte former. Undersøkinga har eksploratorisk karakter. Det finst lite av empirisk forsking om denne sida ved kyrkja sitt liv, og det finst lite teori.

Diakonen er ein gamal sosial posisjon i den kristne kyrkja. Opp gjennom historia har diakonen særleg ivaretatt to funksjonar, ein liturgisk, dvs. gudstenestleg, funksjon og ein velferdsfunksjon (Olson 1992). Då klostervesenet vaks fram, overtok klostra – dvs. munkane og nonnene – i stor grad ansvar for å ivareta velferdsbehova til dei fattige, dei sjuke og andre trengjande (Olson 1992; Skarsaune 1976). I dei skandinaviske landa førte reformasjonen til at ansvaret for velferdsarbeidet lokalt anten vart lagt til presten eller til dei lokale offentlege styresmaktene (Brodd 1997; Kluge 1980). Pietismen på 1700-talet førte med seg eit fornya, indrekyrkjeleg engasjement i velferdsspørsmål. Engasjementet vart institusjonalisert gjennom dei frivillige organisasjonane av lekfolk, som voks fram i Noreg etter 1840, etter inspirasjon frå Tyskland, men det var fyrst etter andre verdskrigen at diakonien byrja få fast form på lokalplanet i kyrkja. Då kyrkja sentralt arbeidde for å styrke lokaldiakonien som strukturelement i kyrkjeorganisasjonen i form av ein profesjonell diakon- eller diakoniarbeidarstilling på byrjinga av 1970-talet, vekte det skepsis i delar av samfunnet. To sider ved skepsisen var følgjande: 1) Gjennom profesjonelt utdanna diakonar involverer lokalkyrkjelyden seg inn på område som elles høyrer under den offentlege velferdsforvaltinga sitt domene. 2) Ved ei slik overlapping av arbeidsområde kan det lett oppstå ei spenning mellom offentleg ideologi om verdi-

nøytralitet og kyrkja sitt eksplisitt verdibaserte velferdsarbeid (Fæhn 2002). Denne prosessen er det rimeleg å sjå som eit uttrykk for ei modernisering i kyrkja i retning av funksjonell spesialisering og profesjonalisering.

I offentleg velferdspolitikk er samarbeid mellom offentlege og friviljuge aktørar vorte meir sentralt både i Noreg og i resten av Europa dei siste tiåra. I denne samanhengen kan kyrkja tenkjast å vera ein relevant samarbeidspartnar for den offentlege velferdssektoren. På lokalplanet er denne relevansen klart uttrykt i *Velferdsmeldinga* (St.meld. nr. 35 [1994–1995]).

Slik sett er diakonen si rolle som den som organiserer og leier kyrkjelyden sitt diakonale arbeid, interessant sett både frå kyrkjeleg og frå offentleg ståstad. I den nordiske verdistudien om folkekyrkjer og religiøs pluralisme (Gustafsson & Pettersson 2000) gav folk flest i både Noreg og dei andre nordiske landa høg grad av legitimitet til det kyrkjelege velferdsarbeidet (Gustafsson 2000; jfr. Sundback 2000).

Føreliggjande forsking om diakonrolla og kva den tyder for diakonien

Det er gjort lite av forsking om diakonrolla både i Noreg og i dei landa som det er naturleg å samanlikne Noreg med ved at dei er prega av ein luthersk tradisjon. Det gjeld særleg dei andre nordiske landa og Tyskland. Denne avgrensinga er relevant å gjera av di "diakonen" i andre kristne tradisjonar har andre funksjonar og ein annan plass i kyrkjestrukturen enn i den lutherske (Borgegård & Hall 1999; Hall 1992; Hartley & Buren 1999; Nordiska ekumeniska rådet 1995). I Skandinavia er det etter kvart ein god del empirisk forsking om diakoni. Denne forskinga handlar i mindre grad om diakonen si rolle og funksjonar. Det er særleg i Sverige det er gjort forsking som gjeld diakonar. Dei svenske studiane gjeld diakonar i Svenska kyrkan og omfattar m.a. diakonars yrkesidentitet (både kva dei tenkjer om eige yrke, og kva andre lokale kyrkjelege leiarar tenkjer om diakonen si yrkesrolle) og korleis dei opplever arbeidet sitt (Bäckström 1994; Lindgren 1992; Olofsgård 2003; Sandahl 1998). Inga forsking finst om kva diakonen tyder for den lokal diakonien. Slik sett er denne forskninga eit nybrottsarbeid, men Bäckström har studert korleis diakonar og andre lokalkyrkjelege leiarar meiner ulike aktivitetsområde og målgrupper vert prioriterte i det lokale kyrkjelege velferdsarbeidet i Svenska kyrkan (Bäckström 1994). Engel (2006) har studert det sosiale arbeidet innan Svenska kyrkan utan særskilt blikk på diakonane og deira funksjonar. Ho finn m.a. at det å engasjere seg til beste for utsette og utstøytte grupper i samfunnet vert nedprioritert lokalt (Blennberger & Nilsson 1998; Engel 2008).

Omverd og oppgåver for diakonien i følgje kyrkja på nasjonalt nivå

"Diakoni" fekk sin fyrste offisielle definisjon i Den norske kyrkja i Plan for diakoni i Den norske kyrkja som vart vedtatt på Kyrkjemøtet 1987 (Kyrkjerådet 1988). Diakoniplanen og definisjonen av diakoni har seinare vorte revidert (Kyrkjerådet 2008). Sidan artikkelen gjer seg nytte av data samla inn i 2005, medan den førre definisjonen enno var den offisielle, legg eg den til grunn her. Diakoni er der definert som følgjer:

> Diakoni er det medmenneskelege omsorgs- og fellesskapsbyggjande arbeidet til kyrkjelyden, og den tenesta som i særleg grad er retta mot menneske i naud.

Slik kyrkja på nasjonalt plan har utforma måla for det lokalkyrkjelege velferdsarbeidet, handlar det om ulike dimensjonar ved arbeidet (Kyrkjerådet 2002). For det eine handlar det om spesifikke målgrupper kyrkja særleg bør ha for auget: Det gjeld arbeid for å avdekkje og førebyggje vald og inkludering av funksjonshemma. For det andre handlar det om den politiskkritiske funksjonen til kyrkja, "med særlig vekt på menneskerettigheter, fattigdomsbekjempelse og vern om skaperverket". For det tredje gjeld det interorganisatoriske relasjonar, samarbeid med andre nasjonale aktørar for å fremja internasjonal solidaritet. Kyrkjemøtet har formulert det slik:

> Den norske kyrkja er kalla av Gud til å vere på lag med dei svake og utstøytte, peike på urett, lindre og overvinne naud. Den norske kyrkja skal vere ei

> tenande kyrkje, ein diakonal fellesskap der menneske gir omsorg og finn omsorg. Kyrkja blir utfordra og utfordrar til forvaltarteneste i ei verd der livsmiljø og ressursar er trua, til kamp for rettferd der kløfta mellom rike og fattige aukar, og til handling for fred der menneske lever med urett og krig. (Kyrkjemøtet 2004a)

Diakonen i den lokale diakonien

Kyrkjeorganisasjonen har vorte modernisert gjennom aukande arbeidsdeling, spesialisering og profesjonalisering av arbeidet. For den lokale diakonien inneber det formelle krav til utdanning hos diakonane, ansvar for det diakonale arbeidet, men ikkje fagspesifikk kompetanse på kvart område av det sosiale feltet der diakonien – og diakonen – er meint å arbeide. Diakonen vert ei form for generalist i det diakonale arbeidet, med eit sett av allmenne dugleikar som gjeld evne til (sjølv)refleksjon, systematisk arbeid og med kunnskapar om helse- og sosiale problem, strategiar og tiltak for å førebyggja og ta seg av problema, og om velferdssystemet. Profesjonaliteten hos diakonen ligg i utdanninga og kvalifikasjonane for å drive profesjonelt helse- og/eller sosialarbeid, på like fot med dei som arbeider i den offentlege helse- og sosialsektoren. Denne sida ved profesjonaliteten kan koma til nytte i det praktiske diakonale arbeidet, ikkje minst i eit samarbeid med (andre delar av) velferdssystemet. Profesjonaliteten kan også koma til uttrykk i at diakonen har kunnskap nok til å kjenne grensene for eigen kompetanse og kunne vise vidare til relevante funksjonar.

I artikkelen spør eg om kva samanheng er det mellom diakonal profil – eller velferdsprofil – og det å ha diakon. I artikkelen vil eg ta for meg to dimensjonar ved diakonal profil, diakonisyn, dvs. kva kyrkjelydane tenkjer om kva velferdsarbeid som det er relevant for kyrkja å drive, og mønster av diakonal eller velferdspraksis. Med denne presiseringa kan vi reformulere forskingsspørsmålet på følgjande vis:

1. Kva forskjell gjer diakonen – og diakoniarbeidaren – når det gjeld diakonal identitet eller sjølvforståing i kyrkjelydane? Kva gjer det å ha diakon – eller diakoniarbeidar – eventuelt av forskjell når det gjeld i kor stor grad det er samsvar mellom prioriterte område i kyrkja på nasjonalt nivå og den lokale diakonien?

2. Kva forskjell gjer diakonen – og diakoniarbeidaren – når det gjeld kva diakonalt arbeid kyrkjelyden organiserer? I kva grad representerer diakonen ei kraft som støttar opp under tradisjonen, og i kva grad representerer diakonen "fornying"?

Om vi tolkar problemstillinga som uttrykk for årsak-verknadsrelasjonar, vil det vera vanskeleg å svare på det fyrste spørsmålet ved hjelp av det datagrunnlaget som vert brukt i artikkelen. Difor er forskingsspørsmålet formulert meir som eit spørsmål om "korrelasjonar" enn av årsak-verknadsrelasjonar. I artikkelen vil eg ikkje gå inn på kva kyrkjelydane gjer i og for seg, altså skildre og vurdere den organiserte diakonale praksisen som fenomen, og kva typar av arbeid kyrkjelydane i Den norske kyrkja prioriterer, men konsentrere meg om på kva praksisområde det å ha diakon (og diakonarbeidar) gjer ein forskjell (og område der dei ikkje gjer ein forskjell).

Sidan data gjev berre grunnlag for korrelasjonar, opnar det for at dei statistiske samanhengane vi finn mellom det å ha diakon eller ikkje, og kva kyrkjelydane gjer i praksis, kan hengje saman med at den profilen kyrkjelydane har i arbeidet sitt, aukar eller minkar sjansen for at dei har diakon. Det å ha diakon kan då vera ein måte kyrkjelydane bruker for å styrke profilen i det arbeidet dei alt gjer, eller som dei ynskjer å gjera. Sett i eit lengre tidsperspektiv kan ein kyrkjelyd t.d. ha tilsett diakon for å styrke det diakonale arbeidet meir allment. Diakonen kan ha bidrege til å auke det generelle engasjementet for diakoni i kyrkjelyden, gitt engasjementet ei bestemte retning i den praktiske orienteringa og lagt grunnen for ein diakonal profil i kyrkjelyden som seinare kan vera utgangspunkt for ny rekruttering av diakon om den fyrste har slutta. Diakonen kan bidra til å styrke det allmenne, diakonale engasjementet i kyrkjelyden, til å styrke arbeid som kyrkjelyden alt er engasjert i, til å utvikle nytt arbeid – etter initiativ frå kyrkjelyden eller diakonen.

I tillegg er det rimeleg å tru at kyrkjelydane vert påverka av endringar i dei omgivnadane dei er ein del av; demografiske og andre strukturelle endringar, sosiale, kulturelle, politiske og økonomiske tilhøve – auka tilflytting av barne-

familiar eller av flyktningar, nedlegging av viktige arbeidsplassar eller endringar av prioriteringar i lokalpolitikken endringar som også kyrkjelyden vil kunne oppleve som relevante for arbeidet sitt. Det å ha ein diakon tilsett i kyrkjelyden, ein person knytt til ei stilling med spesiell merksemd retta mot tilhøva i lokalsamfunnet og endringar i dei, vil truleg auke sjansen for at den typen endringar eg har nemnt, vil ha følgjer for det arbeidet kyrkjelyden organiserer.

Finst det alternative funksjonar (funksjonelle ekvivalentar) til diakonen i kyrkjelyden og i lokalsamfunnet elles? I kyrkjelydssamanheng er diakoniarbeidar eit alternativ til diakon. Ein diakoniarbeidar har eit særskilt ansvar for det diakonale arbeidet, men utan å ha utdanning som kvalifiserer for posisjonen som diakon. For den perioden eg studerer i denne artikkelen, tyder det ofte at diakoniarbeidaren ikkje hadde formell utdanning

For ein kyrkjelyd inneber det å ha ein av dei to posisjonane at det er nokon i staben som har eit særleg ansvar for det diakonale arbeidet. Det diakonen representerer i tillegg, er velferdsfagleg profesjonsutdanning og teologisk-diakonal tilleggsutdanning. Dessutan regulerer tenesteordninga i nokon grad oppgåvene som ligg til stillinga (Kyrkjemøtet 2004b). Økonomisk kan det vera rimelegare for ein kyrkjelyd å tilsetja ein diakoniarbeidar enn ein diakon. I praksis kan det vera slik at ein kyrkjelyd som utlyser stilling for diakon, men som ikkje får kvalifiserte søkjarar, kan tilsetja diakoniarbeidar i staden (om det finst søkjarar til slik stilling). Sidan diakoniarbeidar ikkje er ei offisiell stilling i kyrkja, er den heller ikkje regulert, og det er uklart kva oppgåver diakoniarbeidaren i praksis varetek.

Det manglar systematiske studiar av kva den teologisk-diakonale tilleggsutdanninga gjer med studentane, men det er ikkje urimeleg å tru at dei som byrjar på studiet, er godt motiverte for studiet, og at denne motviseringa vert stimulert, reflektert og styrka i medvitet i laupet av studiet (jfr. Caspersen 2005; Rognstad 2006). Såleis kan det vera at sjølv i tilfelle der diakonar og diakoniarbeidarar har nokolunde same grunnutdanning, kan tilleggsutdanninga diakonane har fått, bidra til kunnskap, reflektert medvit og handlingsorientering når dei kjem ut i kyrkjelydsarbeid, som kan gi seg utslag i det praktiske arbeidet i kyrkjelydane og gjera ein forskjell mellom kva diakonen tyder, og kva diakoniarbeidaren tyder for det organiserte diakonale arbeidet på lokalt plan. Tenesteordninga for diakonar, som i nokon grad definerer oppgåvene som ligg til stillinga (Kyrkjemøtet 2004b), kan bidra i same retninga. Problemet for diakonar sett i eit profesjonsperspektiv kan vera at dei i mange tilfelle manglar spesifikk kompetanse på område som den lokale diakonien er engasjert på (Engel 2006; Olofsgård 2003).

Metode og materiale

Materialet for artikkelen er henta frå ei undersøking av diakoni på lokalnivået i Den norske kyrkja (Angell & Selbekk 2005). Ei kartlegging av kyrkjelydsdiakonien i Den norske kyrkja vart gjennomført ved hjelp av eit spørjeskjema som vart sendt til alle kyrkjelydane i Den norske kyrkja utanom Tunsberg, til saman 1190 kyrkjelydar. Vi fekk svar i form av utfylte skjema frå 648 kyrkjelydar. Det gir ein svarprosent på 54. Det aktualiserer spørsmålet om kor representativt utvalet er for populasjonen som var vårt utgangspunkt. Dei få variablane vi kunne bruke i ei slik vurdering, gav ikkje inntrykk av at utvalsfordelingane var skeive samanlikna med fordelingane i populasjonen. Ei liknande undersøking vart gjort i Tunsberg bispedømme i 2004 (Angell & Kristoffersen 2004). Den meir omfattande undersøkinga byggjer på røynslene frå Tunsberg, men dei to undersøkingane var likevel lagde opp slik at det berre i avgrensa grad er mogleg å integrere data frå dei to til eit heile. I oversendingsbrevet bad vi om at dagleg leiar (eller sekundært soknepresten) fylte ut skjemaet. Vi la vekt på at utfyllinga ikkje vart delegert til eventuell diakon. På den måten ynskte vi å kartleggja diakonisyn og praksis slik dei vert definerte og skildra på eit overordna nivå i kyrkjelyden av den som i det daglege er sett til å vareta kyrkja sitt oppdrag i soknet (Angell & Selbekk 2005:30).

I artikkelen er det lagt vekt på to hovuddimensjonar i undersøkinga; den *ideologiske dimensjonen* (diakonisyn eller oppfatningar om kva som er viktig diakonalt arbeid på lokal-

planet) og *aktivitets- eller praksisdimensjonen* (type aktivitet, målgruppe og bruk av frivillige) for å få vite noe om tenking og om mangfaldet av organisert arbeid og organiseringa av det. Informasjonen som vart samla inn, seier noko om kva for diakonal verksemd som finst i kyrkjelydane, men ikkje kva omfang dei har. Det tyder at eg har informasjon om ulike former for eldrearbeid i kyrkjelydane, men ikkje kor mykje ressursar som vert brukt i arbeidet. Det er ein veikskap ved materialet. I den grad det er rimeleg å tale om prioriteringar i den aktuelle diakonale verksemda i kyrkjelydane, er det såleis berre mogleg å undersøkje det på aggregatnivå i form av kor stor del av kyrkjelydane som organiserer ein viss type arbeid. Spørjeskjemaet vart utforma på grunnlag av gjeldande Plan for diakoni i Den norske kyrkja (Kyrkjerådet 1997). Målet var å inkludere alle dimensjonane som er nemnde der: materielt livsgrunnlag og sosial rettferd, kontakt og fellesskap, sjelesorg og helse- og omsorgsarbeid.

For å analysere materialet har eg brukt multivariate teknikkar, i praksis ulike former for regresjonsanalyse. Lineær regresjonsanalyse er brukt i dei tilfella dei avhengige variablane er tilnærma kontinuerlege. Logistisk regresjon er brukt når dei avhengige variablane er dikotome. Det gjeld særleg i tilfelle der praksis- eller aktivitetsvariablar er avhengige. Verdiane er ja og nei (førekjem aktiviteten, eller gjer den det ikkje).

I dataanalysen har eg valt å bruke ein modell som omfattar meir enn diakon- og diakoniarbeidarvariablane som uavhengige variablar. Dei to variablane forklarer svært lite av variansen i dei avhengige variablane eg bruker i analysen. Soleis har eg hatt eit ynskje om å kombinere det å bruke ein modell som betre forklarer denne variansen, med ynskjet om å gjera den enkel. Dei variablane som er lagde til i modellen, er folketalet i kommunen, kor mange prestar det er i kyrkjelyden, kor mange personar som alt i alt er involvert i det diakonale arbeidet (tilsette og frivillige), og om kyrkjelyden har barne- og ungdomsarbeidar. Dette er alle variablar som kan vera relevante når det gjeld å forklare forskjellar i det lokale, kyrkjelege velferdsarbeidet, kyrkjelydsdiakonien.

Resultat

Av dei 648 kyrkjelydane i utvalet, hadde 223 diakon eller ungdomsdiakon (sjå Tabell 1). Dei aller fleste kyrkjelydane som hadde diakon, mangla diakoniarbeidar og omvendt. Totalt sett var det langt fleire kyrkjelydar med diakonteneste enn med diakoniarbeidar. I alt 288 kyrkjelydar av dei 648 i utvalet hadde diakon eller diakoniarbeidar.

I alt fanst det rundt 270 stillingar for diakonar og ungdomsdiakonar i norske kyrkjelydar i 2004[2]. Det inneber at det om det var ei slik stilling per kyrkjelyd i dei kyrkjelydane som utvalet omfattar, ville utvalet vera ganske skeivt. I den vidare framstillinga har eg ikkje skilt mellom kyrkjelydar med diakon i avgrensa meining og ungdomsdiakon. I analysane og i teksta vil eg bruke fellesnemninga diakon for begge når ikkje anna er spesifisert.

Diakonal identitet eller diakonisyn

Kva tenkjer kyrkjelydane om diakoni? I staden for å byrja med ein definisjon av diakoni og så bruke den på det som går føre seg i og rundt kyrkjelyden, kan vi starte nedanfrå, med kva kyrkjelydane sjølve tenkjer om diakoni (Bäckström 1994; Jeppsson Grassman 2001).

Tabell 1. Kyrkjelydar med diakon/ungdomsdiakon og/eller diakoniarbeidar (N=648).

		Diakoniarbeidar		Total	
		Nei	Ja	(N)	Prosent
Diakon/ungdomsdiakon	Nei	360	65	425	66
	Ja	204	19	223	34
Total (N)		564	84	648	
Prosent		87	13		100

Diakoniforståing i kyrkjelydane vart utforska ved at dei fekk seg førelagt ei omfattande liste med aktivitetar som på førehand vart vurderte som relevante i kyrkjeleg samanheng, anten for diakonien eller i samanheng med kyrkja sitt oppdrag meir allment (Kyrkjerådet 1997, 2002). Kyrkjelydane vart bedne om å ta stilling til kor viktige dei syntest aktivitetane er som diakoni eller i ein diakonal samanheng. Svarfordelingane tente som utgangspunkt for å konstruere eit sett diakoniprofilar. Resultatet av den eksplorerande faktoranalysen som førte gav profilane som resultat, er vist meir detaljert i appendikset til slutt i artikkelen. Fire profiler avteikna seg i datamaterialet:

1. politisk og naudsorientert diakoniprofil.
2. kyrkjeorientert diakoniprofil.
3. omsorgsorientert diakoniprofil.
4. institusjonsorientert diakoniprofil.

Desse profilane har trekk til felles med dei prioriteringsprofilane Bäckström fann i si undersøking av den lokale diakonien i Svenska kyrkan (Bäckström 1994). Den fyrste, den *politiske og naudsorienterte,* profilen er kjenneteikna av to klare dimensjonar, ein krise- og naudsorientert dimensjon og ein politisk, internasjonalt orientert dimensjon. Under den fyrste dimensjonen høyrer det å drive krisetelefon, arbeid blant flyktningar og asylsøkjarar og blant sosialt utstøytte. Under den andre dimensjonen høyrer det å engasjere seg i bistand og bistandsspørsmål, i arbeid for menneskerettar og rettvis fordeling av goda i verda og i miljøspørsmål.

Den andre, *kyrkjeorienterte,* profilen er kjenneteikna av aktivitetar som i relativt stor grad kan seiast å være religiøst orienterte, å skipe til bønegrupper, alfakurs eller -grupper, drive barnegrupper og songkor for barn, men også institusjonsbesøk. På den måten er det rimelig å tolke denne profilen som meir retta mot trusdimensjonen i religionen enn dei andre profilane i ein kombinasjon av "tru og liv", også ved å trekkje det diakonale perspektivet inn i gudstenesta (sjølv om dette aspektet ikkje eksplisitt er trekt inn i den ideologiske sida ved undersøkinga).

Assosiert med den *omsorgsorienterte* er det å drive besøksteneste for dei som er åleine eller er sjuke, organisere sorggrupper, drive oppsøkjande sosialt arbeid, arbeid blant personar som har problem med rusmiddelbruk, skipa til eldretreff, ungdomsdiakonale tiltak – inkludert diakonale grupper i samband med konfirmantundervisinga – og også diakonalt orienterte gudstenester. Arbeidet som høyrer saman med denne profilen, er primært lokalt omsorgsorientert.

Den fjerde profilen, som vi har kalla *institusjonsorientert* diakoni, høyrer saman med verksemder som det å drive eldresenter og barnehage. Dette er eit arbeid som elles er rekna som eit offentleg ansvar i den norske eller nordiske velferdsmodellen.

Med utgangspunkt i disse profilane kan vi slutte at diakoni ikkje er et eintydig omgrep for kyrkjelydane. Det er eit omgrep som rommar mange dimensjonar som kyrkjelydane legg ulik vekt på. Likevel er det ikkje slik at vi på eintydig vis kan tilordne den einskilde kyrkjelyden i utvalet ein bestemt diakoniprofil av dei fire som er introduserte her. Undersøker vi kor mykje de ulike profilane har å seia for kva kyrkjelydane meiner at diakoni handlar om, finn vi at vi best kan karakterisere dei ved hjelp av fleire profilar, men at ikkje alle tyder like mykje.

Kva påverkar den diakonale orienteringa, det vi kan kalle diakonisyn eller ideologisk diakoniprofil, til kyrkjelydane målt på denne måten? I vår samanheng er det mest nærliggjande å spørja etter kva det å ha diakon og/eller diakoniarbeidar har å seia. Diakonen er ein fagperson som vil bære med seg perspektiv og oppfatningar som, i alle høve til dels, vil vera påverka av den sosialiseringa som utdanninga inneber og som i sin tur kan tenkjast å påverke korleis kyrkjelyden oppfattar kva diakoni handlar om. Korleis kyrkjelyden tenkjer om diakoni, kan også påverke sjansen for at den har diakon eller ikkje. Undersøker vi kva statistisk samanheng det er mellom det å ha diakon og/eller diakoniarbeidar og ideologisk diakoniprofil, når vi bruker den analysemodellen som eg presenterte i metodeavsnittet, får vi følgjande resultat:

Tabell 2. Kva det å ha diakon/diakoniarbeidar tyder for diakonisyn i kyrkjelydane, lineær regresjon med faktorskårar som avhengige variablar (N= 502).

Avhengige variablar		Diakon			Diakoniarbeidar		
	Modell sign.	B	Std.feil	Beta	B	Std.feil	Beta
Politisk og naudsorientert profil	.165	.248	.101	.117*	.174	.135	.059
Kyrkjeleg orientert profil	.000	.467	.098	.218***	.309	.131	.103*
Omsorgs- og fellesskapsorientert profil	.003	-.161	.101	-.075	-.277	.135	-.093*
Institusjonsorientert profil:	.087	-.125	.101	-.059	.070	.134	.024

* p < 0,05 *** p < 0,001

For tre av dei fire profilane er det slik samanheng. I denne samanhengen kan eg nemne at når det gjeld den politiske og naudsorienterte profilen, er det berre diakonvariabelen av dei variablane som inngår i modellen, som gir statistisk signifikant bidrag – sjølv om modellen som heilskap ikkje er statistisk signifikant som det går fram av tabellen. Det at modellen ikkje er signifikant, inneber at det er andre tilhøve enn dei som – i tillegg til det å ha diakon – speler inn for om kyrkjelydar er kjenneteikna av ein slik ideologisk profil. Tilsvarande er ein institusjonsorientert ideologisk profil heller ikkje knytt til det å ha diakon eller diakoniarbeidar. Det er nok rimeleg og å vente sidan institusjonsorientering i teorien truleg er knytt til det å drive institusjonar i praksis. I så måte er det rimeleg å tru at det er ein lenger tradisjon enn det å ha diakon eller diakoniarbeidar. Ein slik tradisjon er dessutan kjenneteikna av at institusjonar er "treg materie" som ein kyrkjelyd verken lett etablerer eller kvittar seg med.

Elles er det verdt å merke seg samanhengen mellom det å ha diakon og å vera kjenneteikna av eit kyrkjeleg orientert diakonisyn. Det å ha diakon er statistisk sett knytt både til det å ha ein politisk og naudsorientert, så vel som ein kyrkjeleg orientert profil. Men som eg har kommentert tidlegare, er det ikkje enkelt å spesifisere årsakssamanhengar. Ein kan tenkje seg både at kyrkjelydar med desse to profilane tiltrekkjer seg diakonar, og at dei er i stand til og aktive i å tilsetja diakon. På den andre sida kan vi tenkje at diakonar, som fagpersonar, er berarar av eit moralsk og sosialetisk engasjement som kan påverke tenkinga om diakoni i kyrkjelyden over tid. Tabell 2 viser at for omsorgs- og fellesskapsprofilen tyder det å ha diakoniarbeidar noko, men ikkje det å ha diakon. Dessutan er det verdt å merke seg at for diakoniarbeidaren er koeffisientane negative. Det vil seia at dei kyrkjelydane som har diakoniarbeidar, har lågare faktorskåre på denne faktoren enn dei som ikkje har diakoniarbeidar, uavhengig av om dei har diakon eller ikkje. Det er ikkje godt å seia korleis denne samanhengen er å forstå utan andre typar av data.

Det er veikare statistisk samanheng mellom det å ha diakoniarbeidar og velferdsorientering eller diakonisyn. Profesjonsutdanninga som diakonane har, bidreg til refleksjon om verdiar, om kyrkja sitt verdigrunnlag og spesielt verdigrunnlaget for diakonien. I den perioden vi har data for, er det difor rimeleg å vente at det å ha diakon gjer ein større forskjell enn det å ha diakoniarbeidar.

Går vi nærmare inn i data, finn vi at det særleg er ved slikt arbeid som det å engasjere seg i spørsmål om naud og urettvise lokalt og nasjonalt, når det gjeld internasjonalt engasjement og solidaritet, det å drive ulike former for krisearbeid, organisere og drive besøksteneste og å knyte gudstenesta til det diakonale arbeidet at det å ha diakon gjer ein forskjell (sjå appendikset). Av dei påstandane der det å ha diakon eller diakoniarbeidar ikkje gjorde forskjell, var t.d. i synet på det å drive arbeid blant flyktningar/asylsøkjarar, drive politisk påverknad for helse- og/eller sosialreformer og det å arbeide med miljøspørsmål.

Mønster av diakonal praksis

Er det samsvar mellom teori og praksis, mellom velferdsorientering, diakonisyn eller verdivurderingar på den eine sida og kva typar diakonalt arbeid kyrkjelydane organiserer på den andre? Kva tyder diakonen (og diakoniarbeidaren) for den praktiske diakonien, det praktiske velferdsarbeidet? I Tabell 3 har eg vist dei typane av diakonalt arbeid der det å ha diakon eller diakoniarbeidar påverkar sjansen for at arbeidet finst (eller ikkje finst). Eg har organisert dei forskjellige verksemdene eller funksjonane med utgangspunkt i dei profilane eg presenterte i avsnittet om diakonisyn i kyrkjelydane. På den måten er det mogleg på ein oversiktleg måte å sjå kva for dimensjonar av diakoni diakonen (og diakoniarbeidaren) særleg bidreg til å påverke. Lista over aktuelle aktivitetar eller funksjonar som kyrkjelydande vart presenterte for i spørjeskjemaet, var meir detaljert og omfattande enn dei "variablane" som var utgangspunkt for å konstruere dei diakonale profilane ovanfor (Angell & Selbekk 2005).

Tabell 3 viser for det eine at for mange typar av diakonal verksemd bidreg det å ha diakon til å auke sjansen for at kyrkjelyden driv den verk-

Tabell 3. Kva det å ha diakon/diakoniarbeidar tyder for kyrkjelydsdiakonien i praksis knytt til dimensjonar ved diakoniprofil i kyrkjelydane, logistisk regresjon (N= 608).

Aktivitetar	Diakon B (S.E.)	Diakon Exp(B)/ odds ratio	Diakoniarbeidar B (S.E.)	Diakoniarbeidar Exp(B)/ odds ratio	Prosent av kyrkjelydane m/verksemda
Politisk og naudsorientert diakoni:					
Kontakt- og fellesskapsarbeid retta mot flyktningar og innvandrarar	.968 (.237)	2.633***	-.048 (.343)	.953	17
Kyrkjelyden har KN-kontakt	.728 (.267)	2.071**	.147 (.336)	1.158	81
Tilbod om praktisk hjelp, solidarisk støtte, oppsøkjande arbeid til dei som har det vanskeleg	.536 (.216)	1.709*	.664 (.272)	1.942*	24
Kyrkjeleg orientert diakoni:					
Diakoniens dag i 2004	1.804 (.215)	6.076***	1.016 (.285)	2.762***	31
Gudstenester med diakonalt fokus	1.030 (.195)	2.800***	.176 (.264)	1.192	48
Organisert tilbod om sjelesorg (utover prest)	2.100 (.272)	8.170***	.885 (.342)	2.424*	17
Bønnefellesskap	.599 (.197)	1.820**	.243 (.268)	1.275	45
Diakonale grupper/grupper for konfirmantar	.560 (.209)	1.750**	-.778 (.347)	.459*	24
Bibelgrupper/husfellesskap	.386 (.191)	1.472*	-.007 (.258)	.993	52
Diakonale oppgåver knytt til gudstenesta	.509 (.353)	1.664	2.164 (1.021)	8.708*	91
Omsorgs- og fellesskapsorientert diakoni:					
Kontakt- og fellesskapsarbeid retta mot: ungdom	.851 (.205)	2.342***	.239 (.274)	1.271	56
familiar	.774 (.204)	2.168***	.401 (.274)	1.493	32
eldre	.564 (.236)	1.757*	.861 (.359)	2.365*	71
barn	.256 (.220)	1.292	.924 (.351)	2.520**	72
somatisk sjuke	1.247 (.207)	3.482***	.501 (.274)	1.650†	31
einsame og/eller sørgjande	1.505 (.235)	4.505***	1.233 (.329)	3.432***	65
rusavhengige	1.053 (.340)	2.865***	.645 (.399)	1.907	8
psykisk utviklingshemma	1.015 (.215)	2.759***	1.228 (.269)	3.413***	27
personar med psykiske lidingar/sjølvmordstruga	2.093 (.277)	8.109***	.435 (.364)	1.544	17
andre og/eller på tvers av alders- og livssituasjon	.768 (.280)	2.155**	.253 (.367)	1.287	12
Kyrkjelyden besøkjer psykiatriske institusjonar	1.114 (.394)	3.046**	.652 (.498)	1.918	5
Institusjonsorientert diakoni:					
Driver omsorgsinstitusjonar	1.043 (.291)	2.838***	-.496 (.369)	.295	2
Driver barnehagar	1.140 (.306)	3.125***	-.507 (.382)	.602	11

† p < 0,10 * p < 0,05 ** p < 0,01 *** p < 0,001

semda. For det andre finn vi at for den praktiske diakonien er det det å ha diakon som tyder noko, i langt større grad enn det å ha diakoniarbeidar. Det å ha diakon aukar sjansen for dei aller fleste av dei aktivitetane eller den typen arbeid som vi spurde kyrkjelydane om i spørjeskjemaet.

Med utgangspunkt i Tabell 3 er det rimeleg å tolke mønsteret i dei kolonnane som gjeld det å ha diakon, som eit uttrykk for at diakonen gjer størst forskjell i kyrkjelydane der arbeidet i større og mindre grad vert vurdert til å krevja profesjonelle kvalifikasjonar. Det handlar om arbeid knytt til menneske som slit med psykiske lidingar, sjølvmordstruga og slike som ynskjer sjelesorg, men også arbeid retta mot somatisk sjuke, einsame og/eller syrgjande, flyktningar og innvandrarar og familiar. Dei siste kan vi tenkje ikkje utan vidare krev profesjonelle kvalifikasjonar for å utføre. Men kan hende krev det meir av faglege føresetnadar for å leia arbeidet på ein god måte.

På den kyrkjelege dimensjonen kan vi tenkje oss at det å ha diakon inneber å ha ein medarbeidar i den kyrkjelege staben, som i større grad enn dei andre er opptatt av å gjera diakonien og det diakonale oppdraget på ulike måtar synleg også i gudstenestesamanheng. Eit meir indirekte uttrykk for kva diakonen tyder som fagperson, kan vi finna ved å samanlikne kva typar arbeid det å ha diakoniarbeidar gjer ein tilsvarande forskjell. Analysen viser at det i liten grad er overlapping mellom områda der det å ha diakon og det å ha diakoniarbeidar gjer ein vesentleg forskjell frå det ikkje å ha det. Reint allment gir analysen som resultat at det å ha diakoniarbeidar gjer ein mindre forskjell enn det å ha diakon. Dei områda der det å ha diakoniarbeidar gjer størst forskjell, er fellesskapsbyggjande arbeid retta mot psykisk utviklingshemma, einsame og/eller syrgjande, visse typar av vaksenarbeid, arbeid retta mot barn og mot eldre. Skilnadane i det vi kan kalle "forskjellsprofilar" når det gjeld diakonar og diakoniarbeidarar, kan tyde på at det er diakonane som fagpersonar vel så mykje som organisatorar som gjer den største forskjellen.

Med den modellen eg har brukt i regresjonsanalysane, er det visse typar av engasjement som er undersøkt (som avhengige variablar), der diakon og diakoniarbeidar ikkje gjer nokon forskjell. Det gjeld ikkje minst engasjement knytt til kampen for rettferd og solidaritet, miljøspørsmål og det å delta som aktør i det offentlege rommet, t.d. i media, i demonstrasjonar eller liknande, i laupet av det siste året før undersøkinga vart gjennomført. Til gjengjeld viser det seg at prestane påverkar denne sjansen på ein signifikant måte. Aukande presteressurs i kyrkjelyden aukar sjansen for at kyrkjelyden har deltatt politisk i det offentlege rommet målt på den måten eg har gjort greie for. Det gjeld altså uavhengig av kommunestorleik. Det er få kyrkjelydar som svarer at dei har hatt slike former for engasjement.

Konklusjon

Det å ha diakon i ein kyrkjelyd tyder ein god del for det organiserte praktiske velferds- eller diakonale engasjementet i kyrkjelyden. Dette gjeld for arbeidet knytt til alle fire dimensjonane eller profilane. Tilsvarande gjeld også for det å ha diakoniarbeidar, men i mindre grad.

Med utgangspunkt i Tabell 3 er det rimeleg å tolke mønsteret i dei kolonnane som gjeld det å ha diakon, som eit uttrykk for at diakonen gjer størst forskjell i kyrkjelydane i samband med slikt arbeid som i større og mindre grad vert vurdert til å krevja profesjonelle kvalifikasjonar. Det å ha diakon tyder klart meir for praksis enn for teori i form av diakonisyn eller velferdsorientering, i alle høve det som kjem til uttrykk i undersøkinga artikkelen er basert på. Det kan hengje saman med at medan diakonen leier det praktiske arbeidet og såleis har direkte innverknad på kva som skjer i kyrkjelyden, har nok han/ho mindre innverknad på tenkinga om diakoni. Både kan det vera slik at tenkinga er relativt tradisjonell av di det diakonale arbeidet i liten grad er tematisert på eit kollektivt plan i kyrkjelyden, og det kan vera at diakonen nettopp er tilsett ut frå (meir eller mindre klare) førestillingar om kva som er viktig diakonalt arbeid i kyrkjelyden. Kva tenkinga enn er, vil det ofte vera slik at ein diakon kjem til ein kyrkjelyd med visse etablerte praksisar (tradisjonar) som det er venta at han/ho følgjer opp. Men det at det tross alt er ein viss statistisk samanheng mellom det å

ha diakon og diakonisynet i kyrkjelyden, kan også vise til at kyrkjelydar kan tilsetja diakon med tanke på å styrke det diakonale arbeidet utan at leiarane (og soknerådet) har klare tankar om kva det skulle innebera. Då kan det vera at diakonen vert overlate både tenking og praksis. I slike situasjonar vil diakonen truleg lett kunne påverke diakonisynet i kyrkjelyden – om det vert gjort til tema for drøftingar i det heile.

I byrjinga av artikkelen siterte eg frå dokumentet "Den norske kyrkjas identitet og oppdrag" det som handlar om diakoni (Kyrkjemøtet 2004a). Er det slik at diakonen og/eller diakoniarbeidaren bidreg vesentleg til å realisere dette oppdraget? For det eine er det nødvendig å konkretisere oppdraget og tilpasse det det lokale nivået. For det andre må kyrkjelydane – inkludert diakonane og diakoniarbeidarane – sjå oppdraget i samanheng med kva som er stoda i det lokalsamfunnet kyrkjelyden er ein del av. Når det er sagt, vert konklusjonen at det å ha diakon i ein kyrkjelyd bidreg til at kyrkjelyden aukar sjansen for å leva opp til sentrale forventingar til det diakonale oppdraget slik det har vorte formulert på sentralt hald i kyrkja. Når det gjeld å inkludere utsette og marginale grupper i samfunnet (psykisk sjuke, rusavhengige, flyktningar og innvandrarar, einsame) bidreg diakonen til å auke sjansen for at det skjer. Såleis kan vi seia at det å ha diakon bidreg til "fornying" i det lokale diakonale arbeidet. Det er mindre klart når det gjeld diakoniarbeidaren. Dette arbeidet er det rimeleg å tenkje som teologisk sett avleidd av den fyrste trusartikkelen om Gud som skapar av alle ting og gjeld alle menneske uavhengig av tru. Det er utoverretta arbeid av allmenn karakter. På den andre sida bidreg diakonen til å auke sjansen for det eg har kalla kyrkjeleg orientert diakoni. Dette arbeidet er fyrst og fremst å forstå som innoverretta, mot trusfellesskapet. Det handlar både om å vedlikehalde kyrkjelyden som plausibilitetsstruktur (Berger 1969) og å gjera den gudstenestefeirande forsamlinga medveten om det diakonale aspektet og dei diakonale utfordringane ved kyrkja sitt oppdrag. Vennleg tolka kan det vera ein måte å bidra til å styrke det diakonale engasjementet på i kyrkjelydane ved å sjå diakonien som ein sentral og integrert del av kyrkja sitt oppdrag i verda.

Det å ha diakon (eller diakoniarbeidar) bidreg ikkje til å auke sjansen for at det diakonale oppdraget, slik det er gitt på nasjonalt nivå, vert realisert lokalt på alle område. Eg har ovanfor peika på at når det gjeld engasjement knytt til kampen for rettferd og solidaritet, når det gjeld miljøspørsmål og det å delta som politisk aktør i det offentlege rommet, så synest diakonen og diakoniarbeidaren å tyde lite for det som skjer – eller rettare, det som ikkje skjer – i kyrkjelydane. Det er interessant å merke seg at i den grad den kyrkjelege staben påverkar sjansen for slikt engasjement, synest det å vera knytt til prestane meir enn til diakonen. Dette funnet er i samsvar med andre, meir avgrensa lokalsamfunnsstudiar (Angell 2007, 2010). Diakonar synest i liten grad å vera viljuge til å "stå på barrikadane og ta ansvar" på denne måten, ved å vera "kritisk røyst" i det offentlege rommet.

Denne artikkelen baserer seg på eit datamateriale som fyrst og fremst gir grunnlag for ein eksplorerande studie av kyrkjelydsdiakonien og diakonen si rolle. Dei tendensane som kjem fram i materialet, treng å verta undersøkte nærmare i andre former for undersøkingar. Det inneber at det ligg til rette for å forske vidare på dei tema som er tatt opp i artikkelen. I tillegg er det kome ny plan for diakoni sidan informasjonen til denne artikkelen vart samla inn. Å følgje opp denne studien på eit seinare tidspunkt når den nye planen har fått verka ei tid, kan også vera interessant for å undersøkje kva slike planar har å seia for det diakonale arbeidet på lokalplan.

Vi kan tenkje oss at kyrkjelydsdiakonien og diakonen kan få ei viktigare rolle å spele i samfunnet i tida framover. Tradisjonen med å organisere omsorgsarbeid vil truleg få stadig større relevans stilt overfor dei oppgåvene velferdsstaten er venta å ta på seg, ikkje minst i samband med auken i talet på gamle menneske og dermed med auka behov for pleie og omsorg.

Litteraturliste

Angell, Olav Helge (2007): "Church-based welfare and public religion", i *Nordic Journal of Religion and Society*, 20, 2, 179–193.

Angell, Olav Helge (2010): "Sacred welfare agents in secular welfare space – the case of the Church of Norway in Drammen", i Bäckström, Anders & Davie, Grace (red.):

Welfare and religion in 21st century Europe, Volume 1: Reconfiguring the connections, Aldershot: Ashgate, s. 89–115.
Angell, Olav Helge & Kristoffersen, Anne Schanche (2004): *Diakoni og frivillig engasjement i menighetene: menighetsdiakonien i Tunsberg bispedømme,* Oslo: Diakonhjemmet høgskole, Avdeling for forskning og utvikling.
Angell, Olav Helge & Selbekk, Anne Schanche (2005): *Kirke og helse: Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke,* Oslo: Diakonhjemmet høgskole, Avdeling for forskning og utvikling.
Berger, Peter L. (1969): *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion,* New York: Anchor Books / Doubleday.
Blennberger, Erik & Nilsson, Gert (1998): *Diakonins identitet: diakoniinstitutioners identitet och inriktning med fokus på Stiftelsen Stora Sköndal,* Stockholm: Stiftelsen.
Borgegård, Gunnel & Hall, Christine (red.) (1999): *The ministry of the deacon: Anglican-Lutheran perspectives* (bd. 1), Uppsala: Nordic Ecumenical Council.
Brodd, Sven-Erik (1997): "Diakonin genom kyrkans historia: fem ekklesiologiska modeller", i Brodd, Sven-Erik, Eckerdal, Per, Grönqvist, Vivi-Anne, Laghé, Birgitta & Lindström, Lars G. (red.): *Diakonins teologi,* Stockholm: Verbum, s. 11–44.
Bäckström, Anders (1994): *För att tjäna: en studie av diakoniuppfattningar hos kyrkliga befattningshavare,* Uppsala: Svenska kyrkans centralstyrelse.
Caspersen, Joakim (2005): *Kallet eller dannet? Motivasjon og yrkessosialisering hos sykepleiere og lærere,* Masteroppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.
Engel, Charlotte (2006): *Svenska kyrkans sociala arbete – för vem och varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma [The welfare work of the Church of Sweden – for whom and why? A dilemma for diaconia in a sociology of religion perspective],* Sköndal: Ersta Sköndal högskola Forskningsavdelningen.
Engel, Charlotte (2008): "Diakoni – för vilka och varför? Ett kyrkans dilemma", i Blennberger, Erik & Hansson, Mats J. (red.): *Diakoni: tolkning, historik, praktik,* Stockholm: Verbum, s. 231–247.
Fæhn, Kristin (2002): *"Tilfeldighetenes spill?" En beskrivelse og analyse av diakonien i Den norske kirke, belyst ved seks vedtak og forordninger 1949–1986,* Oslo: Hovedoppgave kristendomkunnskap, Universitetet i Oslo.
Gustafsson, Göran (2000): "Värdegemenskapen kring de nordiska folkkyrkorna", i Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (red.): *Folkkyrkor och religiös pluralism: den nordiska religiösa modellen,* Stockholm: Verbum, s. 97–133.
Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (2000): *Folkkyrkor och religiös pluralism: den nordiska religiösa modellen [Folk churches and religious pluralism: The Nordic religious model],* Stockholm: Verbum.
Hall, Christine (1992): *The Deacon's ministry,* Leominster: Gracewing.
Hartley, Benjamin L & Buren, Paul E. Van (1999): *The Deacon: Ministry through words of faith and acts of love,* Nashwille, Tennessee: United Methodist Church, General Board of Higher Education and Ministry, Division of Ordained Ministry, Section of Deacons and Diaconal Ministries.
Jeppsson Grassman, Eva (2001): *Socialt arbete i församlingens hägn [The social work of religious communities],* Stockholm: Verbum.
KA (2005): *Lønns-og personalstatistikk 2004 for kirkelige arbeidstakere,* Oslo: KA Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon.
Kluge, Liv (1980): *Sosialhjelp før og nå,* Oslo: Fabritius.
Kyrkjemøtet (2004a): *Den norske kyrkjas identitet og oppdrag: Fråsegn frå Kyrkjemøtet 2004,* henta 20.2.2009 frå http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3198.
Kyrkjemøtet (2004b): *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner,* henta 25.10.2005 frå http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldles?doc=/sf/sf/sf-20041120-1895.html.
Kyrkjerådet (1988): *Plan for diakoni i Den norske kyrkja,* Oslo: Kyrkjerådet.
Kyrkjerådet (1997): *Plan for diakoni i Den norske kyrkja* (2. utg.), Oslo: Kyrkjerådet, Den norske kyrkja.
Kyrkjerådet (2002): *Satsingsområder for Den norske kirke 2002–2005: et ressursdokument til hjelp i den videre strategi- og planprosess: vedtatt av Kirkemøtet 2001,* Oslo: Kyrkjerådet, Den norske kyrkja.
Kyrkjerådet (2008): *Plan for diakoni i Den norske kyrkja,* Oslo: Kyrkjerådet, Den norske kyrkja.
Lindgren, Mats (1992): *Församlingsdiakonin inför framtiden,* Stockholm: Ersta.
Nordiska ekumeniska rådet (1995): *Diakonatet i olika kyrkotraditioner,* Uppsala: Nordiska ekumeniska rådet.
Olofsgård, Katarina (2003): *Professionell eller perspektivbärare? Om diakoners yrkesidentitet,* Institutionen för socialt arbete, Ersta Sköndal högskola, Stockholm.
Olson, Jeannine E. (1992): *One ministry many roles: deacons and deaconesses through the centuries,* St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House.
Rognstad, May-Karin (2006): *Nursing students' motivation and socialization: a prospective, unbalanced cohort study of nursing students from study time into working life, Medisinsk fakultet,* Universitetet i Oslo.
Sandahl, Christina (1998): *Diakoners arbete – en studie av innehållet i diakoners arbete och styrdokumentens påverkan,* Institutionen för pedagogik, Göteborgs universitet, Göteborg.
Skarsaune, Oskar (1976): "Diakontjenestens fremvekst og særpreg i den gamle kirke", i Aarflot, Andreas (red.): *Diakoni og kirke,* Oslo: Luther, s. 69–86.
St.meld. nr. 35 (1994–1995) *Velferd mot 2030 (Velferdsmeldingen),* Oslo: Sosial- og helsedepartementet.
Sundback, Susan (2000): "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden", i Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (red.): *Folkkyrkor och religiös pluralism: den nordiska religiösa modellen,* Stockholm: Verbum, s. 34–73.

Noter

1 Takk til Alf B. Oftestad for konstruktive bidrag til den historiske delen av framstillinga.

2 Kjelda er Det norske diakonforbund. er Det norske diakonforbund. Lønns- og personalstatistikk for Den norske kyrkja som Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon utarbeider, opererer med eit tal på diakonstillingar som er ein god del lågare, 196 i 2004 (KA 2005). Det er ikkje klart kva som er årsak til den store skilnaden. Men sjølv med KA sitt tal på stillingar vil talet på kyrkjelydar som har diakonteneste vera ein god del høgare, i tråd med det eg har argumentert for i hovudteksta.

Appendiks
Profilar som gjeld diakonisyn i kyrkjelydane, faktoranalyse med skeivrotasjon (N=535).

	Faktorar			
	1	2	3	4
Politisk og naudsorientert profil (30%):[1]				
Vi mener det er viktig å arbeide med miljøspørsmål	.788			
Vi mener det er viktig å engasjere seg i arbeid for menneskerettigheter og en rettferdig fordeling av goder	.784			
Vi mener det er viktig å engasjere seg i bistand og bistandsspørsmål	.716			
Vi mener det er viktig å drive politisk påvirkning for helse- og/eller sosialreformer	.570			
Vi mener det er viktig å drive krisetelefon	.504			
Vi mener det er viktig å drive sosialt arbeid blant sosialt utstøtte	.488			
Vi mener det er viktig å delta i kommunale samarbeidsgrupper	.488			
Vi mener det er viktig å delta i lokalt kriseteam	.470		.403	
Vi mener det er viktig å være de svakes røst i norsk offentlighet	.463			
Vi mener det er viktig å drive arbeid blant flyktninger/asylsøkere	.463			
Vi mener det er viktig å drive familiearbeid	.412			
Kyrkjeleg orientert profil (8%):				
Vi mener det er viktig å drive barnegruppe, sangkor for barn		.760		
Vi mener det er viktig å organisere alfakurs/-grupper		.711		
Vi mener det er viktig å arrangere bønnegrupper		.653		
Omsorgsorientert profil (6%):				
Vi mener det er viktig å drive besøkstjeneste			.677	
Vi mener det er viktig å organisere sorggrupper			.643	
Vi mener det er viktig å drive oppsøkende sosialt arbeid			.539	
Vi mener det er viktig å arrangere sosiale treff for eldre			.521	.375
Vi mener det er viktig å drive sosialt arbeid blant rusmisbrukere			.510	
Vi mener det er viktig å drive ungdomsdiakonale tiltak			.438	
Vi mener det er viktig å utøve omsorg for syke			.429	
Vi mener det er viktig å arrangere diakonale gudstjenester			.427	
Vi mener det er viktig å organisere diakonale grupper/diakonale grupper i konfirmantundervisning			.381	
Institusjonsorientert profil (5%):				
Vi mener det er viktig å drive eldresenter				.714
Vi mener det er viktig å drive barnehage				.668
Ekstraksjonsmetode: Principal Component Analysis. Rotasjonsmetode: Oblimin med Kaiser-normalisering.				

[1] Prosenttalet i parentes er eit uttrykk for kor stor del av den samla variansen som faktoren forklarer. I alt forklarer dei fire faktorane 49 prosent av den samla variansen.

Samandrag

Artikkelen handlar om det lokale velferdsarbeidet, diakonien, som vert organisert med utgangspunkt i kyrkjelydane i Den norske kyrkja. Kva tyder det å ha diakon for kva profil dette arbeidet slik det vert tenkt om det i kyrkjelydane og ut frå praksis? Dette vert undersøkt både i kontrast til det å ha (berre) såkalla diakoniarbeidar, oftast ein person utan formell kompetanse på feltet, og det ikkje å ha nokon av desse funksjonane. Resultata er baserte på analyse av svara på strukturerte spørjeskjema frå alle bispedøma unntatt Tunsberg. Faktoranalyse viser at vi kan skilje mellom ulike diakonale profilar i kyrkjelydane. Det å ha diakon tyder meir for den diakonale praksisen i kyrkjelydane enn tenkinga om kva som er viktige område for innsatsen, og meir for nokon av profilane enn andre. Undersøkinga viser også at gjennomgåande tyder det å ha diakon meir for velferdspraksisen enn det å ha diakoniarbeidar.

Olav Helge Angell, professor, dr. polit., Institutt for diakoni og leiing, Diakonhjemmets høgskole
Adresse: Postboks 184 Vinderen, 0319 OSLO

Hvordan skjer læring i menigheter?

GEIR AFDAL
geir.afdal@mf.no

Prosjektet *Lærings- og kunnskapsbaner i menigheter* (LETRA) er en større casestudie av hvordan læring og kunnskapsutvikling skjer i norske menigheter. Prosjektet har både en empirisk og en teoretisk interesse. Den empiriske interessen dreier seg om hvordan læring faktisk foregår i norske menigheter. Det vet vi lite om, fordi det har vært gjort svært lite forskning på lærings- og kunnskapsprosesser i menigheter, i Norge og internasjonalt. Den teoretiske interessen knytter seg til hva man forstår med læring og kunnskapsutvikling, her religiøs læring. Det er ikke gitt hva religiøs læring er. LETRA har derfor som ambisjon å bidra til teoretisering av religiøs læring og kunnskapsutvikling. Vår antagelse er at slik teoretisering gjøres best gjennom empiriske undersøkelser, og at empiriske undersøkelser gjøres best med utgangspunkt i eksplisitte teoretiske refleksjoner.

Konkret er LETRA en casestudie av tre menigheter i Den norske kirke. Prosjektet er nå i sitt andre av fire år, et år med feltarbeid i menighetene. Første år besto av teoriarbeid, og de to siste skal brukes til analyser og skriving. Artiklene i dette nummeret av Halvårsskrift for Praktisk Teologi er skrevet av to doktorgradsstipendiater i LETRA, Ingrid Reite og Marianne Rodriguez Nygård, som et resultat av arbeidet i prosjektets første fase. Det betyr at artiklene dreier seg henholdsvis om utvikling av teori om kunnskap i det yrket de undersøker (diakoni – Nygård) – og om teoretiske analyser av forståelsen av læring i planer for utdanningen i yrket (teologi – Reite). Nygård og Reite undersøker altså læring i to yrker i menighetene, hos diakoner og prester. I tillegg undersøker prof. Heid Leganger-Krogstad læring hos kateketer og menighetspedagoger. Stipendiat Morten Holmqvist forsker på konfirmanters læring og kunnskapsutvikling, mens prof. Sverre D. Mogstad undersøker læring hos voksne frivillige. Prof. Geir Afdal ser på læring og kunnskapsutvikling hos barn (5–6 åringer), mens praktikumsleder Fredrik Saxegaard analyserer hvordan presten lærer som leder. Disse forskerne er alle ansatt ved Det teologiske Menighetsfakultet. Flere andre prosjekter er knyttet til LETRA, og blant dem kan nevnes undersøkelse av eldre ungdommers læring og kunnskapsutvikling av stipendiat Øivind Holtedahl ved Misjonshøgskolen og kantorers profesjonslæring av stipendiat Solveig Christensen, Musikkhøgskolen.

Læringsforskning har tradisjonelt vært knyttet til undervisning og formidling, med skolen som paradigmatisk case. Denne læringsforskning forsto – og forstår – læring som tilegnelse; det vil si at et gitt kunnskapsinnhold integreres og internaliseres i det enkelte individ. Læring blir altså "indre" prosessualisering av kunnskap. I de fleste tilfeller blir læring her forstått som en individualistisk, kognitivistisk og biologisk prosess. Læring kan altså undersøkes ved å av-

dekke kognisjon gjennom for eksempel nevrologiske undersøkelser eller ved å bruke kunstig intelligens som modell (Artificial Intelligence-forskning [AI]). For noen få tiår siden vokste en annen læringsforskning frem. Her var ikke skolen, men yrke paradigmatisk case. Læring er ikke noe som utelukkende eller primært skjer forut for yrkesutøvelse, men i og gjennom praktisering av aktiviteter i yrket. Læring forstås som et aspekt ved alle menneskelige og sosiale aktiviteter. Læring forstås dermed som et sosialt, historisk og kulturelt fenomen.

Det kulturelle, sosiale og historiske går fra å være læringens bakgrunn, horisont eller ytre kontekst til å konstituere læring. Tanken er (i forlengelsen av Vygotskij) at de kulturelle redskapene mennesker bruker i sin læring, er medbestemmende for hvordan læringen foregår og kan forstås. Vi lærer med kulturelle redskaper – språk, symbolske og materielle gjenstander – de skaper muligheter og begrensinger. Redskapene "bestemmer" oss og vår læring, samtidig som vi "bestemmer" dem. Dette skjer ikke individuelt, men gjennom vår kollektive bruk av redskapene – religiøst språk, ritualer eller materielle symboler. Læring må derfor alltid undersøkes som læring med de kulturelle redskapene vi bruker, og som et aspekt ved det "vi gjør", altså som et aspekt ved sosiale praksiser og aktiviteter.

Nettopp av denne grunn forstår LETRA religiøs læring som et aspekt av alle de aktiviteter som foregår i en menighet. Videre forstås religiøs læring som den forhandling deltagerne (og de ansatte) i menigheten gjør mellom aktiviteter i menigheten og de andre aktivitetene de deltar i, der det religiøse er et aspekt. Denne forhandlingsvirksomheten danner de lærings- og kunnskapsbaner som LETRA forsøker å beskrive og analysere. Prosjektet er finansiert av Kirkerådet og Det teologiske Menighetsfakultet.

Adresse: Geir Sigmund Afdal, professor dr. theol., Det teologiske Menighetsfakultetet
Adresse: Postboks 5144 Majorstua, 0302 OSLO

Diakoners profesjonsvilkår i Den norske kirke

MARIANNE RODRIGUEZ NYGAARD
marianne.r.nygaard@mf.no

1.0 Innledning

I denne artikkelen ser jeg nærmere på hvordan vi kan analysere diakoners profesjonsvilkår i Den norske kirke (DnK). Profesjoner er kunnskapsbaserte yrker (Smeby 2008:87), og med profesjonsvilkår forstår jeg det som kjennetegner diakoners betingelser for å arbeide som profesjonsutøver i DnK. Diakoners rolle har lenge vært uavklart og et sentralt tema for Kirkemøtene. Mye kan tyde på at diakoners profesjonskunnskap har vært vanskelig å plassere i spennet mellom allmenn diakoni, den tjeneste alle er kalt til, og teologenes lange forskningstradisjon. De kirkelige ansattes posisjon har ofte blitt forstått ut fra embetsteologiske perspektiver, men det er sjeldent blitt satt lys på de forskjellige profesjoners praksis og organisering i DnK ut fra supplerende teorier. I artikkelen bringer jeg inn profesjonsteorier og et sosiokulturelt aktørperspektiv og drøfter dette som et *supplerende* analytisk rammeverk for å beskrive diakonens profesjonsvilkår. Jeg forstår menighetsdiakonen som profesjonsutøver og avgrenser meg fra de mer tradisjonelle teologiske og moralfilosofiske forståelsene av diakoners profesjonsbetingelser.

Profesjonsteorier kan bidra til å avklare profesjoners organisering og utøvelse av praksis på en ny måte og gi redskap til et annet språk om prioriterte og nedprioriterte forhold ved ulike profesjonsbetingelser i DnK. Profesjonsteorier kan også brukes til å se hvor makt er plassert, hvordan kontrollen over ulike profesjoner er organisert, begrunnet eller ikke begrunnet. Jeg tar utgangspunkt i organisatoriske og performative profesjonskjennetegn. Det organisatoriske perspektivet beskriver hvordan en profesjon har kontroll over arbeidsoppgavene sine. Det performative perspektivet beskriver grunnleggende forhold ved praksis. Imidlertid ser profesjonsteorier ofte utøveren som enkeltstående individ. Sentralt for menighetsliv og diakonal praksis er fellesskap og den relasjonelle forståelsen. For å kunne analysere profesjonsutøverne i kirkelig kontekst som mer enn adskilte enkeltindivider er det etter mitt syn nødvendig med teorier om individer og grupper som er i *samhandling* med omgivelsene. I tillegg er det også viktig at profesjonsgruppene og feltet sees ut fra sin historie, tradisjon og sosiale fellesskap. DnK er et sosialt felt som er preget av lange kulturelle, språklige og historiske røtter. Jeg kombinerer derfor profesjonsteori med sosiokulturelle teorier. Dette er ikke en empirisk analyse av diakoners profesjonsvilkår i DnK, men en teoretisk tilnærming med utgangspunkt i diakonilitteratur.[1]

2.0 Profesjonskjennetegn i DnK

2.1 Hva er en profesjon?

Profesjon er et flertydig og omstridt begrep. Imidlertid utelukker ikke det en felles forståelse

av en kjerne (Molander og Terum 2008:16)[2]. Ordet «profesjon» kommer av det greske ordet prophaino som betyr «å erklære offentlig». Profesjoner er da yrkesgrupper som «erklærer» at de vet noe som andre ikke vet – at de rår over en spesialisert kunnskap som skiller seg fra livsverdenens allmennkunnskap. Videre er de i kraft av denne kunnskapen i stand til å håndtere problemer som angår kritiske terskler og trusler i den menneskelige «livsføring" (Stichweh 1994:278), De norske profesjonsforskerne Eriksen og Molander skriver at "erklæringen" forbinder en kognitiv kunnskapsmessig fordring med en normativ: Den erklærte hensikten er å tjene en annen parts interesser" (Molander og Eriksen 2008:161) – dvs. at kravet om spesialisert kunnskap er knyttet til å tjene en annen parts interesserer. Videre sier de at denne doble fordringen kobler alle profesjoner til krav om kontroll over et virksomhetsområde, nemlig en eksklusiv rett til å utføre bestemte arbeidsoppgaver i tråd med egne faglige standarder (Molander og Eriksen 2008: 161,62) .

En vanlig måte å omtale profesjoner på er å si at de er kunnskapsbaserte yrker. Vi har å gjøre med yrker når arbeidsoppgaver skilles ut i form av distinkte roller i den samfunnsmessige arbeidsdelingen. Max Weber definerer yrke slik: "den spesifisering, spesialisering og kombinasjon av en persons prestasjoner som utgjør grunnen for hans muligheter til kontinuerlig forsørgelse eller erverv" (Weber og Winckelmann 1976:80). Hva er det da som kjennetegner profesjon som type yrker? Molander og Terum beskriver profesjonsbegrepets to sider, den organisatoriske og den performative.

Det organisatoriske perspektivet beskriver hvordan en profesjon har kontroll over arbeidsoppgavene sine. Denne kontrollen er dels en ekstern kontroll, dels en intern kontroll over utførelsen av dem. Den organisatoriske siden består av monopol, autonomi, politisk konstituerte yrker, institusjonelt imperativ og profesjonell sammenslutning (Molander og Terum 2008:18). Det performative perspektivet beskriver grunnleggende forhold ved praksis. Dvs. hvordan overføres og forhandles den spesialiserte kunnskap til konkrete situasjoner/praksis? Dette perspektivet deles inn i "profesjoner som yter tjenester", "profesjonelle tjenester har klienter som mottakere", videre at profesjonelle tjenester er forsøk på å løse praktiske "hvordan – problemer"; de er endringsorienterte og anvender en systematisert kunnskapsmengde og skjønn, er normativt regulerte, og praksis er feilbarlig (Molander og Terum 2008:20).

Oppsummerende kan profesjon i denne sammenhengen forstås som yrkesgrupper som "erklærer offentlig" at de vet noe som ikke andre vet; de rår over en spesialisert kunnskap som skiller seg fra allmennkunnskapen, og gjennom denne kunnskapen skal de kunne håndtere aktuelle utfordringer med den hensikt å tjene en annen parts interesser. Videre kjennetegnes profesjon ved det organisatoriske aspektet, nemlig intern og ekstern kontroll av arbeidsoppgaver, i tillegg til det performative perspektivet som beskriver praksis.

2.2 Profesjonskjennetegn – det organisatoriske perspektivet

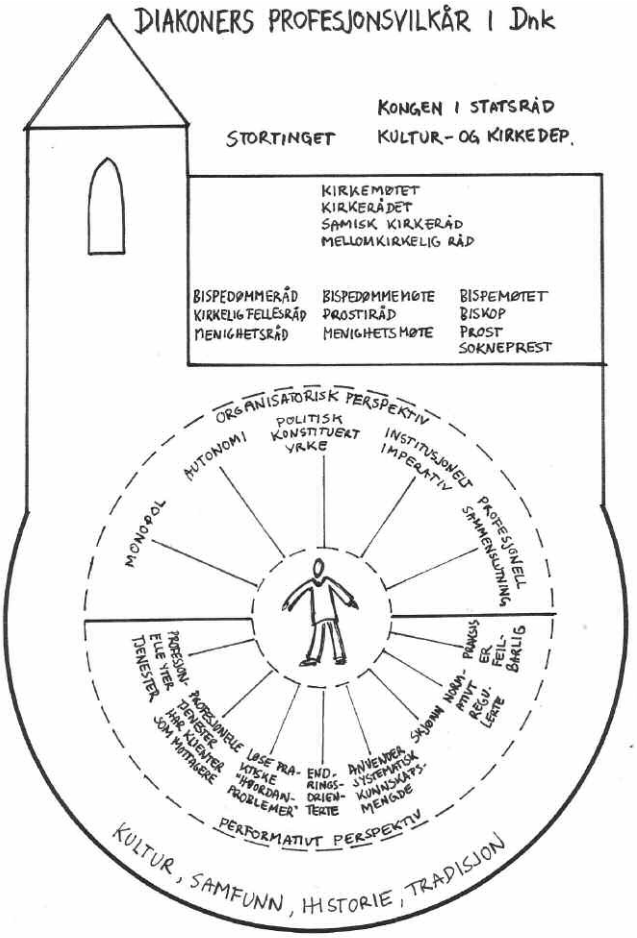
Det finnes ulike profesjonskjennetegn. I denne sammenhengen har jeg lagt størst vekt på det første kjennetegnet, monopol, fordi det er nødvendig med begrepsavklaringer knyttet til diakonifeltet.

Monopol kan forstås som at profesjoner reserverer bestemte inntektsbringende arbeidsoppgaver for personer med en viss type utdanning. Det er en ekskluderende yrkesgruppe som "lukker" adgangen for andre til en mulighet for kontinuerlig forsørgelse. Profesjonen kan dermed sees som en markedsregulerende organisering av et yrke. Gjennom å kontrollere adgangen til arbeidsoppgavene kontrollerer den også tilbudet av tjenester (Molander og Terum 2008:18). Et naturlig spørsmål blir da å se på i hvilken grad de ulike profesjonene i DnK har monopol. Har for eksempel diakoner monopol over egne arbeidsoppgaver? For å kunne se nærmere på dette blir det nødvendig først å se på begrepet diakoni. Det greske ordet "diakonia" betyr "tjeneste", og DnK definerer diakoni som følger i "Plan for diakoni i DnK":

> "Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjær-

> lighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet." (Kirkerådet 2008:7)

Alle, uansett alder, utfordres til "et hverdagsliv i tjeneste", og diakonien søker å være en "grunntone i alle forhold i menigheten" (Kirkerådet 2008:36). Innen DnK snakkes det om det allmenne og det spesielle diakonatet. Teologen Stephanie Dietrich skriver i artikkelen "Systematisk – teologisk grunnlag for diakontjenesten" at på samme måte som det er vanlig å snakke om dåpen[4] som en vigsling til "det allmenne prestedømmet", kan den også omtales som en vigsling til "det allmenne diakondømmet" (Dietrich 2011:107). Hun sier videre at tenkingen omkring "det allmenne diakondømmet" kan utmeisles parallelt til tenkningen omkring "det allmenne prestedømmet" (Dietrich 2011:107). "Det allmenne diakondømmet" utfordrer da alle til å leve et "hverdagsliv i tjeneste". Her kreves det med andre ord ingen spesiell faglig kompetanse. Når det gjelder monopol i forhold til den allmenne diakoni[5] eller "det allmenne prestedømmet", virker det lite sannsynlig å ønske monopol for dette. Heller motsatt: Det søkes å inkludere personer uten for eksempel en formell diakoniutdanning gjennom blant annet idealet om diakonien som "en grunntone i alle forhold i menigheten". Det kan bety at diakoni som begrep er åpent. I stedet for " å lukke adgangen" og være ekskluderende som profesjonsbegrep søkes det heller å invitere "alle grupper til et hverdagsliv i tjeneste".



Figur 1.
I figur 1 illustreres profesjonskjennetegnene og profesjonsutøver i DnKs kontekst, med rådsstrukturer og oversikt over besluttende organer.

Når det gjelder det spesielle diakonatet, referer Dietrich til den tyske teologen Moltmann, hvor han sier: "Den særskilte diakonien er grunnlagt på de troendes allmenne diakonat, på samme måte som det spesielle prestedømmet er grunnlagt på alle troendes allmenne prestedømme." (Moltmann 1984:33,34) Et annet begrep som definerer noe av det samme, er kirkens organiserte diakoni. Den består blant annet av menighetens diakoniutvalg eller menighetsrådets planlegging av diakonale tiltak. Videre består den av diakoner eller diakoniarbeidere[6]. Med andre ord hører den profesjonsbaserte diakonien til denne uttrykksformen (Wenaas 2001:8). Ifølge "Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner"[7] er diakonen den som leder menighetens diakonitjeneste og har ansvar for blant annet å veilede og utruste frivillige til menighetens diakonitjeneste. Kari Jordheim skriver i sin artikkel "Diakon i menighet" (Jordheim 2011:21) at lederrollen handler både om lederens profesjonalitet, kunnskap og om selve utøvelsen av lederskapet[8]. På hvilken måte står dette i forhold til at en profesjon er ekskluderende ved at den "reserverer bestemte inntektsbringende arbeidsoppgaver for personer med en viss utdanning"? Diakonen gjennom sitt lederansvar kan "reservere bestemte arbeidsoppgaver for personer med en viss utdanning". Skulle det imidlertid ikke være ansatt en diakon, kan en diakoniarbeider eller for eksempel presten lede diakonitjenesten.

En annen side ved saken er hvordan diakonene som profesjonsgruppe er representert i besluttende organer i DnK. Her avgrenser jeg meg til å se på diakoners deltakelse i Kirkemøtene 2010 og 2011. Tilstedeværelseslistene ved Kirkemøtene viser at det i 2010 ikke var noen diakoner med, og dermed hadde ingen diakoner uttalerett. I 2011 var det én diakon til stede av de 115 personene som deltok på Kirkemøtet[9]. Det er interessant, spesielt sett i lys av at "Diakonitjenesten i kirkens tjenestemønster" var en sentral sak på begge møtene[10]. Diakoner har blitt valgt inn under kvoten "lek", hvor enten kateket, diakon eller kantor kan bli valgt som representant. Det betyr at diakoner ikke er sikret representasjon. Kirkemøtet 2011 anbefaler "at "lek" erstattes med mer presise uttrykk som "vigslede og ikke vigslede stillinger", "prester og andre ansatte"[11]. Om begrepsskiftet vil få betydning for strukturelle endringer, er imidlertid uklart.

Molander og Terum beskriver *autonomi* som at profesjonen har relativ selvbestemmelse i utførelsen av sine arbeidsoppgaver. Videre er standardene for hvordan disse skal utføres, ikke definert av ekstern autoritet, men av profesjonen selv på grunnlag av kunnskapen den forvalter (Molander og Terum 2008:18). Autonomi og monopol henger sammen. En svak grad av autonomi fører som regel til svakt monopol, og omvendt. I hvilken grad har diakoner selvbestemmelse i DnK? Kirkemøtet 2011 fattet vedtak om at "Diakonitjenesten i DnK er en selvstendig og nødvendig tjeneste innenfor rammen av fellesskapet av tjenester i kirken," og at "Diakontjenesten bygger på selvstendig teologisk grunnlag og forstås primært som en karitativ tjeneste."[12] Hvordan dette vil arte seg i forhold til diakoners deltagelse i organisatoriske strukturer, gjenstår å se. Imidlertid er det flere som hevder at diakonene har stor grad av autonomi på det performative feltet. Diakoner kan ofte selv velge hvilke oppgaver de tar fatt på i menigheten. Dette kan understøttes av at diakonstillingene ofte blir *utformet etter* diakonenes ulike fagutdanninger (Vanligst er sykepleier, sosionom eller lærer) og fra både personlige og andre faglige kvalifikasjoner (Jordheim 2011:15).

Politisk konstituerte yrker innebærer i følge Molander og Terum at staten gir en yrkesgruppe rett til å ivareta bestemte arbeidsoppgaver på fellesskapets vegne. Myndigheten delegeres på grunnlag av tillit til yrkesgruppens kompetanse (Molander og Terum 2008:18). I DnK er det kirken selv som har definisjonsmakt til å "gi en yrkesgruppe rett til å ivareta bestemte arbeidsoppgaver på fellesskapets vegne". KM 2011 vedtok som nevnt at diakontjenesten er "en selvstendig og nødvendig tjeneste.."[13]

Institusjonelt imperativ forstås som at yrkesgruppen forplikter seg til å tjene visse allmenne interesser, og det forventes å ha en kollektiv- eller tjenesteorientering. Videre skriver Molander og Terum at en profesjon som fremstår som en ren interessegruppe, står i fare for å miste tillit og legitimitet. Det samme gjelder om

den ikke har ordninger som bidrar til å holde orden i "eget hus" (Molander og Terum 2008: 18). Ansatte i DnK forplikter seg til å tjene visse allmenne interesser gjennom blant annet tjenesteordninger[14]. Det er lett å se for seg mistillit i saker hvor egeninteressen blir stor, og mottakerens ve og vel blir oversett. Både mistillit og mangel på ordninger som bidrar til å holde orden, har kommet til overflaten ved for eksempel seksuelle overgrepssaker.

Når det gjelder *profesjonell sammenslutning,* hevder forfatterne at profesjonaliseringsprosessen ikke bare forutsetter at det finnes en gruppe individer som utfører samme type arbeidsoppgaver, men at yrkesgruppen også må være en organisert gruppe, en profesjonell sammenslutning. Profesjonen er en kollektiv aktør, og det er dens eksistens som kollektiv som er forutsetningen for samfunnskontrakten som delegerer ansvaret for et oppgaveområde til profesjonen (Molander og Terum 2008:18).

Oppsummerende kan det se ut som diakonenes største dilemma innen det organisatoriske feltet er knyttet til diakonenes monopol og autonomi. På den ene siden er diakoni som begrep "åpent" og søker ikke monopol. Diakonen har imidlertid gjennom sitt lederansvar i menigheten mulighet til "å reservere bestemte arbeidsoppgaver for en viss type utdanning". Dette er sjeldent ønskelig, fordi diakoni heller søker å invitere "alle grupper til liv i tjeneste". På den andre siden, når det gjelder monopol i forhold til besluttende organer, har diakoner blitt valgt som "lek" inn i disse. Det betyr at diakonene er tilfeldig representert. Dette kan tyde på at diakoner har svakt monopol, i forhold til både begrepet diakoni og tilstedeværelse i besluttende organer. I forhold til allmenn diakoni er dette ønskelig. Når det gjelder monopol i forhold til besluttende organer, kan den lange debatten om diakoniens uavklarte rolle i DnKs samlede tjenesteordning tyde på at dette skaper utfordringer. Monopol og autonomi henger sammen, og mange tar til orde for at diakoner også har liten grad av autonomi i forhold til det organisatoriske feltet. Imidlertid blir det interessant å se hva vedtaket på KM 2011 vil bety for diakoners profesjonsvilkår.

2.3 Det performative perspektivet

Det performative perspektivet omhandler praksis. Ordet praksis brukes på forskjellige måter. I en vid betydning er praksis enkelt sagt menneskelig virksomhet. I snevrere forstand kan det omhandle visse typer av yrkesvirksomhet, som for eksempel advokatpraksis (Molander 2008:18). I denne sammenhengen identifiserer Molander og Terum grunnleggende forhold ved praksis, her forstått som den virksomhet som profesjonelle utøver. De grunnleggende forholdene blir identifisert slik: Profesjoner yter tjenester; profesjonelle tjenester har klienter som mottakere; profesjonelle tjenester er forsøk på å løse praktiske "hvordan-problemer"; de er endringsorienterte og anvender en systematisert kunnskapsmengde og skjønn, er normativt regulerte, og praksis er feilbarlig (Molander 2008:20).

Profesjoner yter tjeneste, og Molander og Terum skriver at "Tjenestearbeid defineres ofte negativt, i kontrast til produksjonsarbeid. Den som utfører en tjeneste, "tjener" noen, og mottakeren kan være en konsument eller produsent." Videre skriver de at tjenester kan ha karakter av "informasjon" i vid betydning, som for eksempel rapport, en modell eller tegning. Felles for alle typer tjenester er at produktiviteten er vanskelig å måle og arbeidsprosessen vanskelig å kontrollere (Molander og Terum 2008:18). I motsetning til Molander og Terums forståelse av tjeneste, er begrepet ofte positivt ladet i en kirkelig kontekst. Grunntonen i den diakonale forståelsen er tjeneste som noe forbilledlig i Jesu eksempel (Wenaas 2001:14)[15]. Imidlertid kan nok mange kjenne seg igjen i at produktiviteten er vrien å måle og prosessen vanskelig å kontrollere. Når er for eksempel en "sorg blitt lindret"? Når kan diakonen si at vedkommende har vært *nok* tilstede i møte med et par som vurderer skilsmisse, mennesker som har mistet et barn, er ensomme eller opplever kronisk sykdom?

Profesjonelle tjenester har klienter som mottakere: "En 'klient' er ifølge ordets etymologi en avhengig person. Klienter er avhengige i den forstand at de søker bistand fra fagpersoner for å kunne håndtere forhold som for dem er betydningsfulle." (Molander og Terum 2008:19)

Begrepet klient brukes sjeldent i DnK. Det er et begrep som lett assosieres med asymmetri og får en negativ valør. Diakonien søker å tjene og bruker heller begrepet "medmennesker" som for eksempel er i nød, kommer til gudstjenestene, får sjelesorg, bor på aldershjem osv. Selv om det kan være asymmetri i noen kunnskapsforhold og behov for de kirkelige profesjoners tilstedeværelse (en form for "avhengighet"), er medmennesker ikke objekter for våre handlinger. Vi er medarbeidere (Wenaas 2001:2).

Profesjonelle tjenester forsøker å løse praktiske "hvordan-problemer" som presenteres av klienter. Det kan være problemer som mennesker møter i sin omgang med de fysiske omgivelsene, med seg selv som et organisk og psykisk individ, med den kulturelle tradisjon og/eller med det samfunnet de lever i (Parson 1973:233). Det finnes en lang rekke praktiske "hvordan-problemer" som presenteres av mennesker som er i kontakt med diakonen. Den norske professoren Olav Helge Angells empiriske forskning på diakoni viser at å løse praktiske "hvordan-problemer" er sentralt i den diakonale forståelsen. Det kan for eksempel være å hjelpe i forhold til materiell og kroppslig nød, hjelpe mennesker til å oppleve sosialt fellesskap, kjærlighet, omsorg og til personlig frigjørende tro (Angell 2011:196).

Profesjonelle tjenester er endringsorienterte, beskriver Molander og Terum med at det i utgangspunktet er motsetninger mellom to tilstander, for eksempel syk/frisk eller urett/rett. Hensikten med tjenesten er å lede over fra den ene tilstanden til den andre (Molander og Terum 2008:19). Den norske professoren i diakoni, Kjell Nordstokke, beskriver diakonien nettopp som endringsorientert (Nordstokke 1994:9). Imidlertid er det mottaker som definerer fra hvor og til hvilken tilstand. Dette kommer fram i at utgangspunktet for diakoni ofte er spørsmålet "Hva vil du jeg skal gjøre for deg?"[16] og det er som regel den som kommer, som definerer problemet. Samtidig er profesjoner i DnK forpliktet gjennom blant annet vigselsritualer og tjenesteordninger og kan ikke utøve tjenester på tvers av disse.

Profesjonelle tjenester anvender systematisk kunnskapsmengde på enkelttilfeller. Molander og Terum skriver: "Disse tilfellene skal ytes rettferdighet i sin egenart, samtidig som praksisen ikke skal være vilkårlig. Kunnskapsanvendelsen består av tre grunnleggende kognitive akter: identifikasjon (av noe som noe), resonnering over hva som gjøres, og beslutning om handlemåte." Diakoniens kunnskapsbase bygger på en bachelor vanligvis innen helse, sosialfag eller pedagogikk. Videre er det krav om masterstudie i diakoni som er basert på kunnskap innen kirke, samfunn, sjelesorg, ledelse, etikk, teologi, vitenskapsteori mm, i tillegg til praksisstudier i menighet, misjon/internasjonal diakoni og diakonale institusjoner/organisasjoner[17]. Den norske professoren i filosofi, Harald Grimen, skrev i artikkelen "Profesjon og kunnskap" (Grimen 2008) at profesjonell yrkesutøvelse er en av måtene vitenskapelig kunnskap er tenkt å komme befolkningen til gode på. Han tar til orde for tre viktige profesjonsteoretiske problemstillinger: For det første om kunnskapsbasene er enhetlige eller mangfoldige, for det andre hvordan *forholdet* mellom teori og praksis forstås, og for det tredje hva teoretisk og praktisk kunnskap er.

Her ser jeg på det første momentet. Med mangfoldig menes at kunnskapsbasen er satt sammen av elementer fra forskjellige vitenskapelige disipliner eller kunnskapsfelter (Grimen 2008:72). Diakoniens profesjonskunnskap er tverrfaglig sammensatt av både bachelorutdanningen og masterstudiet. I tillegg er ofte pedagogikk, helse og -sosialfagene sammensatte utdanninger i seg selv[18]. Diakonien kan med andre ord forstås som mangfoldig. Teologien derimot, hevder Grimen, forvalter en type kunnskap som er mer homogen enn i mange andre profesjoner. I tillegg er det en type kunnskap som gjelder normative, ikke primært empiriske forhold. For å forstå noen av særtrekkene ved profesjonskunnskap må man trolig studere hvordan vitenskapelig kunnskap blir spredt utover fra forskningsfronten og til dem som skal anvende den i profesjonell praksis (Grimen 2008:73). Teologi har en lang forskningstradisjon og er blitt regnet som modellprofesjon. Det vil si at prester fra tidlig av var embetsmannsstatens profesjon, med stor akademisk anerkjennelse og en dominerende

plass i forhold til det vitenskapelige (Slagstad 2008:57)[19]. Det er fremdeles denne kunnskapen som er representert i besluttende organer i DnK. Diakoni derimot, har en gryende forskingspraksis. Mye kan tyde på at diakoners profesjonskunnskap kan være vanskelig å plassere i spennet mellom allmenn diakoni og teologers lange forskningstradisjon.

Profesjonelle tjenester karakteriseres ved bruk av skjønn fordi problemsituasjonene vanskelig lar seg standardisere. Forfatterne skriver at den profesjonelle resonering om valg av handlemåte må basere seg på fortolkning av det enkelte tilfelle i lys av generelle kunnskaper og handlingsnormer. Den norske professoren i teologi, Kai Ingolf Johannesen, skriver i artikkelen "Etiske utfordringer. Etiske dilemmaer og moralsk dømmekraft i diakonitjenesten" (Johannessen 2011:205) at spørsmål som gjelder etikk, moral og verdier, bestandig har hatt en sentral plass i kirken. Han skriver videre at når etikken blir vanskelig, når etiske dilemmaer oppstår, strekker hverken "religiøse bud alene eller juridiske lover til". Det blir også nødvendig med moden dømmekraft eller reflektert skjønn. Problemsituasjonene lar seg vanskelig standardisere. Dette gjelder for alle som representerer kirken. Likevel hevder Johannesen at diakonen står i en spesiell situasjon og møter spesielle utfordringer og dilemmaer gjennom ansvaret for å holde omsorgsengasjementet i kirken. Det begrunnes med at det karitative elementet i kirken er ledsaget av både rettferdsetisk og sosialetisk engasjement (Johannessen 2011:205,06).

Profesjonelle tjenester er normativt regulerte. Her skilles det mellom 3 typer normative fordringer. Den første er epistemiske krav til kunnskap som brukes (gyldighet). Den andre er moralske krav (fairness), og den tredje er pragmatiske krav til handlemåte (formålstjenlig). Disse tre fordringene fungerer som et sett av kriterier som profesjonene kan evalueres mot (Molander og Terum 2008:20). Dette er ikke minst sentralt for diakonien som stadig forholder seg til mennesker som er utsatte og lever i marginaliserte livssituasjoner (Engel 2006:163). Kunnskapens gyldighet, moralske krav og formålstjenlig handlemåte er altså et sett av kriterier profesjonene kan vurderes mot. Johannessen skriver at i møte med komplekse situasjoner og utfordrende dilemmaer er det viktig å være seg bevisst på at den etiske dømmekraften også har sine begrensninger. Her viser han til den amerikanske filosofen Rawls som fremhever dømmekraftens iboende begrensninger (Rawls 1993:54–58). Rawls beskriver virkeligheten som kompleks, og den kan være vanskelige å tyde og bedømme dersom data og inntrykk trekker i ulik retning (Rawls 1993:54-58). Johannessen skriver at innsikten i dømmekraftens grenser også fremtvinger en lydhørhet og ydmykhet ovenfor andre (Johannessen 2011:218). Dette understreker behovet for normativ regulering med krav om gyldig kunnskap, moralske krav og en hensiktsmessig handlemåte også i DnK.

Det siste punktet er *Praksis er feilbarlig.* Praksis preges av usikkerhet om hva som kan bli konsekvensene av handlingsvalg (Molander og Terum 2008:20). Som nevnt i punktet ovenfor er praksis kompleks og ofte vanskelig å bedømme. Dermed blir praksis feilbarlig. Som Rawls skriver, må vi trekke våre konklusjoner i en virkelighet som kan være vanskelig å tyde. Heller ikke alt som er verdifullt, lar seg realisere samtidig, og begrensninger ved vår virkelighet gjør at vi ofte må prioritere (Johannessen 2011: 211). Dette er en virkelighet mange som jobber med diakoni, trolig vil kjenne seg igjen i.

Avslutningsvis kan vi si at alle de performative kjennetegn står sentralt i diakonal profesjonsutøvelse. Det som likevel blir tydelig etter min mening, er utfordringer knyttet til diakoniprofesjonens kunnskapsbase. Hvordan skal den forhandles og plasseres i spennet mellom allmenn diakoni og den teologisk lange forskningstradisjonen? Hvordan skal denne kunnskapen anerkjennes i DnK, og hvor skal den plasseres i det organisatoriske feltet? I det performative anvendes den, men er den synlig som profesjonskunnskap?

2.4 Oppsummerende refleksjon av Molander og Terums profesjonskjennetegn

Etter mitt syn er Molander og Terums teoriperspektiv et nytt og fruktbart redskap for å analysere diakoners profesjonsutøvelse og organisering i DnK. Det kaster blant annet lys over

organisatoriske forhold som viser at diakoner i liten grad er representert i kirkens besluttende organer, og utfordringer i forhold til hvor diakoners profesjonskunnskap skal plasseres i spennet mellom allmenn diakoni og teologiens lange forskningstradisjon. Imidlertid er profesjonsteoriene ofte (implisitt) individorienterte, mens diakoners virke er sosialt og relasjonelt orientert. En menighetsdiakon står både i ekstern relasjon til organisatoriske forhold utenfor menighetens daglige virke, og interne relasjoner i menigheten. For å forstå mer av diakoners profesjonsutøvelse, mener jeg det er viktig å trekke inn teoriperspektiver som beskriver diakonens virke som betinget av sosiale, kulturelle og historiske praksiser, diakonen som relasjonell aktør og at praksis er mediert.

3.0 Profesjonsutøver som relasjonell aktør i DnK – et sosiokulturelt perspektiv

Det sosiokulturelle perspektivet er opptatt av profesjonsutøvernes samhandling med omgivelsene.[20] Diakonen som profesjonsutøveren (Jfr. figur 1) utfører en rekke av profesjonskjennetegnene i *relasjon* med andre, og kan forstås som *relasjonell aktør*. Videre i artikkelen omtaler jeg diakonen som profesjonsutøver med begrepet aktør. Sentralt for diakonal praksis er nettopp felleskap og relasjonell samhandling. For å forstå hvordan diakonene opererer med omgivelsene i det organisatoriske og performative feltet, velger jeg å se på diakonen både som individuell og kollektiv aktør. Det blir derfor nødvendig med teori som kan belyse det relasjonelle aktørperspektivet, både individuelt og kollektivt. Med dette ønsker jeg altså å se på diakonen som "mer" relasjonell enn i det tradisjonelle individperspektivet, og med dette bringe inn et mer nyansert individperspektiv i det tradisjonelle kollektive sosiokulturelle perspektivet.

Anne Edwards hovedanliggende i artikkelen "Relational agency: Learning how to be a resourceful practitioner" (Edwards 2006) er å utvide forståelsen av profesjonsaktørene i et sosiokulturelt perspektiv fra at "den individuelle aktøren er implisitt og tvetydig", og at "den innen Engeström aktivitetssystem fremtrer nesten som en tilfeldighet når det er nok slingring i systemet til å tillate det", til en forståelse av relasjonelt subjekt som har kapasitet til "å se at andre personer kan være en ressurs, arbeide sammen, og tilby støtte og be om støtte fra andre" (Edwards 2006:180). Denne utvidelsen er sentral for å kunne belyse diakoners virke. Jeg vil avgrense meg til å se på begrepene *relasjonell aktør, mediering og aktivitetssystem*.

3.1 Relasjonell aktør og mediering

Sentralt for diakonen som aktør står evnen til å forholde seg til andre, og se mennesker med deres kapasitet og ressurser. Det blir derfor viktig å ha et aktørperspektiv som åpner for forståelsen av dette. Etter mitt syn gjør Edwards det i sin forståelse av "relational agency", her oversatt som relasjonell aktør.

Edwards beskriver en *"relasjonell aktør"* som en aktør med kapasitet til å arbeide med andre, for å utvide det målet en jobber med, og for å få tilgang på ressurser som andre kommer med, på bakgrunn av deres forståelse av målet med handlingene. Det innebærer en evne til å erkjenne at en annen person kan være en ressurs. Hun hevder at relasjonelt subjekt involverer en kapasitet til å tilby støtte, og å be om støtte fra andre. Edwards argumenter for at en relasjonell aktør fører til en forbedret form for profesjonell praksis. Videre referer hun til Deborah Hicks, som mener at moralske prosjekter er fraværende fra studier om sosial læring (Hicks 2000). Hicks tar til orde for at "selvet" er plassert i relasjon til andre, og mener at "a stronger emphasis on the recognition of the moral aspects of engaging with the sense-making and goals of others can enrich dialogic accounts of learning" (Hicks 2000). Dette er et viktig utvidende perspektiv, fordi diakonal praksis er preget av en rekke moralske aspekter (Jfr. kapittel 2). Oppsummerende kan vi si at Edwards ivaretar det kollektive og kontekstbetingede perspektivet ved diakonen som aktør, samtidig som aktøren sees som moralsk, aktiv og velgende. Aktøren er interrelasjonell og er i dynamikk mellom indre og ytre forhold[21].

Det andre perspektivet jeg mener er sentralt for diakonal aktørforståelse, er at diakonen ikke kan forstås utenfor den sosiale og kulturelle kontekst som hun eller han er en del av. Vi har

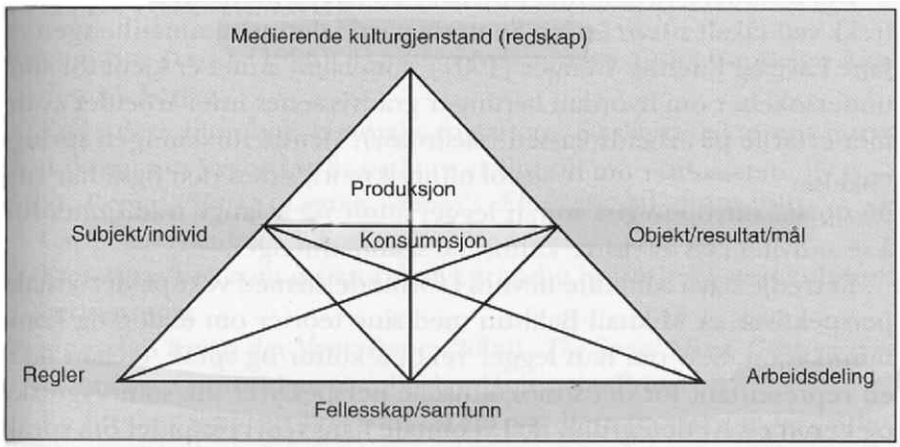
kulturelle tegn og redskaper som *formidler* virkeligheten. Dette kalles *mediering*. Mediering kan altså forstås som noe som bringer noe videre eller er et bindeledd (Bø og Helle 2008)[22]. Et av Vygotskijs store bidrag var hvordan han kom til rette med separasjonen mellom sinn og verden, gjennom hans medierende artefakter (Edwards 2006:170). Begrepet *artefakt* peker på det forhold at menneskelig tenkning, kommunikasjon og handling bygger på bruk av hjelpemidler av ulike slag (Bråten 2002:35). Disse redskapene skilles analytisk på to nivåer. Vygotskij selv brukte uttrykkene psykologiske redskaper og materielle redskaper. Med psykologiske redskaper mente han mentale, språklige, diskursive, emosjonelle, estetiske erfaringer mm. (Bråten 2002:35). Disse redskapene har en sosial og kommunikativ opprinnelse (Vygotskij 1981). Det kan for eksempel være språk og begreper som "nåde", "kjærlighet", tallsystemer, matoppskrifter etc. som vi bruker for å forstå omverden. Med materielle redskaper menes for eksempel pc, penn, papir, lysglobe etc.[23]. Relasjonell aktør, mediering og artefakter gir et teoriapparat som fanger opp vesentlige sider ved diakonens samhandling med omgivelsene.

3.2 Aktivitetsteori

Diakonene forholder seg altså relasjonelt til en sosial virkelighet som formidles gjennom ulike tegn og redskaper. For å kunne analysere det som skjer med utgangspunkt i disse perspektivene, har den finske professoren Yrjö Engeström utviklet en *aktivitetssteori* (Engeström og Young 2001)[24]. Modellen kan gi en interessant analyse av diakonal praksis. Imidlertid fanger ikke aktivitetssystemet opp alle sider ved diakonal praksis, noe som understøttes med Edwards utvidelse av "relasjonell aktør" i aktivitetssystemet[25]. Dette vil jeg komme tilbake til i drøftingen.

Et virksomhetssystem eller aktivitetssystem er et større eller mindre system hvor mennesker samhandler i forhold til visse mål, og forholder seg til et sett av motiver og regler (Imsen 2005: 266). Det kan være en diakon i menighet som har mål at en sorggruppe skal fungere. Innenfor systemet finner vi også de utførte handlingene, og hvordan disse er organisert. Mellom aktørene finnes det vennskapsrelasjoner, maktrelasjoner og omsorgsrelasjoner, m.a.o. et register av motiver som kan være tilstede der mennesker samhandler.

Modellen viser et aktivitetssystem, og hele trekanten utgjør et system. Strekene som er i modellen, illustrerer en gjensidig sammenheng mellom de ulike begrepene. Hovedhensikten er at det som foregår, ikke reduseres til et utsnitt, men sees i forhold til hele konteksten (Imsen 2005:269). Øverst i figur 2 finner vi de *redskapene* som brukes. Redskapene deles inn i to hovedkategorier, som hos Vygotskij. Hos Engeström kalles dette imidlertid fysiske redskaper og intellektuelle redskaper (Bråten 2002:36). Deretter er det *subjekt/individ,* som jeg her kaller *aktører.*



En modell for analyse av et virksomhetssystem (Engeström, 1993, s. 68).

Objekt/resultat/mål i modellen kan være noe misvisende. Objekt og mål må ikke forveksles. Objekt er aktivitetssystemets *overordnede mål* og er ofte uuttalt og i bevegelse fordi det påvirkes av alle forhold i trekanten (Engeström og Rückriem 2005:65). I en menighet kan det være "det overordnede" som bestemmer retningen på menighetens aktiviteter, og som påvirker diakonens profesjonsvilkår. Objekt er knyttet til *aktiviteter. Mål* derimot er knyttet til bevisste, ofte kortvarige og *avgrensede handlinger* (Engeström og Rückriem 2005:427). Det kan for eksempel være at en sorggruppe skal fungere. Nederst på trekanten finner vi en rekke egenskaper ved aktivitetskulturen, som for eksempel *regler, arbeidsfordeling, dvs.* organisering og hvorvidt det etableres sosiale *fellesskap* (Imsen 2005:269). Dette vil utgjøre betingelser for diakonens profesjonsutøvelse. Diakonens profesjonsbetingelser bestemmes også av blant annet det overordnede organisatoriske forhold, som kirkestrukturen, diakonens individuelle yrkesutøvelse (aktørperspektiv), og den lokale, historiske aktiviteten som diakonen er en deltager i (menighetens objekt).

Diakonen forholder seg ofte til flere aktivitetssystem. Ved for eksempel sorggrupper møter diakonen deltagere som representerer aktører i andre aktivitetssystem. Når disse samarbeider, kan de møtes om felles mål for aktiviteten, bringe flere perspektiver inn og utvide forståelsen av målet for aktiviteten[26].

4. 0 Hvordan kan man analysere vilkår diakoner har for sin profesjonelle virksomhet? – en drøfting

Her trekker jeg sammen trådene fra diakonens profesjonskjennetegn (kapittel 2) og den utvidede aktørforståelsen av diakonen (kapittel 3), og ser på hvordan dette kan bidra til å forstå diakoners vilkår for sin profesjonelle virksomhet. I første del av drøftingen tar jeg utgangspunkt i de organisatoriske kjennetegnene, og i andre del de performative kjennetegnene. Jeg avgrenser meg til å se på begrepene relasjonell aktør og aktivitetssystem i det organisatoriske perspektivet, og på relasjonell aktør, aktivitetssystem og mediering i det performative. Her går jeg grundigere inn i det medierende for å kunne belyse vesentlige sider diakonal utøvelse.

4.1 Hvordan kan vi forstå diakoners profesjonsvilkår i det organisatoriske perspektivet?

Som nevnt var det én diakon med stemmeberettigelse ved Kirkemøtet april 2011, og ved Kirkemøtet 2009 var det ingen. Hvilken forståelse av diakonen som *relasjonell aktør* kan bidra til å beskrive vilkår diakonen har for sin profesjonelle virksomhet? Her forstår jeg relasjonell aktør som evnen til å arbeide sammen, enten som individ eller kollektiv. Dersom vi ser på diakonen som individuell aktør i denne sammenhengen, kan den kollektive kunnskapen, historien og tradisjonen miste fokus. Diakoniens vilkår kan bli personavhengig og fremstå lite samlet og uten makt. Dette understrekes av Engestrøm som hevder at i saker relatert til organisatoriske forhold er det ikke en løsning å se på summen av totale separate individer (Engeström og Young 2001: 140). Her vil det heller være nyttig å se på diakoners vilkår i lys av hvordan de opptrer som *gruppe* og profesjonell sammenslutning i de ulike besluttende organene. I vårt eksempel kan man på den ene siden si at én representant ikke utgjør en gruppe; på den annen side er det likevel et uttrykk for hvordan diakoner som gruppe opptrer i det organisatoriske feltet. Selv når det ikke er noen representanter, sier det fremdeles noe om hvordan diakoner opptrer som gruppe. Deler av Engeströms *aktivitetsmodell* kan være egnet til å analysere dette, fordi "the collective, an activity system or practice, is the subject or unit of analysis" (Afdal 2010:53). Ved å se på diakoner som kollektive aktører, representert ved enten én eller ingen, kan vi se hvordan diakoner som gruppe er deltagende eller ikke i den kollektive aktiviteten, her Kirkemøtene. Modellen kan være egnet til å identifisere dette og analysere det i et historisk og sosialt/kulturelt perspektiv.

Imidlertid er det viktig å si at forståelsen av diakonen som kollektiv aktør også påvirker diakonen som individuell relasjonell aktør. Hvordan diakoner opptrer som kollektive aktører, har påvirkning på diakoners individuelle profesjons-

utøvelse. Dette underbygges av Vygotskijs forståelse som sier at den individuelle, selvstendige tenkningen er sosialt betinget og et resultat av sosialt samspill. Videre vil de enkelte diakonene forhandle de eksterne betingelsene ulikt. Dette underbygges av Edwards forståelse av relasjonelt aktørperspektiv[27].

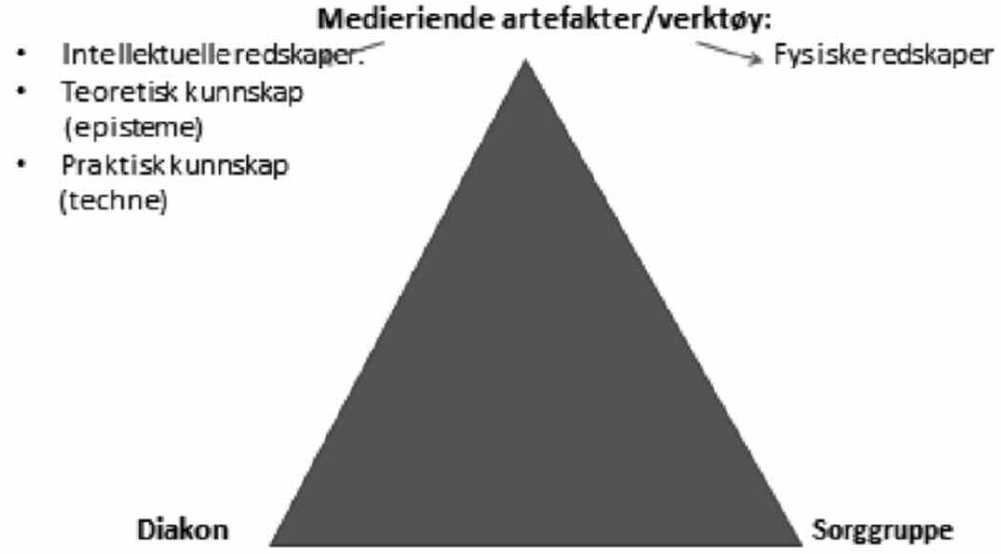
En annen ekstern relasjon mht. diakoners profesjonelle virksomhet er diakonale utdanningsinstitusjoner. Ut fra drøftingen kan man anta at det er av betydning hvordan disse ser på diakonen som aktør. Ved å belyse at diakoner forholder seg både som relasjonelle individuelle og kollektive aktører, kan diakoner trolig bli i bedre stand til å se ulike vilkår for diakoni som profesjon. Ved ensidig fokus på diakoner som moralske enkeltindivider kan vesentlige sider ved diakoners profesjonelle virksomhet bli utydelig.

Oppsummerende kan vi si at det er nødvendig ikke å analysere diakonens profesjonsvilkår for nærsynt i en menighetskontekst, men også se at diakonen står i relasjonelt samspill med eksterne omgivelser som blant annet ulike organisatoriske strukturer og utdanning som påvirker diakonens profesjonelle virksomhet.

4.2 Hvordan kan vi forstå diakoners profesjonsvilkår i det performative perspektivet?

Her vil jeg ta utgangspunkt i funn fra det performative perspektivet som viser at diakonen som profesjonsutøver forholder seg til alle performative kjennetegn i profesjonell praksis. Jeg henviser noen ganger til sorgsamtale som eksempel på en praktisk situasjon, med blikk på kunnskapsanvendelse. En sorgsamtale kan ha alle performative profesjonskjennetegn. Diakonen yter tjenester, har "klienter", m.a.o. mennesker som mottakere; den kan søke å løse hvordan-problemer[28], være endringsorientert, feilbarlig og anvende systematisk kunnskapsmengde. Jeg plasserer denne situasjonen inn i Engeströms (her avgrensede) aktivitetsteori (Se figur 2).

I sorgsamtaler medierer diakoner sin profesjonskunnskap "som er spesialisert kunnskap som skiller seg fra livsverdenens allmennkunnskap", jfr. profesjonsdefinisjon, og anvender denne for å identifisere, resonnere og bestemme handlingsmåte. Dette må brukes i kombinasjon med skjønn, fordi "problemsituasjonene vanskelig lar seg standardisere". Hvordan diakonen medierer sin kunnskap, er



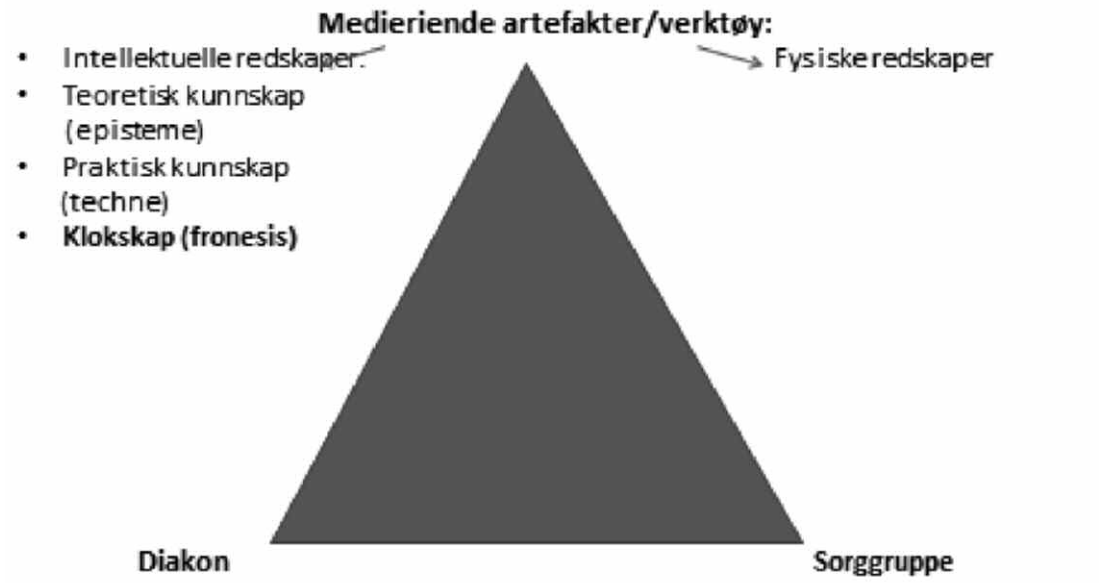
Figur 2 viser diakonen som aktør, medierende artefakter og sorggruppen (mål)

avhengig av om vedkommende har et relasjonelt aktørfokus eller ikke. Med et relasjonelt fokus har diakonen en varhet for den andre. Dette er sentralt for diakonal praksis der tilnærmingen ofte er spørsmålet: "Hva kan jeg gjøre for deg?" Uten en relasjonell individuell aktørforståelse kan kunnskapen være preget av rutine, manglende lydhørhet, oppleves krenkende og belærende. Det er nettopp denne forståelsen Edwards vektlegger. Hun sier at relasjonell aktørforståelse inkluderer en kapasitet for tolkning og tilnærming av problemer, svare på tolkninger, lese omgivelsene, trekke på ressursene, være ressurs for andre og fokusere på kjerneobjektene i profesjonen i forhold til menneskene man jobber med. Hun hevder også at relasjonell aktørforståelse involverer en kapasitet til å be om støtte og tilby støtte til andre, og mener dette er viktig for en forbedret profesjonell praksis (Edwards 2006:179).

Etter min mening fanges ikke denne varheten opp i Engeströms kollektive forståelse av aktør (subjekt) i hans aktivitetsteori. Dette stemmer overens med Edwards kritikk av Engeström når hun sier at "the concrete location of individual subjects in practice remains strangely implicit and ambigiuos". Hun hevder at innen Engeströms system dukker den relasjonelle aktørforståelsen opp bare ved en tilfeldighet når det er nok "slingring" i systemet til å tillate det. Dette er i tråd med Imsens kritikk av modellen, hvor hun sier at den ikke fanger opp skillet mellom handlinger og individuelle operasjoner på en tydelig måte (Imsen 2005:270).

Når det gjelder Engeströms forståelse av *medierende artefakter,* synes jeg heller ikke at disse dekker en beskrivelse av diakoners profesjonelle virksomhet. Han vektlegger intellektuelle redskaper som teoretisk og praktisk kunnskap, i tillegg til fysiske redskap. Jeg savner klokskapen som medierende artefakt. I mange situasjoner vet vi ikke hva som er best å gjøre eller si, og teoretisk og praktisk kunnskap alene er ikke alltid nok. Den svenske professoren i pedagogikk, Bernt Gustavson, beskriver praktisk klokhet som evnen til å møte konkrete situasjoner med lydhørhet og fantasi. Det innebærer en kunnskap som oppfatter den konkrete og komplekse detaljer i situasjonen. For å kunne håndtere situasjonen på en god måte, kreves det forståelse for å velge de handlingene som er de beste for den konkrete situasjonen. Det blir praktiske omstendigheter og situasjonen som blir avgjørende for hvilke valg som tas (Gustavsson 2000:190). Profesjonsteoretisk kan dette svare til skjønn og dømmekraft.

For å kunne beskrive diakoners profesjonelle virksomhet, mener jeg det derfor er nødvendig å se diakonen *både* som *relasjonelt subjekt* og med *utvidete artefakter* i forhold til Engeströms modell. Med utvidete artefakter kan Engeströms modell se slik ut:



Edwards understøtter etter min mening dette synet, idet hun argumenter for at når vi jobber med andre, fører det til et behov for å undersøke moralske aspekter så vel som kognitive anliggender for å jobbe sammen. Ifølge Hicks er moralske prosjekter forunderlig fraværende i studier av sosial læring (Hicks 2000). Moralske aspekter er derimot ofte til stede i diakonal praksis[29].

Med klokskap som medierende verktøy kan diakonen komme i møte det som ikke lett sies i kulturen, det som ikke tradisjonene legger opp til å snakke om. Det kan for eksempel være at man er lettet etter et dødsfall; den avdøde kan ha hatt sider bare de nærmeste visste om. Professor Trygve Wyller argumenterer for at diakonien bør handle om å gjøre de fremmede rom til diakoniens sentrum. Med det henviser han til Foucault (Foucault 1967) og mener at ved å kjenne kulturens fremmede rom, kjenner vi også det som ekskluderer, i tillegg til det kritiske som eksklusjonen fører til (Wyller 2006:310,11). Med åpenhet for det fremmede rom i kulturen kan vi lettere fange opp det vi tier om. Etter min mening kan det forstås som "tause artefakter". Med det mener jeg fenomener som finnes i sosial samhandling, men som ofte ikke uttrykkes verbalt. Det kan handle om for eksempel skam. Uten et relasjonelt aktørperspektiv, kan vi lett møtes som det Edwards kaller "polerte deltagere". Det blir for risikofylt å gå utenom det forventede (Edwards 2006:176). Dette er fenomener som diakoner møter i sin profesjonelle virksomhet[30].

En utvidet relasjonell aktørforståelse og artefaktforståelse (klokskap) i Engestrøms modell, kan bidra til å beskrive større deler av diakoners profesjonelle praksis, hvordan diakoner medierer, hvilke handlinger (ideer, tanker, verdier, identitet etc.) som blir mediert, og fungere som et analytisk teoriapparat for å forstå diakoners profesjonsvilkår.

5.0 Oppsummering

I denne artikkelen har jeg sett nærmere på teori for analyse av diakoners profesjonsvilkår i DnK. Etter min mening kan organisatoriske og performative profesjonskjennetegn bidra med et annet språk og nye perspektiver ved profesjonell praksis i DnK. Samtidig er det viktig å se dette i lys av den sosial samhandlingen profesjonsutøvelsen foregår i. Den relasjonelle aktøren, enten den er individuell eller kollektiv, har betydning for hvordan diakoner medierer sin kunnskap og samhandler med sine omgivelser. Det kan i tillegg være et bidrag å utvide artefaktforståelsen, slik at også klokskap kan fanges opp i analysen av profesjonspraksis. Oppsummerende kan vi si at det organisatoriske og performative perspektiv, det relasjonelle individ og den kollektive aktørforståelsen, samt medierende perspektiver og den utvidede artefaktforståelse kan bidra som et supplement til teologiske og moralfilosofiske forståelser av diakoners profesjonsvilkår. Slik forskning kan sannsynligvis gi ny innsikt og bidra til videreutvikling av diakoni som profesjon i DnK.

Litteraturliste

Afdal, Geir. "Menigheten Som Lærende Fellesskap? Sosiokulutrell Læringsteoris Muligheter Og Begrensninger Som Perspektiv På Kirkeøig Læring." *PRISMET* (2008): 227–45.

———. *Researching Religious Education as Social Practice*. Münster: Waxmann, 2010.

Angell, Olav Helge. "Diakoniforståing Og Identitet Hos Diakonar I Den Norske Kyrkja." In *Diakonen – Kall Og Profesjon,* edited by Kjell Nordstokke, Stephanie Dietrich and Kari Karsrud Korslien, 187-204. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011.

Angell, Olav Helge, and Anne Schanche Selbekk. *Kirke Og Helse : Kartlegging Av Diakonalt Helsearbeid Innen Den Norske Kirke Elektronisk Ressurs,* Rapport / Diakonhjemmet Høgskole, Avdeling for Forskning Og Utvikling. Oslo: Diakonhjemmet høgskole, Avdeling for forskning og utvikling, 2005.

Bråten, Ivar. *Læring : I Sosialt, Kognitivt Og Sosialt-Kognitivt Perspektiv.* Oslo: Cappelen akademisk forl., 2002.

Bø, Inge, and Lars Helle. *Pedagogisk Ordbok : Praktisk Oppslagsverk I Pedagogikk, Psykologi Og Sosiologi*. 2. utg. ed. Oslo: Universitetsforl., 2008.

Dietrich, Stephanie. "Systematisk – Teologisk Grunnlag for Diakontjenesten." (2011): 14.

Edwards, Anne. ""Relational Agency: Learning to Be a Resourceful Practitioner"." (2006): 168–82.

Engel, Charlotte. *Svenska Kyrkans Sociala Arbete – För Vem Och Varför? : En Religionssociologisk Studie Av Ett Diakonalt Dilemma,* Forskning För Kyrkan. [Sköndal]: Ersta Sköndal högskola, Forskningsavdelningen, 2006.

Engeström, Yrjö, and Georg Rückriem. *Developmental Work Research : Expanding Activity Theory in Practice,* International Cultural-Historical Human Sciences. Berlin: Lehmanns Media, 2005.

Engeström, Yrjö, and Michael Young. *Expansive Learning at Work : Toward an Activity-Theoretical Reconceptualisation,* Occasional Paper / School of Lifelong Education and International Development. London: Institute of Education, University of London, 2001.

Foucault, Michel. "Of Other Spaces." (1967).

Grimen, Harald. *Profesjon Og Kunnskap,* 2008.
Gustavsson, Bernt. *Kunskapsfilosofi : Tre Kunskapsformer I Historisk Belysning.* Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2000.
Hicks, Deborah. "Self and Other in Bakhtin's Early Philosophical Essays: Prelude to Prose Consciousness. ." *Mind, Culture and activity* (2000): 15.
Imsen, Gunn. *Elevens Verden: Innføring I Pedagogisk Psykologi.* Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
Johannessen, Kai Ingolf. "Etiske Utfordringer." In *Diakonen – Kall Og Profesjon,* edited by Kjell Nordstokke, Stephanie Dietrich and Kari Karsrud Korslien, 205–20. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2011.
Jordheim, Kari. *Diakon I Menighet,* 2011.
Kirkerådet. *Plan for Diakoni I Den Norske Kirke Elektronisk Ressurs.* [Bokmålutg.] ed. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet, 2008.
Molander, Anders, and Erik Oddvar Eriksen. *Profesjon, Rett Og Politikk,* 2008.
Molander, Anders, and Lars Inge Terum. *Profesjonsstudier : En Introduksjon,* 2008.
Moltmann, Jürgen. *Diakonie Im Horizont Des Reiches Gottes: Schritte Zum Diakonentum Aller Gläubigen.:* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984.
Nordstokke, Kjell. *Verdensvid Tjeneste: En Innføring I Internasjonal Diakoni.* Oslo: Verbum, 1994.
Parson, T, Platt, G.M. *The American University* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.
Rawls, John. *A Theory of Justice:* New York/London/Oxford: Oxford University Press, 1993.
Slagstad, Rune. *Profesjoner Og Kunnskapsregimer,* 2008.
Smeby, Jens-Christian. "Profesjon Og Utdanning." In *Profesjonsstudier,* s. 87–102. Oslo: Universitetsforl., 2008.
Stichweh, Rudolf. Wissenschaft, *Universität, Profession : Soziologische Analysen,* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
Stålsett, Gunnar. *Diakonatet I Den Norske Kirke : En Dimensjon Ved Det Kirkelige Embete,* 2004.
Vygotskij, Lev Semenovic. "The Genesis of Higher Mental Functions." In *The Concept of the Activity in Soviet Psychology,* edited by J.V. (red.) Wertsch, 144-88: Armonk, N.Y.: Sharpe, 1981.
Weber, Max, and Johannes Winckelmann. *Wirtschaft Und Gesellschaft / Grundriss Der Verstehenden Soziologie.* 5. rev. Aufl. mit Textkritischen Erlauterungen ed. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976.
Wenaas, Johan Arnt. *Diakoni – Et Annerledes Språk.* [Oslo]: [Kirkerådet], 2001.
Wyller, Trygve. *Hetorotopisk Diakoni : Diakoni I Spenningen Mellom Kall Og Profetisme,* 2006.

Noter

1 I LETRA-prosjektet vil jeg arbeide videre med både empirisk og teoretisk forskning på diakoni i DnK. Bakgrunnen for artikkelen er mitt arbeid som phd – stipendiat i LETRA-prosjektet på mf. www.mf.no (letra). LETRA er et prosjekt bestående av tre professorer og tre stipendiater, som skal gjøre empiriske undersøkelser av hvordan læring foregår i DnK blant 6-åringer, konfirmanter, frivillige, kateketer, prester og diakoner. Min rolle i prosjektet er å se på feltet diakoni.

2 Anders Molander and Lars Inge Terum, Profesjonsstudier : en introduksjon (2008), 17. "Hva som kjennetegner profesjoner, er noe som har opptatt sosiologer helt siden mellomkrigstiden."

3 Ibid., 161,62. "Legitimitet til et slikt krav om en offentlig regulering er avhengig av at den fagkunnskapen som påberopes har en allment akseptert autoritet, og at det er samfunnsmessig konsensus om de interesser – behov og verdier – som profesjonen pretenderer å ivareta. Disse forutsetningene utgjør en profesjons legitimeringsbetingelser."

4 Jeg avgrenser meg fra å gå inn i en debatt om man må være døpt for å drive diakoni.

5 Johan Arnt Wenaas, Diakoni – et annerledes språk ([oslo]: [kirkerådet], 2001), 8. Den allmenne diakoni betyr diakoni som "alle som ønsker å følge Jesu eksempel og leve et liv i hverdagstjeneste" kan utføre.

6 Diakoniarbeider er en som jobber med menighetens diakoni uten å oppfylle de faglige kvalifikasjonskravene jfr. Tjenesteordninger for diakoner.

7 http://www.diakonforbundet.no/_tjenesteordning_og_kvalifikasjonskrav_for_diakon, hentet 10.1.2011.

8 En rapport fra Angell og Selbekk viser at det er påfallende mange diakoner som ikke ser på seg selv som ledere, derfor er det vanskelig for en del av de spurte å klassifisere lederoppgavene. Olav Helge Angell and Anne Schanche Selbekk, Kirke og helse : Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen den norske kirke elektronisk ressurs, rapport / Diakonhjemmet høgskole, avdeling for forskning og utvikling (Oslo: Diakonhjemmet høgskole, avdeling for forskning og utvikling, 2005).

9 http://www.kirken.no/?event=dolink&famid=170370. Hentet 28.4.2011.

10 http://www.kirken.no/?event=dolink&famid=170370. Hentet 28.4.2011.

11 "KM 9/11 Diakonitjenesten i kirkens tjenestemønster", http://www.kirken.no/?event=dolink&famid=170370. Hentet 28.4.2011.

12 "KM 9/11 Diakonitjenesten i kirkens tjenestemønster", http://www.kirken.no/?event=dolink&famid=170370. Hentet 28.4.2011.

13 "KM 9/11 Diakonitjenesten i kirkens tjenestemønster", http://www.kirken.no/?event=dolink&famid=170370. Hentet 28.4.2011.

14 Tjenesteordning for diakoner. www.diakonforbundet.no/attachments/gjeldende_tjenesteordning.doc. Hentet 28.4.11.

15 Det kan for eksempel være da Jesus vasket disiplenes føtter (Joh 13,8), eller da Jesus spurte: "Hva vil dere jeg skal gjøre for dere?" (Matt 20).

16 Matt 20.

17 Studieprogram i master i diakoni ved MF/Diakonova. http://www.mf.no/index.cfm?id=177812. Hentet 29.4.11.

18 Harald Grimen, Profesjon og kunnskap (2008), 72. De bygger på flere vitenskaper som for eksempel kjemi, biologi, psykologi og samfunnsvitenskaper.

19 Rune Slagstad, Profesjoner og kunnskapsregimer (2008), 57. I tillegg til prestene gjaldt det også jurister og leger.

20 Lev Vygotsky (1896–1934), født i Russland, regnes som det sosiokulturelle perspektivets grunnlegger. Gunn Imsen, Elevens verden: innføring i pedagogisk psykologi (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 251. Hans hovedanliggende er for det første at menneskets erkjennelse er relasjonell. Det betyr at den er betinget av andre. Geir Afdal, "Menigheten som lærende fellesskap? Sosiokulutrell læringsteoris muligheter og begrensninger som perspektiv på kirkeøig læring", Prismet (2008): 237. Med andre ord blir kognitiv utvikling til i en sosiokulturell kontekst, hvor utviklingen er knyttet til individets interaksjon med medlemmer av kulturen. Det vil si at læring trekkes bort fra det individualistiske perspektivet, og det sosiale fellesskapet, kulturen, historien og språket vektlegges. Imsen, Elevens verden: Innføring i pedagogisk psykologi, 255.

21 Aktørperspektivet har utviklet seg i den sosiokulturelle tradisjonen, og de ulike perspektivene kan bringe viktige forståelser inn i den diakonale praksis. Lev Vygotsky var opptatt av "human", individuell aktør. Med Vygotskys elev Alexejev V. N. Leontev endret perspektivet seg fra individuell til kollektiv utvikling, fra individuelle handlinger til kollektive aktiviteter. Subjektet ble praksiser eller aktivitetssystemer, og ikke kulturelt og kollektivt forankrede individer. Det samme gjelder Engeström aktivitetssystem. Geir Afdal, Researching religious education as social practice (Münster: Waxmann, 2010), 53.

22 Inge Bø and Lars Helle, Pedagogisk ordbok : Praktisk oppslagsverk i pedagogikk, psykologi og sosiologi, 2. Utg. Ed. (Oslo: Universitetsforl., 2008), 90. I sosiokulturelle læringsperspektiver brukes det om formidling og støtte i læringsprosessen ved hjelp av redskaper (artefakter).

23 Ivar Bråten, Læring : I sosialt, kognitivt og sosialt-kognitivt perspektiv (Oslo: Cappelen akademisk forl., 2002), 36. "I vitenskapelige sammenhenger blir artefakter ofte sett på som eksterne i forhold til mennesker… I et sosiokulturelt perspektiv er imidlertid denne påstanden ufruktbar og feilaktig på mange måter. Det er ikke mulig å skille artefakter fra menneskelig handling (eller læring) artefakter skal i stedet sees på som menneskelige ideer og tanker (intellektuelle redskaper) som er transformert i materiell form, og som er integrert i menneskelige handlinger."

24 På engelsk er det forkortet til chat, cultural historical activity theory. Modellen ble utarbeidet i forbindelse med arbeid om læring i næringslivet. Imsen, Elevens verden: innføring i pedagogisk psykologi, 269.

25 Anne Edwards, "Relational agency: learning to be a resourceful practitioner" (2006). Edwards plasserer seg likevel i Engeströms aktivitetssystem, fordi det ikke begrenser analysen av handlingen til et fokus bare på individet, handlingene er sett på som målorienterte dvs. Hensiktsmessige, og fordi det har fokus på både individets sinn (engelsk "mind"), og kollektive aktiviteter som kan se handlinger i forhold til andres intensjoner.

26 Med relasjonelt subjekt knytter vi oss, eller tar avstand fra, ulike sosiale aktiviteter. Edwards, "relational agency: learning to be a resourceful practitioner". Det kan være vanskelig å se samhandlingen i en gruppe, uten forståelsen av betydningen av det relasjonelle i forhandlingene og samspillet mellom subjekt og gruppe. Hvis gruppen består av enkeltindivider uten kollektiv identitet, kan den opptre som en svak sammenslutning. Tidligere biskop Gunnar Stålsett skriver at det faglige miljøet for diakoner er oppsplittet mellom menighetsdiakoni, institusjonsdiakoni og organisasjonsdiakoni. Gunnar Stålsett, Diakonatet i den norske kirke: En dimensjon ved det kirkelige embete (2004). Dette kan gjøre det vanskeligere for diakoner å opptre som profesjonell sammenslutning.

27 Å løse et problem kan være å forsone seg med et tap. Det betyr ikke nødvendigvis at problemet blir borte.

28 Jfr. skjønn og dømmekraft i kapittel 2.

29 I diakonal praksis kan aktøren mediere flere ting samtidig. For eksempel kan diakonen gi en kaffekopp med vennlighet, eller med irritasjon. Kaffekoppen er samme materielle artefakt i begge eksemplene, men medieringen blir vidt forskjellig avhengig av hvilken kombinasjon av artefakter (her verdier, holdninger) som diakonen medierer samtidig.

Sammendrag

Artikkelen diskuterer teori for analyse av diakoners profesjonsvilkår i Den norske kirke (DnK), og hvordan profesjonsvilkårene ser ut i DnK, ut fra en teoretisk tilnærming til feltet. I følge søk i ulike databaser, er det ikke publisert forskning innen diakoni og profesjonsteorier. På hvilken måte kan profesjonsteorier, det sosiokulturelle perspektivet og kunnskap om diakoni bidra til å analysere blant annet diakonenes roller, oppgaver, organisatorisk forankring og praksis i DnK? Dette drøftes i artikkelen.

Marianne Rodriguez Nygaard stipendiat, Det teologiske Menighetsfakultetet
Adresse: Postboks 5144 Majorstua, 0302 OSLO

Hvem, hva, hvordan? Læring i presteutdanningen

INGRID CHRISTINE REITE
ingrid.reite@mf.no

1. Introduksjon[1]

Presteprofesjonen har gjennom tidene representert en samfunnsautoritet med embetsmakt og kunnskapsmonopol. I dag er det å være prest en mangfoldig oppgave. Presteyrket forbindes på den ene siden med kunnskap og akademia, samtidig som man også bør ha en rekke andre ferdigheter som innebærer kommunikasjon, tilpasningsdyktighet og fleksibilitet. For mange representerer det å utvikle slike ferdigheter den tause kunnskapsdelen av en profesjonell identitet. Når man stilles overfor nye og ukjente krav, stiller mange dermed uten redskaper til å definere dette eller mulighet til å bruke kunnskap i konstruktiv refleksjon. Dette kan få konsekvenser for mulighetene til å møte de ulike behovene for kunnskap og samhandling som profesjonshverdagen ofte innebærer.

I denne artikkelen spørres det om hvordan utdanningene legger til rette for ulike måter å lære på. Behandler man læring og kunnskap ut fra et fagdisiplinperspektiv, ut fra læring i sosiale praksiser eller om de også legger opp til prosesser som kan representere ny kunnskap? Ut fra noen analytiske kategorier av læring som "tilegnelse", "deltakelse" og "kunnskapsdannelse" vil jeg ta utgangspunkt i følgende problemstilling: *Hvilke tilnærminger til læring viser dagens studieplaner ved profesjonsstudiet i teologi?*

2. Hva er læring?

Man kan si at læring er et nøkkelbegrep i forståelsen av dagens profesjonssamfunn (Lahn og Jensen 2010:295). Kunnskapssamfunnet fordrer stadige endringer, og læring opptrer som "den nye formen for arbeid" (Zuboff 1988). Samfunnsforandringer betyr endringer i vilkår for profesjoner, der evne til forandring kan sees som grunnleggende i alle yrker, også for prester. Imidlertid er det mange ulike oppfatninger om hva læring er[2]. Læringsbegrepet forbindes ofte med *undervisning*. Undervisning dreier seg om hvilke aktiviteter som regisseres for at læring skal finne sted. I kirkelig sammenheng har man behandlet læring i teologiske og historiske perspektiver, i tillegg til å se på relasjonen mellom kirke, samfunn og kultur. Relativt få behandler et vitenskapelig pedagogisk perspektiv (Afdal 2008:228). Imidlertid har det foregått et betydelig skifte i behandlingen av læring, som Biesta kaller "the new language of learning" (Biesta 2004:56). Læring i kirkelig perspektiv går altså ut over "opplæring". Det handler i stedet om hvordan læring foregår. I utdanningssammenheng har man ikke bare å gjøre med læring av et kunnskapsinnhold, men også om *hvordan man lærer å lære*[3].

I senere læringsforskning er det gjort flere forsøk på å skape oversikt over ulike tilnærminger til læring. Det er mange oppfatninger om hvordan læring skal defineres, hva

som kjennetegner denne læringen, og hvor læring finner sted. Anna Sfard presenterer dette mangfoldet som to metaforer, "tilegnelsemetaforen" og "deltakelsesmetaforen"[4]. I ettertid har disse blitt supplert ved en "kunnskapsdannelsesmetafor" (Paavola og Hakkarainen 2005; Afdal 2008; Lahn og Jensen 2010; Lahn 2011; Muukkonen, Lakkala et al. 2011)[5]. Metaforene danner utgangspunkt for denne artikkelen, som har ulike funksjoner: De gir en teoretisk oversikt over ulike tilnærminger til læring i tillegg til at de danner et analytisk utgangspunkt for å studere læreplaner ved profesjonsstudiet i teologi.

2.1. Læring som tilegnelse

Anna Sfard henviser til et bredt teoretisk landskap av læringsfenomenet. Tilegnelsesmetaforen bygger først og fremst på at kunnskap er en form for individuell "eiendom". *Individet* er den grunnleggende analyseenhet når man snakker om kunnskap og læring (Paavola og Hakkarainen 2005:537–538). "Tilegnelsesmetaforen" omfatter både atferdsteoretiske, kognitive og sosialkognitive læringsteorier[6]. Tilegnelsesmetaforen fungerer som en samlebetegnelse for ulike posisjoner mellom kunnskap og læring. Til dels ser man på hjernen som en "beholder" eller en "mottaker", og til dels ser man på hvordan individet aktivt kan prosessere, organisere og reorganisere kunnskapen. En slik tilnærming bygger opp om et kartesiansk skille: Man skiller mellom den som erkjenner og lærer på den ene siden og virkeligheten på den andre. Kunnskapen er ikke avhengig av menneskers erkjennelse, men kan forstås som "indre subjektiv kunnskap" skilt fra ytre, "uavhengig" kunnskap (Afdal 2008:232). Dette forutsetter at kunnskap har en noenlunde konstant "kjerne" med tydelige avgrensninger. Disse tilnærmingene har flere praktiske implikasjoner til felles. For det første tilsier de at det er mulig å kartlegge kunnskap og læring hos det enkelte individ. Den kan "overleveres" fra et subjekt, og "tilegnes" av et annet subjekt (Afdal 2008:232). Ifølge tilegnelsesperspektivet er effektiv undervisning å presentere informasjon på en måte som gjør at den lett kan integreres med eksisterende kunnskap. Denne metaforen kan sies å representere et grunnleggende paradigme i utdanningskonteksten og i teori om yrkesutøveres kompetanseutvikling[7].

2.2. Læring som deltakelse

Læring kan imidlertid ha langt flere betydninger enn det tilegnelsesperspektivet legger opp til. Man kan se læring som en del av hverdagskontekster og som et aspekt ved all virksomhet (Lave og Wenger 1991:37f.). Vi har å gjøre med læring i "praksisfellesskaper" og *læring som deltakelse*[8]. Læringen skjer i det interaktive, og betegnes med begreper som "deltakelse", "engasjement", "samspill" og "tilhørighetsmåter". "Learning is seen as a process of becoming a member of a community and acquiring the skills to communicate and act according to its socially negotiated norms" (Paavola og Hakkarainen 2005:538). Dette innebærer for det første at kunnskap ikke handler så mye om "produkter" ("knowledge") som det handler om delte aktiviteter i et fellesskap ("knowing"). For det andre er den knyttet til sosial handling og til en bestemt kontekst – den er *situert*. For det tredje er erkjennelsen betinget av andre, den er felles konstruert[9] (Afdal 2008:237) og "mediert"[10]. Dette innebærer at mennesker tenker "i omveier" og bruker språk og redskaper både når de tenker og handler (Säljö 2006: kapittel1). I en utdanning kan dette for eksempel innebære at man har en mulighet til reell deltakelse og forhandling av temaer osv.

Hovedforskjellene mellom de to ulike tilnærmingene kan betegnes som fundamental (Paavola og Hakkarainen 2005). Disse ligger både i antakelsen om muligheten til å *fastholde en gitt kunnskap* som man mener kan overføres og at man behandler læringen som et *individuelt fenomen*. I deltakelsesmetaforen tar man derimot et *kollektivt* utgangspunkt når man lærer, og prosessene i det kollektive utgjør potensialet for et *dynamisk kunnskapssyn*.

2.3. Læring som kunnskapsdannelse

Man kan også forstå læring ut fra *en tredje tilnærming*. Selv om de to første læringsmetaforene innebærer kreativitet og nye meningssammenhenger, ser ingen av dem det å bringe fram *ny kunnskap* som sentralt (Paavola og Hak-

karainen 2005:538). Tilegnelseslæring beskrives som en "monologisk" struktur da den omhandler individet og en "within mind approach". Deltakelseslæring kan betegnes som en slags "dialogisk" interaksjonsstruktur. Kunnskapsdannelse utgjør en "trialogisk" struktur, hvor man i fellesskap utvikler og skaper ny kunnskap[11]. For det første innebærer dette at medieringsbegrepet utvides, der objekter ansees som helt sentrale i menneskelig samhandling. Læring handler ikke bare om interaksjon mellom mennesker i et fellesskap, men om hvordan interaksjonen i økende grad medieres og er avhengig av objekter som er meningsbærende i aktiviteten (for eksempel konkrete gjenstander, språk og teknologiske verktøy)[12]. Objektene representerer dermed en slags "ukjent faktor" som ikke bare tilrettelegger, men også er en påvirkningsfaktor på hva som læres[13]. For det andre dannes ny eller "ekspansiv kunnskap" når man kombinerer redskaper og kunnskap fra ulike arenaer ("aktivitetssystemer") (Engestrøm 1987, 2001)[14]. I utdanningssammenheng vil dette for eksempel kunne bety at man nærmer seg et felt/problem via kollektive "møtepunkter" som for eksempel en elektronisk læringsplattform og samler inn og kombinerer kunnskapsressurser fra ulike felt.

3. Resultater

I det neste vil jeg se på hvordan læringstilnærmingene tilegnelse, deltakelse og kunnskapsdannelse kan eksemplifiseres ut fra dagens studieplaner for profesjonsstudiet i teologi. Studieplaner ved Menighetsfakultetet (MF) og Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo (TF) danner utgangspunktet for analysen. Disse institusjonene utgjør to av tre institusjoner i Norge, som utdanner teologer med graden cand.theol.[15] Analysematerialet er begrenset til studieplaner for høyere grads studier, dvs. fra og med syvende semester i utdanningen. Analysen henter eksempler fra alle "hoveddisipliner"/ "fagkretser"[16] innenfor det teologiske feltet og omfatter bibelfag/historiske fag, systematisk-teologiske fag og praktisk-teologiske fag[17]. Dette skal representere en "tykk" beskrivelse av profesjonsutdannelse i teologi i Norge og skal være et eksempel på hvordan læringstilnærmingene tilegnelse, deltakelse og kunnskapsdannelse kan komme til uttrykk i studieplanene ved disse institusjonene.

Læring har mange ulike aspekter som gjenspeiles i studieplanene. Tilegnelse, deltakelse og kunnskapsdannelse framtrer på ulike måter og på ulike nivåer og kan vise til ulike infrastrukturer i en profesjonsutdannelsespraksis. Selve termen "læring" er lite direkte omtalt og beskrevet i studieplanene. Imidlertid kan læring sees i tett sammenhengen med kunnskapssyn, syn på sosiale relasjoner og studenter som aktører, organiserings- og tilretteleggingsformer, verktøy og hjelpemidler osv. Med utgangspunkt i læringsteori av Paavola og Hakkarainen (2005), Sfard (1998) og Lahn (2011) har jeg (kraftig) modifisert og tilpasset følgende operasjonalisering av de tre læringstilnærmingene[19]: (Se tabell neste side.)

3.1. Tilegnelse som dominerende tilnærming til læring i studieplanene

Studieplanene på MF og TF er i stor grad preget av en tilegnelsesmetafor for læring. Den representerer en dominerende diskurs når det gjelder overordnede beskrivelser av profesjonsstudiet i teologi, historiske/bibelske fag, systematisk-teologiske fag og praktisk-teologiske fag i begge institusjoner[20]. Tilegnelsesmetaforen preger studieplanene på forskjellige måter.

For det første handler det om synet på kunnskap. Nesten samtlige studieplaner fra begge institusjoner benytter seg av måltermer som er formulert som en form for "outcome". Den overordnede beskrivelsen av profesjonsstudiene på MF omtaler kunnskapen i studiet med begreper som "krav", "grunndisipliner", "læringskurve" og "modning", og har målbeskrivelser som "ha faglig grunnlag/basis" og "kunne forstå og anvende"[21]. På TF benytter man begreper som "grunnleggende kunnskap" og "oppøve nødvendige ferdigheter", "tilegne" og "utvikle evner"[22]. De aller fleste studieplanene har liknende målformuleringer som i stor grad framstilles som "satt" eller ferdig definert, med klare grenser for hva som er "grunnleggende kunnskap". Dessuten sier disse eksemplene også noe om hvilken relasjon studentene skal ha til kunnskapen, som for eksempel "studenten

	Tilegnelse	Deltakelse	Kunnskapsdannelse
Grunnlag for analyse: Hvem er aktører?	Monologisk Individuell berikelse studenten	Dialogisk Kollektiv deltakelse,	Trialogisk, forutsetter tilegnelse, deltakelse og objektorienterte aktivitetssystemer. Kunnskapsdannende organiseringer
Epistemologisk infrastruktur	Kartesiansk skille mellom kunnskap og deltaker i aktivitet. Kunnskap, konsept, begrep, forståelse, skjema, fakta, innhold, materiale, idé. Beskrives som eiendom, besittelse, vare, produkt. Vurderes som "produkter" Aktivitet: motta, tilegne seg, konstruere, internalisere, gripe, forstå, utvikle, eie, oppnå	Ikke skille mellom deltakere og kunnskap. Sosiologisk orientert. Normer, verdier, identitet. Aspekt ved praksis, aktivitet. Vurderes som deltakelse og engasjement. Aktivitet: spille en rolle, agens, høre til, kommunisere, bygge fellesskap, inkludere, kulturalisere, sosialisere, situert og distribuert tenkning, forsterke praksis	Medierings epistemologi. Ny kunnskap, nytt materiale, nye artefakter, aktivitetsobjekt, produkter av en spesifikk aktivitet. Konkret, men også i endring. Vurderes som ny forståelse og innovasjon Aktivitet: skape, danne
Metodologisk infrastruktur Arbeidsformer	Levere, formidle, legge til rette, mediere/	Invitere deltakere, gi agens, ekspert/lærling-deltaker, bevarer av diskurs	Bevisst skapelsesprosess basert på kunnskap fra ulike sammenhenger Lærer del av innovativt system, er deltaker, men kan ha en annen rolle enn student
Verktøy og teknisk infrastruktur	Læringsplattformer, medierende verktøy som tavler, skriv osv. brukes til informasjon Kompetansemål, evalueringsskjemaer, vurdering i hht. standarder Pensum gitt	Eks. Læringsplattformer og andre medierende verktøy brukes til deltakelse, mer eller mindre asymmetrisk relasjon til lærer Pensum med valgmuligheter	Læringsplattformer og andre medierende verktøy: Brukes til deltakelse og kunnskapsdeling, skaper nye verktøy og artefakter Pensum behovsstyrt

Tabell 1: Analytisk operasjonalisering av tilegnelse, deltakelse og kunnskapsdannelse.

skal tilegnes seg ... få innsikt i/få evne til/få en forståelse av"[23] eller "studenten skal sette seg inn i..."[24]. Dette viser en tilnærming til kunnskapen som "ferdig" og med klare grenser, der læring innebærer en viss reproduksjon i henhold til visse standarder.

For det andre er arbeidsformer i de aller fleste planene lite beskrevet. I en del studieplaner er de utelatt helt[25]. Dette kan forstås på ulike måter. På den ene siden kan man se planene først og fremst som en beskrivelse av innhold i et studium, der det et fokus på kunnskapsinnholdet i emnet. Blant annet er studiekrav og arbeidsform i mange av MF sine dokumenter behandlet under ett, som for eksempel emnet *Stiftspraksis/pastoral praksis i menighet. Gudstjenesteøvelser*[26] ved MF. På den andre siden kan man da anta at det er fritt opp til den enkelte foreleser å velge tilnærmingsform. Dette bidrar til å styrke utdanningene som tilegnelsesorienterte – der innholdet ansees som fast, og metodene for å formidle og tilegne seg dette er

variable[27]. Mange emner har vekt på forelesninger, noe som kan implisere et overførings- og tilegnelsessyn på læring.

For det tredje kan man si at *et gjennomgående individuelt aktørperspektiv* styrker tilegnelse som dominerende læringstilnærming ved begge utdanningsinstitusjonene. Profesjonsstudiets mål på MF[28] presenteres for eksempel med utsagn blant annet som "gi *deg* hjelp til å se sammenhengen mellom tro, fag og person i *ditt eget liv*", "hjelpe *deg* til å utvikle kunnskaper, ferdigheter og holdninger som grunnlag for pastoral praksis og for *selvstendig* faglig arbeid med teologiske problemstillinger" (egne uthevinger). Et annet eksempel er studieplanen for Praktikum på TF. Her opptrer liknende begreper som "den enkelte får arbeide med *sin selvforståelse* som samtalepartner", "utdanningen sikter mot den *enkeltes* utvikling mot å bli *en "reflektert praktiker"* (egne uthevinger). I MF sin studieplan for Praktikum har man noen delemner hvor man kanskje kunne forvente et mer kollektivt utgangspunkt, som ledelse, grupper og pedagogikk. Imidlertid finner man beskrivelser som *"presten* er en tolkende teolog og leder", *"prestens* rolle i...gudstjenesteforberedende arbeid", "...arbeid i mindre grupper skal gi innsikt i *egen* framtreden i et liturgisk fellesskap" og "...pedagogikk betrakter kirken som et lærende fellesskap og vektlegger *prestens* ansvar". I delemnet *Pastoralgrupper* er ikke det kollektive spesielt godt belyst i målformuleringene, men handler om "forholdet mellom person, tro og tjeneste" og "innsikt i hvordan *en selv* fungerer i samarbeid" (egne uthevinger).

3.2. Deltakelsesperspektiver som potensial i studieplanene

Til tross for en dominerende tilegnelsestilnærming i studieplanene er det bruddstykker og enkeltbegreper som kan peke i retning av læring som deltakelse. Med andre ord framtrer deltakelsesperspektivet som et slags "potensial" med kun få direkte henvisninger[29]. Når det gjelder kunnskap, fokuserer delemnet *Liturgikk* på MF/Praktikum[30] på "refleksjon, bearbeiding av erfaringer i praksis og på gudstjenesteøvelser". Man arbeider mot "en sunn forståelse av prestens rolle" på en rekke områder, som ledelse, utvikling av gudstjenestevirksomhet, arbeid i gudstjenesteutvalg og stab og arbeid med langtidsplanlegging av gudstjenester i en menighet. I teksten handler teksten på den ene siden om at kunnskap forbindes med *aktivitet*. På den andre siden knyttes denne aktiviteten i stor grad opp mot bestemte *steder,* som "i praksis", "møtesteder", "gudstjenestevirksomhet, gudstjenesteutvalg, stab, i menighet". På mange måter kan man da si at feltet som beskrives både refererer til en situert kunnskapsforståelse og et perspektiv preget av aktiv deltakelse. Beskrivelser av læring som deltakelse finnes også i noen beskrivelser av arbeidsform. Delemnet *gudstjenestearbeid* ved Praktikum/PTS gir retningslinjer for struktur i veiledning, hvor fokus for rapportering fra kirketjener er "samarbeid", der det legges opp til flere gruppesamtaler. Det er flere beskrivelser av "rom for dialog mellom veileder og aktør". Teksten gir inntrykk av en viss asymmetri (ulik dominans) mellom aktørene, men likevel en dialog.

I flere av studieplanene er det imidlertid "svakere" former for deltakelsesmetaforen. For eksempel handler beskrivelser av praktisk kunnskap i TF/PTS sin studieplan for *Liturgikk* om "liturgisk utprøving og kompetanseheving" som "stimulerer evnen til samarbeid", videreutvikler "teologisk integritet" og "kommunikative ferdigheter". Denne begrepsbruken refererer til utprøving og kommunikasjon. I utgangspunktet kan det å utvikle fortrolighet med en praksis kunne minne om en deltakelsestilnærming til kunnskapen. Imidlertid er den orientert rundt et individuelt perspektiv, med kunnskapstermer som "kompetanse" og "evne", "kompetanseheving", "øke bevissthet", noe som i stedet refererer til et tilegnelsesaspekt ved læringskunnskapen.

Studieplanenes egne beskrivelser av "deltakelse" handler i stor grad om fravær. Deltakelse og fravær beskrives gjennomgående som en form for studiekrav og kvantitativ måloppnåelse i studieplaner ved både MF og TF. Dette refererer til læring som tilegnelse. Imidlertid finnes det noen få, klare unntak: I Studieplanen ved PTS presiseres legitimasjonen av fraværsregler som kollektivt betinget: "Det ligger integrert i arbeidsformene at de ikke fungerer uten

studenters tilstedeværelse", og "studiearbeidet på alle nivå forutsetter at studentene er til stede i studiemiljøet". I enkelte planer har aktøren en mer betydelig rolle: "Arbeidet forutsetter i høy grad en prosessorientert deltakelse der hver i sær er et vesentlig bidrag til den felles modningsprosessen"[31], og "det stilles store krav til aktiv deltakelse..."[32].

3.3. Sier studieplanene noe om læring som kunnskapsdannelse?

Det er enkelte elementer i studieplanene ved begge institusjoner, som synes å være rimelig klare eksempler på læring som kunnskapsdannelse. Delemnet *Homiletikk* på Praktikum PTS[33] beskriver sin kunnskap som en "vekselvirkning mellom refleksjon om forkynnelsens hvordan og hva", der det er en spenning mellom form og praktisk utforming og nytenkning om "hva evangeliet er i vår kontekst". For det første handler dette om "formaliserte forkynnelseshandlinger". Utgangspunktet for kunnskapen i første rekke er tilegnelsesorientert, der man må forholde seg til ulike standarder for hva en forkynnelseshandling er. Imidlertid utfordres dette av at homiletikk også kan omfatte mindre standardiserte former. Emnet beskriver en "vekselvirkning" mellom form og innhold. Denne vekselvirkningen framstår på den ene siden som beskrivelse av aktiviteter, som "arbeid med" og "praktisk utføring". På den andre siden er ikke aktivitet kun formulert som et didaktisk grep. Det er også en aktivitet rundt emnets innhold og om "nytenkning om hva evangeliet er". Kunnskapen synes å dreie seg om noe kollektivt ("vår kontekst") og noe som befinner seg mellom ulike systemer (form, innhold) som man ikke bare konstruerer en sammenheng mellom, men som *påvirker* hverandre. Det er en "spenning" der som impliserer noe som ikke er ferdig tenkt. For øvrig har studieplanene flere eksempler på "svakere" henvisninger til kunnskapsdannelse. Delemnet *Sjelesorg* på MF beskrives som et felt i spenning mellom ulike arenaer: familieliv/menighetsliv, arbeid/hvile, personlig spiritualitet/utadrettet tjeneste, psykoterapi/åndelig veiledning osv. Dette kan tolkes som spenninger og motsetninger mellom ulike arenaer og "systemer" der det potensielle møtet mellom disse arenaene kan bidra til ny kunnskap. Imidlertid er teksten preget av kunnskapsmål som er tilegnelsesorienterte, og representerer én av flere tekster som opererer med flere mulige læringstilnærminger.

Både MF og TF synes å ha ett klart eksempel på kunnskapsdannelse når det gjelder arbeidsformer, som både impliserer et mer likeverdig syn på aktører og som viser kollektiv bruk av verktøy. Dette gjelder emnet *Ledelse i kirken* MF[34], og casearbeid i TF/PTS sine refleksjonsgrupper[35]. Begge er inspirert av problembasert læring[36]. Rammen for faget *Ledelse i kirken* er fastsatte og konkrete målformuleringer om "god kunnskap" og "evne" osv., som refererer til læring som tilegnelse. Imidlertid er det andre faktorer som gjør at selve beskrivelsen av PBL-strukturen emnet har karakter av kunnskapsdannelse. For det første beskriver prosessen et innhold i bevegelse: Man tar utgangspunkt i en utlevert oppgave med et problem, hvor det beskrives at "en god oppgave skal vekke undring og spørsmål" (s 6). Kunnskapen er ikke ferdig definert. På TF formuleres innholdet i casearbeidet som "å finne fram til utfordringene i [en situasjon], evt. reflektere over mulige årsaker, finne ut hva man ikke forstår eller vet, sette opp hypoteser til problemløsning og definere hva man trenger å vite mer om for å løse problemet" (s 22). Det er med andre ord ikke et fastsatt innhold, men en helt åpen problemstilling. For det andre handler det om deltakelse, likeverdighet og kollektiv kunnskap. Dette beskrives som "å arbeide seg fram til en felles forståelse", å foreta en åpen brainstorming i idédugnadsfasen, å stå fritt til å fordele roller i gruppeprosessen og utveksle ideer på en kollektiv plattform (for eksempel Fronter). For det tredje skapes ny kunnskap: "Ny kunnskap er nå koblet til tidligere kunnskap og skal bedre belyse og skape en dypere faglig forståelse av fenomener og problemområdet" (s 8).

Når det gjelder bruk av redskaper, opererer studieplanene blant annet med pensumlister, innleveringer, vurderingsformer og digitale læringsplattformer. Imidlertid er samtlige studieplaner mangelfulle eller svært kortfattet i beskrivelsene sine av dette. For eksempel benytter både MF og PTS mappeevaluering som vurde-

ringsform på emnet *Avsluttende praktikum*. Dette kan potensielt være bygget på kollektive arbeider og etablert i dialog. I utdanningene innebærer dette en rekke dokumenter som egne læringsmål, manus, notater fra mottatt veiledning, praksisrapport, dokumentasjon fra casearbeid, fraværsprotokoll osv. Imidlertid gis det få henvisninger til en deltakelsesterminologi eller kollektiv forankring av mappene. Det er dessuten enkelte skriftlige innleveringer til læringsplattformen Fronter, men det gis ikke i noen av studieplanene noe innsikt i at læringsplattformen benyttes til utvikling av kollektiv kunnskap.

4. Flerstemmige perspektiver

"Metaphors of learning not only help one to explain processes involved in learning, but they can also serve as tools to improve and understand the quality of learning and transforming the eduactional system..." (Paavola og Hakkarainen 2005:548).

Til tross for at planene i stor grad kan beskrives som tilegnelsesorienterte, viser analysen at det også er en rekke eksempler på andre og konkurrerende tilnærminger til læring. I en del tilfeller har studieplanene en form som refererer til tilegnelsesmetaforen, der man beskriver kunnskap og læring som en slags "produkter" eller "outcome". I analysen er det imidlertid flere eksempler på slike "svakere" funn av deltakelse og kunnskapsdannelse. I noen planer fungerer tilegnelse som en slags "innpakning" der kunnskapssyn, arbeidsformer og syn på aktører avslører andre læringstilnærminger som deltakelse og kunnskapsdannelse. Dermed kan man hevde at studieplanene kan beskrives som *flerstemmige*. En slik flerstemmighet kan drøftes på ulike plan, som en slags "ytre" flerstemmighet og som en "indre" flerstemmighet.

4.1. De flerstemmige studieplanene

Læreplanene uttrykker en "ytre" flerstemmighet hvor ulike samfunnsgrupper har "skrevet seg inn" i studieplanen. Da Silva hevder at læreplaner ikke kun opptrer som selvstendige representasjoner for et enkelt utdanningssted (Da Silva 1999:7). De er *autoriserte* representasjoner. De er altså under innflytelse av andre krefter i samfunnet, samtidig som man har å gjøre med en "destabilisering" av kunnskap (ibid:8). I et slikt perspektiv blir ikke læreplanene på TF og MF tekster som kun forholder seg til interne krefter eller er autonome; de er et resultat av kollektiv forankring med klare politiske stemmer. Flerstemmigheten opptrer da som "diskurser". Læreplanstudier[37] av Paula Ensor kan bidra med nyttige perspektiver i sitt skille mellom to ulike læreplandiskurser, "disiplindiskursen" og "den globaliserende diskursen" (Ensor 2006:181–182)[38]. Disse diskursene tar for seg relasjonen mellom samfunnsdiskurser og synet på kunnskap i utdanning. Den første, "disiplindiskursen", tar utgangspunkt i utvikling av konsepter og strukturer innenfor sitt eget felt og er ofte selvrefererende. Den andre diskursen, som man kan kalle en "globaliserende diskurs", har et annet utgangspunkt, og omhandler integrering inn i en global verdensøkonomi. Et viktig kjennetegn er å dele læreplanen inn i moduler og beskrive læring som "outcome", dvs. som målbare produkter. Det er i tillegg en endring fra kurs til studiepoeng (credits) og fra årsenheter til moduler. Kunnskapsbasen er i større grad tverrfaglig og bygger på pragmatisk ekspertkunnskap fra ulike yrkesfelt (ibid:182). Begge diskurser har en sentral plass i utdanningssystemene i dag (Ensor 2006:185). På MF og TF kan det synes som at både historiske fag/bibelfag og systematisk-teologiske fag i profesjonsstudiene i teologi tar et utgangspunkt i denne disiplinspesifikke diskursen. Når det gjelder den "globale" diskursen, forholder MF og TF seg noe ulikt. Det er påfallende at nesten alle emner i studieplanene på MF forholder seg til målformuleringer som følger en slags mal for "outcome". Det er også påfallende at MF sine planer er preget av mangel på beskrivelse av arbeidsformer og til dels mangel på beskrivelse av verktøy. Man er altså enige om kunnskap, men mangler beskrivelser av hvilken aktivitet som skal lede til kunnskapen. Dermed kan det synes som man følger den globaliserende diskursens store tro på målenes instrumentelle virkning. TF, derimot, benytter for eksempel en generell beskrivelse av kompetanser, kunn-

skaper, ferdigheter og holdninger som ikke er disiplinspesifikk[39]. TF har gjennomgående en mer detaljert beskrivelse av arbeidsformer, integrasjon av teoretiske og praktiske perspektiv, og tillegger tverrfaglighet stor vekt"[40]. Begge utdanningsinstitusjonene synes dermed å påvirkes og være i dialog med en ytre flerstemmighet. Det er ulike utfordringer ved å være under påvirkning fra disse diskursene. Et eksempel for institusjonen er at man ikke nødvendigvis opererer med et kunnskapssyn som er "naturlig" for feltet teologi. Et slikt kunnskapssyn kan også være utfordrende for teologens profesjonspraksis. Globalisering og instrumentalitet kan fungere som en "dehumaniserende" faktor i læreplanene (Ferneding 2010:180)[41].

En studieplan forholder seg også til en "indre" og historisk flerstemmighet. På den måten er ikke bare studieplanene et resultat av påvirkning utenfra, men er en representasjon av studiestedet. Studieplanene har mange forfattere og er utviklet over tid, og er et resultat av ulike interesser og motiver. Dermed kan man kalle studieplanene for representasjoner av et kollektivt aktivitetssystem (Engeström 2004:147). Ifølge Engeström kjennetegnes et aktivitetssystem nettopp av en flerstemmighet av synspunkter, tradisjoner og interesser som er utviklet og endret over lengre tid. Det er nettopp flerstemmigheten og motsetningene – som i denne sammenhengen er representert ved ulike læringstilnærminger – som danner utgangspunktet for at utdanning som system utvikler seg. Denne flerstemmigheten kan ved første utkast synes som en stor utfordring ved utdanningsinstitusjonene, og kan avdekke mulige "huller" eller "svakheter" ved hvilken læring man ønsker skal foregå. Det kan også innebære en tvetydighet når teologen skal ut i sin yrkespraksis, både i forhold til egen læring og i forhold til hvordan man selv legger opp undervisning og kommunikasjon. Det gir også utfordringer i en yrkespraksis hvor det å forholde seg til endringer, møte mellom ulike systemer og flerstemmige virkelighetsoppfatninger vil være helt sentralt. Utforming av en studieplan er ofte en komplisert prosess der det er mange motsetninger å ta hensyn til. Imidlertid kan man se disse motsetningene som kilder til et verdisyn som *vektlegger* flerstemmighet og som mulige ressurser.

Flerstemmigheten av læringstilnærminger utgjør også en utfordring til institusjonen fordi den representerer en taus kunnskap. For den aktuelle prestekandidat bidrar den tause kunnskapen til det velkjente "praksissjokket" der læringen i utdanningen og læringen i yrkespraksis har en vidt forskjellig karakter. Dersom dette overlates til en antatt "naturlig" eller "taus" kunnskap, kan dette føre til manglende verktøy og profesjonell avmakt (Eraut 2004:220). Utfordringen handler ikke bare om å overvinne "teori/praksis"-skillet eller å få teorien til å stemme med teologens egne refleksjoner. Utfordringen er i stedet av systemisk karakter. I det skiftende landskapet en institusjon omgir seg med og med den indre flerstemmigheten handler det om at det ikke er mulig å bygge ekspertise kun på repetitiv praksis å anta at man har å gjøre med stabile forhold (Engeström 2004:146). I et utdanningssystem foregår det hele tiden en "selv-bevegelse" (ibid.) mellom kunnskap, tilgjengelige ressurser, artefakter, deltakere, regler og konvensjoner. I studieplanene er det heller ikke slik at kunnskapssyn, arbeidsformer og verktøy kan behandles som separate. Flerstemmigheten mellom dem utgjør spesifikke læringsprosesser, som ikke er gjenstand for drøfting, og som derfor heller ikke blir utnyttet som potensial og ressurs.

4.2. Oppsummering

Resultatene viser et spekter av læringstilnærminger i profesjonsstudiet i teologi.

Læring som "tilegnelse" framstår som grunnleggende og dominerende ved begge utdanningsinstitusjoner: For det første kan materialet vise en tro på kunnskapens stabile karakter der innholdet kan defineres som "ferdige pakker" til studentene. For det andre kommer en tro på muligheter til å overføre kunnskap og sikre kvalitet gjennom klare målsetninger/"outcome" til syne. For det tredje ser man på kunnskapen som individuelt konstruert. Man har tro på "enveishandlinger" som overføring og påvirkning, og der man i stor grad relaterer utdanningen til et individuelt perspektiv på presteyrket.

Det er et mer "labilt" deltakelsesperspektiv i studieplanene. Det er noen helt få klare avsnitt og ellers kun enkelttermer som kan tolkes i lys av en deltakelsestilnærming der det kollektive, det situerte og det å innlemmes i en sosial praksis er elementer i kunnskapssyn og arbeidsformer. Altså er det ikke mange "direkte" henvisninger, men innimellom et *potensial* som kan fortolkes i retning av læring som deltakelse.

Hvordan møter så studieplanene muligheten til kunnskapsdannelse og det å lære noe nytt? Det er ingen eksplisitte henvisninger til for eksempel innovasjon eller utvikling i planene. Imidlertid er det eksempler på at kunnskapsdannelse har enkelte arenaer. Dette omfatter både et kunnskapssyn i bevegelse, arbeidsformer som ser alle aktører som likeverdige, og en bruk av verktøy med potensial for kunnskapsdannelse. Imidlertid er studieplanene et uttrykk for en flerstemmighet og er representasjoner av spenningsfelt, motsetninger og kunnskapsdannelse som stadig pågår både på MF og TF, og som det ville være vel verdt å ta nærmere i øyesyn. Et læringsperspektiv på det "å dyktiggjøre studentene til gode prester og praktiske teologer" (MF[42]) og "å gi kommende prester en best mulig basis for utførelsen av prestetjenesten" (TF[43]) handler ikke bare om å vurdere læringsformer for studentene i studieplaner, men å ha et større blikk hvilke betingelser utdanningen selv har for læring.

5. Referanser

Afdal, G. (2008). "Menigheten som lærende fellesskap? Sosiokulturell læringsteoris muligheter og begrensninger som perspektiv på kirkelig læring." Prismet **4**: 227–245.

Afdal, G. (2009). Test – og bli best? Norske skoler som aktører i det globale konkurransemarkedet. Soria Moria – neste? Perspektiver på skoleutviklingen. T. Bergem og S. Helgesen. Kristiansand, Høyskoleforlaget: 65–79.

Biesta, G. J. J. (2004). "Against learning. Reclaiming a language for education in an age of learning." Nordisk Pedagogikk 24: 70–82.

Biesta, G. (2007). "Bridging the Gap Between Educational Research and Educational Practice: The need for critical distance." Educational Research and Evaluation **13**, No.3: 295–301.

Carol M. Santa, Lynn T. Havens, m.fl. (1996). Project CRISS : creating independence through student-owned strategies / written by: Dubuque, Iowa, Kendal/Hunt.

Da Silva, T. T. (1999). "The poetics and politics of curriculum as representation." Pedagogy, Culture and Society 7 (7–33).

Elstad, E. (2009). Styring, ansvarliggjøring og ansvarsfraskrivelse. Læreplan i et forskningsperspektiv. E. L. Dale. Oslo, Universitetsforlaget: 116–153.

Engeström, Y. (2001). "Expansive Learning at Work." Journal of Education and Work **14**(1): 133–156.

Engeström, Y. (2004). "The new generation of expertise. Seven theses" Workplace Learning in Context. A. Fuller, A. Munro and H. Rainbird. London, Routhledge: 145–165.

Ensor, P. (2006). Curriculum. Transformation in Higher Education. N. Cloete. Netherlands, Springer: 179–193.

Eraut, M. (2004). Transfer of knowledge between education and workplace settings. Workplace Learning in Context. A. Fuller, A. Munro and H. Rainbird. London, Routhledge: 201–221.

Ferneding, K. (2010). Understanding Curriculum Studies in the Space of Technological Flow. Curriculum Studies Handbook. The next moment. E. Malewski. New York, Routhledge: 171–184.

Helstrup, T. (2006). Læring i et kognitivt perspektiv. Læring i sosialt, kognitivt og sosial-kognitivt perspektiv. I. Bråten. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag.

Hernes, H. (2002). Profesjonelle brukere. Nylehn, Børre Støkken, Anne Marie. Oslo, Universitetsforlaget. De profesjonelle: 141–153.

Karseth, B. and K. Sivesind (2009). Læreplanstudier – perspektiver og posisjoner. Læreplan i et forskningsperspektiv. E. L. Dale. Oslo, Universitetsforlaget: 23–61. Gjennomgang av formell læreplan og læreplanforskning

Kvernbekk, T. (2005). Pedagogisk teoridannelse. Insidere, teoriformer og praksis. Bergen, Fagbokforlaget.

Lahn, L. C. (2011). Professional Learning as Epistemic Trajectories Introduction: learning across sites;new tools, infrastructures and practices. S. Ludvigsen, A. Lund, I. Rasmussen and R. Säljö. Abingdon, Routhledge: 53–68.

Lahn, L. C. og K. Jensen (2010). Profesjon og læring. Profesjonsstudier. A. Molander and L. I. Terum. Oslo, Universitetsforlaget: 295–305.

Leer-Salvesen, P. O. m.fl.(red.). De profesjonelle. Oslo: Universitetsforlaget. S 184–194 (2002). Profesjon og dannelse – en dialog. De profesjonelle. B. Nylehn and A. M. Støkken. Oslo, Universitetsforlaget: 184–194.

Molander, A. og L. I. Terum (2010). Profesjonsstudier – en introduksjon. Profesjonsstudier. A. Molander and L. I. Terum. Oslo, Universitetsforlaget: 13–27.

Muukkonen, H., M. Lakkala, m.fl. (2011). Promoting knowledge creation and object-oriented inquiry in university courses. Learning across sites. New tools, infrastructures and practices. S. R. Ludvigsen, A. Lund, I. Rasmussen and R. Säljö. Abingdon, Routhledge: 172–189.

Muller, J. (2000). Reclaiming knowledge. London, Routhledge Falmer.

Paavola, S. and K. Hakkarainen (2005). "The Knowledge Creation Metaphor – An Emergent Epistemological Approach to Learning." Science & Education 14: 535–557.

Repstad, P. (2002). Virker utdanning? De profesjonelle. B. Nylehn and A. M. Støkkken. Oslo, Universitetsforlaget: 153–170.

Slagstad, R. (1998). De nasjonale strateger. Oslo, Pax.

Smith, D. G. (2009). Curriculum and Teaching Face Globalization. The Curriculum Studies Reader. D. J. Flinders and S. J. Thornton. New York, Routhledge: 368–384.

Torgersen, U. P. m.fl. (1994). Profesjoner og offentlig sektor. Oslo, TANO.

Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, Massachusetts.

Vygotsky, L. S. (1986). Thought and Language. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

Young, M. (2008). "From Constructivism to Realism in the

Sociology of the Curriculum." Review of Research in Education 32: 1–28.
Zuboff, S. (1988). In the Age of the Smart Machine. New York, Basic Books.

Noter

1 Artikkelen er skrevet i forbindelse med mitt doktorgradsprosjekt om presters læring. Prosjektet knyttet til LETRA-gruppen (Lærings- og kunnskapsbaner i Den norske kirke), som består av 7 ulike delprosjekter om læring i kirken. For utfyllende beskrivelser, se www.letra.mf.no.

2 'Læring' er ikke i denne sammenheng en empirisk, men en teoretisk term. Teoretiske termer refererer til induktive slutninger om menneskers uobserverbare egenskaper. Man trekker sammenhenger fra visse indikatorer til tilstedeværelsen av kunnskap, forståelse, egenskaper, evner eller liknende (Kvernbekk 2005).

3 "Lære å lære" i denne sammenheng er beskrevet som en generell innsikt i læringsprosesser, og refererer ikke til teorier om læringsstrategier.

4 Sfard sin inndeling synes relativt "grov". Imidlertid kan dette tjene til å gi tydelige analysekategorier og et skarpere bilde av læringspraksis i utdanningen. I tillegg gir Sfard en begrunnelse for valget av "metafor"-begrepet: En metafor kan både ligge til grunn for både spontant hverdagsspråk og vitenskapelig teoretisering. Metaforer presenterer både det primitive, det tause og likevel også svært informative analyseobjekter. (Sfard 1998:4). Imidlertid, disse metaforene kan også bidra til unaturlige skiller, der det finnes mange mellomposisjoner (Lahn 2011: 54).

5 Termen "kunnskapsdannelse" er en oversettelse av Paavola og Hakkarainens "knowledge creation", som også benyttes av Muukkonen m.fl. (2011). Den har noe ulike betydninger i norsk sammenheng, som "objektorienterte perspektiver på læringsprosesser" (Lahn og Jensen 2010) og "epistemic trajectories" av Lahn. Det må presiseres at disse artiklene er skrevet ut fra ulike teoretiske ståsted og med hver sin hensikt. Paavola og Hakkarainens artikkel gir en tydelig oversikt over læringstilnærminger, Muukkonen operasjonaliserer knowledge creation i et empirisk prosjekt, Lahn og Jensen har læring i en profesjonskontekst som utgangspunkt, mens Lahn i sin artikkel belyser ulike teoretiske ståsted til begrepet "læringsbaner".

6 Læring som tilegnelse omfatter et spekter av teoretiske tilnærminger i spennet mellom atferdsteori, teori om utvikling og konstruksjon av kunnskap (Jf. Piaget, Bråten 2006:17) teori om læring som informasjonsprosessering (Helstrup 2006), sosialkognitive teorier (jf. Bandura og Zimmermann i Bråten 2006:164) eller teorier om læringsstrategier, "å lære å lære" (jfr. Carol M. Santa, Lynn T. Havens et al. 1996).

7 I forhold til profesjonslæring opererer man med liknende læringsteorier. Newell og Simon bygger på teorier om datamaskinmodeller av den menneskelige hjerne og indre kognitive strukturer som lærer å lære og å oppdatere seg selv, som videreføres i kompetanseutviklingsmodeller, representert ved Dreyfus og Dreyfus. Schön hevder legger vekt på at problemløsning og læring foregår ut fra en forforståelse, og som kan kombineres til å bli kontekstspesifikke "bruksteorier" gjennom kunstneriske grep "artistry" – det vil si den individuelles refleksjon gjennom praksis (Lahn og Jensen 2010: 296–297).

8 Jean Lave, Etienne Wenger og John Seely Brown er representanter for denne teoritilnærmingen innenfor ekspertsamfunn i arbeidslivet.

9 Dette innebærer at man opphever skillet mellom den erkjennende og virkeligheten ("monisme", jf. Afdal 2008:236–238). Språket representerer ikke bare en teknisk kommunikasjonsrolle, språket oppleves som grunnleggende konstituerende for den menneskelige tanke og utvikling (Vygotsky 1978; Vygotsky 1986). Dette betyr ikke at det ikke *er* et subjekt eller en virkelighet, men relasjonen er radikalt dialektisk (Afdal 2008), de betinger hverandre og kan ikke skilles.

10 Det har vært en økende interesse blant samfunnsvitere for at samhandling og kommunikasjon reguleres av materielle enheter (Lahn og Jensen, s.299ff). Vi har å gjøre med en *objektorientering* innenfor kunnskapssosiologi og kulturhistorisk psykologi. Kulturhistorisk virksomhetsteori viderefører Lev Vygotskys forståelse av menneskelig interaksjon som grunnleggende semiotisk mediert (Lahn og Jensen 2008:300–301).

11 Jfr. Paavola og Hakkarainen 2005. På mange måter behandles denne tredje varianten som en videreføring av tilegnelsesmetaforen, fordi den benytter begreper og tidligere kunnskap som elementer for å danne ny kunnskap. Den utgjør også en videreføring av det sosiokulturelle aspektet ved sin analyse av medierende objekter.

12 Lahn og Jensen beskriver denne avhengigheten som at "samfunnet epistemifiseres", der redskaper, bruk og kontekst påvirker hverandre i gjensidig endring (2010: 301). Dette innebærer at menneskelig interaksjon i økende grad medieres av kunnskapsobjekter (Paavola og Hakkarainen 2005:536).

13 Læring i profesjonssammenheng kan beskrives på ulike måter og til dels med overlappende termer, for eksempel ved Bernsteins "horisontale" (lineær grensekryssing jf. Wenger) og "vertikale" læringsdimensjoner (rekonstruksjon, diskursive utprøvinger, s 302).

14 Iflg. Engeström (1987) kan ekspansiv læring i profesjoner skje ved et møte mellom ulike aktivitetssystemer og når man deler kunnskap på tvers av systemer. Det er et potensial for å oppnå ny, innovativ kunnskap i forhandling mellom ulike aktivitetssystemer. I denne sammenheng ville det være aktuelt å se på forhandlingen mellom for eksempel presteutdanning og yrkesfeltet – kirken – som ulike systemer, noe som skal gjøres på et senere tidspunkt i doktorgradsavhandlingen.

15 Den tredje representeres ved Misjonshøgskolen i Stavanger. MF og TF er valgt ut på bakgrunn av at de er to ulike institusjoner som ligger nær hverandre geografisk, men som har vidt forskjellig historie, autonomi, og som tradisjonelt har blitt forbundet med noe ulike kunnskapssyn. I analysen er det ikke lagt vekt på å vise noen inngående forskjeller mellom MF og TF. Det er ulike grunner til dette. Materialet har vist at det ikke er store forskjeller mellom MF og TF når det gjelder læringstilnærminger i studieplanene. Det er enkelte nyanseforskjeller. Hensikten med denne artikkelen er dessuten å foreta en "tykk" beskrivelse av profesjonsutdannelse av prester i Norge og å få fram så bredt materiale som mulig for å vise hvordan de ulike læringstilnærmingene kan operasjonaliseres. Jeg har forsøkt å gi eksempler fra hhv. MF og TF en noenlunde lik vekt i analysen. Graden cand.theol. er sammen med "Veien til prestetjeneste" (biskopene i Den norske kirke, bispedømmerådene og de tre utdanningsinstitusjonene) primære kriterier for å kunne ordineres som prest i Den norske kirke.

16 I analysen benytter jeg "fagkrets" om disse tre hovedgruppene av fag. "Emner" og "fag" representerer studiepoenggivende enheter, mens "delemner" refererer til

enkeltemner som til sammen utgjør et emne. I analysen benytter jeg primært begrepet "studieplaner", mens man på teoretisk plan henviser til det noe bredere begrepet "læreplaner".

17 Det er rimelig lik vekting av alle fagkretsene på høyere grads nivå, til tross for ulike emnebetegnelser. I analysen til grunn for denne artikkelen er det lagt vekt på sammenliknbare fag, som *Gamle Testamentet* (bibelfag/historiske fag), *Dogmatikk* (systematisk-teologiske fag) og *Avsluttende praktikum* (praktisk-teologiske fag).

19 Muukkonen, Lakkala og Paavola 2011:175.

20 Imidlertid er det et visst skille mellom de mer "teoretiske" fagkretsene historiske/bibelske fag og systematisk-teologiske fag på den ene siden og de praktisk-teologiske fagene på den andre siden. Den "teoretiske fløyen" er gjennomgående preget av tilegnelsestilnærminger til kunnskap, arbeidsmetoder og -verktøy. Den "praktiske fløyen" er også preget av tilegnelse, men har til dels tydelige eksempler på deltakelse og kunnskapsdannelse eller til dels konkurrerende perspektiver, hvor profilen i beskrivelser av kunnskap, arbeidsmetoder og -verktøy er mer utydelig.

21 http://www.mf.no/index.cfm?id=177808.

22 http://www.uio.no/studier/program/teologi-prof/hva-laerer-du/.

23 Teol5410 http://web.mf.no/emnekatalog/?mode=emne&idnr=TEOL5410 Lesedato: 03.04.11.

24 Teol4101 http://www.uio.no/studier/emner/teologi/tf/TEOL4101/.

25 Dette gjelder for eksempel emnene *Etikk og religionsfilosofi, Nyere norsk kirkehistorie* og i emnet *Dogmatikk og grunnlagsspørsmål i systematisk teologi* ved MF. Det er tillagt liten vekt i andre fag, som for eksempel emnene *Det gamle testamente* ved MF Dogmatikk og *Gammeltestamentlige kjernetekster* ved TF. Det er noe forskjell mellom MF og TFs planer når det gjelder beskrivelser av arbeidsform. TF har gjennomgående noe mer utfyllende informasjon om undervisningen, og til dels fyldig informasjon som for eksempel oversikt over de enkelte arbeidsformene i PTS sin studieplan.

26 PT574 http://web.mf.no/emnekatalog/index.php?mode=emne&idnr=PT574&english= .

27 http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf, s18–28.

28 http://www.mf.no/index.cfm?id=177808.

29 Enkeltbegreper som refererer til deltakelse, synes å ha en noe større plass i de praktisk-teologiske emnene, som for eksempel avsluttende praktikum. I de andre fagkretsene bibelfag/historiske fag og systematisk-teologiske fag, derimot, er deltakelsestilnærmingen omtrent fraværende.

30 PT575 http://web.mf.no/emnekatalog/index.php?mode=emne&idnr=PT575&english=.

31 PTS Studieplan, http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf , s 17.

32 PT575 http://web.mf.no/emnekatalog/index.php?mode=emne&idnr=PT575&english.

33 Teol4020 http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf , s 7.

34 Emneark for Teol5580 s 4–8.

35 Casearbeid i *Avsluttende praktikum,* http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf, s 21–24.

36 Problembasert læring (PBL) er en pedagogisk modell for læring, der eleven blir introdusert for et problem knyttet til et tema. Målet er at eleven skal finne frem til kilder på en hensiktsmessig måte og løse et problem på en ny måte.

37 Læreplanstudier er et vidt fenomen i internasjonal sammenheng og avspeiler ulike læreplan- og utdanningstradisjoner. Læreplanstudier foregår på mange felt, fra en enkelt fags funksjon og praksis til analyser av samfunns- og mentalitetsendringer som har skjedd og skjer i utdanningsfeltet. Selve begrepet "læreplan" har ulike betydninger internasjonalt. I Nord-Europa har læreplanene vært gjenstand for statlige myndigheters kontroll med utdanningens innhold og form. Den anglo-amerikanske curriculumtradisjonen har i stedet hatt "produktkontroller", godkjenning av lærebøker og vektlegging av prøveresultater. Jfr. Elstad (2009), Karseth og Sivesind (2009). I denne sammenheng kan læreplanstudier/curriculumstudier forstås som *medierte*. Dette innebærer et syn på læreplaner som betinges av – og er møter mellom økonomisering, vitenskapstradisjoner, profesjonsinteresser osv., og i neste omgang er redskaper for utdanning og yrke. De er derfor ikke bare funksjonelt implementerende eller frittstående fagpolitisk filosofi.

38 Ensor (2006) foretar et skille mellom to hoveddiskurser som har preget utvikling av læreplaner, som hun kaller "disciplinary discourse" og "credit accumulation and transfer discourse" (CAT).

39 http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf s 12–13.

40 PTS Studieplan, http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf, s 3.

41 Dette standpunktet støttes opp om av flere, blant annet Pinar, Reynolds, Slattery og Taubman på bakgrunn av filosofiske, estetiske og teologiske perspektiver. Pinar, W. F. (1995). Understanding curriculum an introduction to the study of historical and contemporary curriculum discourses. New York, P. Lang.

42 PT575 http://web.mf.no/emnekatalog/index.php?mode=emne&idnr=PT575&english=.

43 Teol4020 http://www.tf.uio.no/praktikum/studier/StudieplanPTSvaaren2011.pdf , s 3.

Sammendrag

I artikkelen spørres det om hvordan utdanningene legger til rette for ulike måter å lære i studieplanene i profesjonsstudiet for prester på MF og TF. Ser man studentenes framtidige yrkesliv som en sosial praksis som de skal sosialiseres inn i? Eller ser man utdanningen som et "arnested" for ny og innovativ kunnskap? Ut fra noen analytiske kategorier av læring som "tilegnelse", "deltakelse" og "kunnskapsdannelse" tar jeg utgangspunkt i følgende spørsmål: *Hvilke tilnærminger til læring viser dagens studieplaner ved profesjonsstudiet i teologi?* Selve termen "læring" er i liten grad omtalt direkte i studieplanene. Til tross for at utdanningen ser læring som tilegnelse som grunnleggende og dominerende ved begge institusjoner, kan man finne et spekter av læringstilnærminger i studieplanene. Det er noen tydelige beskrivelser og mange enkelttermer som viser et potensial for læring som deltakelse. Det innovative og nye i presteutdanningen har imidlertid noen utvalgte og klare arenaer der studieplanene beskriver kunnskapssyn i bevegelse, arbeidsformer som ser alle aktører som likeverdige, og en bruk av ulike verktøy hvor det legges opp til muligheter for kunnskapsdannelse. Ikke bare lærer prestene noe nytt; studieplanene viser også en type flerstemmighet og spenninger som kan peke på at også utdanningen lærer.

Ingrid Christine Reite, stipendiat, Det teologiske Menighetsfakultetet
Adresse: Postboks 5144 Majorstua, 0302 OSLO

Fra fengselscelle til pilegrimsvei

En empirisk undersøkelse av innsattes pilegrimserfaringer

LEIF GUNNAR ENGEDAL
leif.g.engedal@mf.no

I. På frifot bak lås og slå – fangen som pilegrim?

Antakelig ville scenen vært utenkelig for noen tiår siden: Fengselsportene låses opp. Ut kommer en prest og en betjent i spissen for en gruppe innsatte, voksne menn med tunge dommer og år bak murene. De forlater fengselets strengt disiplinerte og lukkede verden, og begir seg på pilegrimsferd. Fengselscellenes trange rom byttes med naturens vide horisonter. Uker ligger åpne foran dem. Eldgamle stier viser vei mot Nidaros.

Hva er det som skjer? Svaret kan formuleres på mange måter: Kreative ildsjeler i det norske pilegrimsmiljøet fikk ideen, kontaktet fengselsledelsen og gikk i gang[1]. Eller: Norsk kriminalomsorg var på leit etter tiltak som kan styrke fengselsstraffens rehabiliterende potensialer, og oppdaget muligheter knyttet pilegrimsvandringene[2]. Eller: Engasjerte fengselsprester så at pilegrimsvandringer sammen med de innsatte åpner nye arenaer for arbeid med eksistensielle og religiøse spørsmål som opptar mange av de innsatte[3]. De ulike aktørene ser imidlertid ut til å dele en bestemt forventning: At pilegrimsvandringer for innsatte vil kunne bidra til positiv nyorientering og endring i den innsattes forhold til seg selv og samfunnet. Med dette utgangspunktet synes det rimelig å spørre: Hva skjer med de innsatte som går pilegrim? Initieres prosesser som stimulerer til bearbeiding og endringer med betydning for livet etter soning? Artikkelen presenterer materiale og refleksjoner som bidrar til svar på slike spørsmål. Før vi går nærmere inn på opplegget for undersøkelsen, vil vi gi en kort skisse av den større kulturelle konteksten som de innsattes pilegrimsvandringer må sees i forhold til.

II. Revitalisering av pilegrimstradisjonen – skisse av en kontekst

De siste tiårene har Europa vært vitne til en omfattende revitalisering av pilegrimstradisjonen. Flere titalls millioner av mennesker vandrer hvert år på tidligere gjengrodde pilegrimsveier. Reisemålene er som før gjerne katedraler, helgenrelikvier, hellige steder m.m. Dette skjer både i "det katolske Sør" og i "det protestantiske Nord"[4]. Også her hjemme må den sterkt økende pilegrimsinteressen noteres som et interessant og relativt nytt fenomen i norsk kultur og samfunnsliv. At biskopene i Den norske kirke legger ut på pilegrimsvandringer til Nidaros, er i og for seg ikke særlig oppsiktsvekkende[5]. Mer påfallende er det at ikke mindre enn 5 AP-statsråder inkludert statsministeren selv har gått forskjellige pilegrimsleder de siste årene eller deltatt på ulike pilegrimsmarkeringer. Grunnene er nok mange og sammensatte. Et profilert uttrykk for dette fore-

ligger i utredningen *"På livets vei. Pilegrimsmotivet – et nasjonalt utviklingsprosjekt"* (2008). Her legges det vekt på å vise hvordan pilegrimstradisjonen i dag fungerer som "møtested" for en rekke ulike interesser, både sosiale, økonomiske, kulturelle og historiske. Det understrekes også at religiøse og eksistensielle tema kan stå sentralt, samtidig som det betones at man ikke trenger å være "... religiøs eller åndelig søkende" for å begi seg på vandring som pilegrim[6].

Utviklingen av tilbudet med pilegrimsvandringer for innsatte i norske fengsler må ses i denne større sosiale og kulturelle konteksten. Revitalisering av pilegrimstradisjonen i Europa har åpenbart hatt stor betydning for revitalisering av samme tradisjon i Norge[7]. Og uten et aktivt og utadvendt pilegrimsmiljø i Norge, ingen pilegrimsvandringer for innsatte i fengslene. Når det derfor i Justisdepartementets *Stortingsmelding nr. 37* (2008) gis en positiv omtale av de erfaringer som er gjort med pilegrimsvandring som frivillig element i innsattes soning, er den her omtalte konteksten forutsatt. Når meldingen begrunner dette tilbudets betydning, gjengis bl.a. et lengre sitat fra en innsatt som har gått pilegrim til Nidaros. Han gir her en beskrivelse av pilegrimserfaringens karakter av *en indre reise* og framhever at man konfronteres med følgene av egne handlinger og utfordres til å bearbeide eksistensielle spørsmål knyttet til skyld og ansvar[8]. Man kan spørre seg om denne typen refleksjoner er representative for fanger på pilegrimsvandring. For å få kunnskap om dette er det nødvendig å komme i dialog med de innsatte og lytte til deres erfaringer.

III. Studiens opplegg – problemstilling, material og metode

Media har viet de innsattes pilegrimsvandringer betydelig oppmerksomhet. I flere reportasjer har vi møtt innsatte som sliter med tung ryggsekk og gnagsår, og som forteller om sterke opplevelser i møte med andre pilegrimer underveis og Nidarosdomen ved reisens slutt. Mitt utgangpunkt var ønsket om å komme disse erfaringene nærmere inn på livet slik de beskrives av de innsatte selv.

Utvalg av informanter

Datainnsamlingen ble foretatt sommeren og høsten 2009. Denne sommeren planla Bastøy, Hamar og Bergen fengsel pilegrimsvandringer. Alle innsatte som planla å gå eller hadde gjennomført slik pilegrimsvandring, ble invitert til å la seg intervjue om sine opplevelser underveis og reaksjoner og tanker i ettertid[9]. Samtlige forespurte svarte ja. Av forskjellige soningsrelaterte grunner falt imidlertid noen fra underveis i prosessen. Jeg endte derfor opp med i alt *10 informanter.* Disse utgjør et såkalt *strategisk utvalg* for så vidt som alle i utgangspunktet har "egenskaper eller kvalifikasjoner som er strategiske i forhold til problemstillingen"[10]. De kan i utgangspunktet antas å bidra til en allsidig og pålitelig belysning av saken. Informantene er en sammensatt gruppe. De er alle menn; de representerer flere *nasjonaliteter og etniske grupper,* men med et flertall av etniske nordmenn. *Soningsvilkårene* representerer et stort spenn fra de mest langvarige dommene til kortere varetektsfengsling. Også når det gjelder *religiøs tilhørighet og livssyn* er spekteret stort: Aktivt troende kristne, passive medlemmer av Den norske kirke, ateister, humanister og aktivt troende muslimer[11].

Material og metode

Målet for undersøkelsen var å utarbeide en mer omfattende og nyansert kunnskap om de innsattes egne erfaringer. Ettersom det her dreier seg om å beskrive og fortolke komplekse personlige opplevelser og refleksjoner melder det *kvalitative forskningsintervju* seg som et nærliggende og naturlig metodevalg[12]. Tre innsatte ble intervjuet før pilegrimsvandringen, de syv resterende 4–6 uker etter. I samsvar med vanlig prosedyre for slik forskning ble det utarbeidet intervjuguide med en relativt fast struktur, noen klare hovedtema og ellers stor fleksibilitet i gjennomføringen av det konkrete intervjuet[13]. Intervjuene ble foretatt i dertil egnede lokaler i de respektive fengsler. Intervjusituasjonene har uten unntak vært en positiv opplevelse sett fra min side. Jeg har møtt innsatte som har vist stor åpenhet og interesse for å fortelle. De har gitt meg et erfaringsnært og innholdsrikt materiale. Intervjuene ble tatt opp på bånd og seinere

skrevet ut som fortløpende tekst. Det er denne teksten som utgjør undersøkelsens primærmateriale. Alle intervjuene og den påfølgende utskriving av disse ble gjort av meg. I analysen av materialet har jeg i hovedsak anvendt en *temasentrert tilnærming og såkalt meningskondensering*[14]. Målet har primært vært å få fram de sentrale temaene i materiale på en nyansert måte og uten sjenerende innblanding fra ekstern teoretisering. I den videre drøfting kan så det empiriske materialet analyseres i dialog med synspunkter i pilegrimsforskningen. Det valgte forskningsdesign gir ikke grunnlag for å si noe bestemt om hvilke langtidsvirkninger pilegrimserfaringene har med henblikk på eventuelle rehabiliterende effekter. Det materialet derimot kan gi grunnlag for å drøfte, er om de erfaringer det berettes om, er av en slik karakter at de kan antas å initiere endringsprosesser med betydning i et rehabiliteringsperspektiv.

Problemstilling

Som vi har sett legger Stortingsmelding 37/2008 til grunn at pilegrimserfaringen vil kunne bidra til positive endringer i de innsattes forhold til egen kriminell fortid. Tiltaket har dette perspektivet som implisitt forventning. Slike forventninger om endring framstår også som sentralt tema i moderne pilegrimsforskning. Vi kaller dette i fortsettelsen for *trasformasjonsperspektivet*. Å gå pilegrim blir i samsvar med dette av enkelte forskere beskrevet som *"a transformative practice"* som springer ut av mer eller mindre avklarte *"transformative intentions"*[15]. Hva denne forventning om endring nærmere bestemt retter seg mot, og hvilke typer av erfaringer som antas å fungere som virksomme endringsagenter, varierer imidlertid betydelig. Vårt mål her er å identifisere hvilke typer opplevelser som ifølge informantenes egne beretninger har gjort sterkt inntrykk, og som etter sitt innhold utfordrer etablerte tanke- og handlingsmønstre på en slik måte at spørsmålet om endring melder seg. I samsvar med dette kan vår problemstilling formuleres som følger:

(1) Hvilke erfaringer underveis på pilegrimsvandringen framstiller de innsatte som særlig betydningsfulle?

(2) På hvilken måte utfordrer disse erfaringene etablerte mønster i den innsattes livserfaring med sikte på endring av disse?

Det første spørsmålet inviterer til presentasjon og analyse av det empiriske materialet. Hva er det de innsatte forteller om i intervjuene og vektlegger som viktige erfaringer? I analysene av dette foregripes viktige momenter til det andre spørsmålet: Er de erfaringene det fortelles om, av en slik karakter at de kan antas å initiere prosesser med bearbeiding og endring av etablerte mønster i den innsattes forhold til seg selv og omverdenen?

IV. Moderne pilegrimsforskning – teorier og perspektiver

For å få et perspektiv på presentasjonen av vårt eget empiriske materiale og kunne se dette i relasjon til aktuell pilegrimsforskning gir jeg i det følgende en framstilling av noen sentrale teorier og perspektiver i denne forskningen. Av plasshensyn er framstillingen kortfattet og skissemessig. Vekten er lagt på synspunkter som er relevante i lys av mitt empiriske materiale og den formulerte problemstillingen. Stoffet gir perspektiver til analysen av det empiriske materialet og synspunkter til den avsluttende drøftingen.

4.1 Teorier og perspektiver i pilegrimsforskningen

Tilfanget av empiriske undersøkelser og teorier til fortolkning av det moderne pilegrimsfenomenet er meget omfattende. Ulike perspektiver og fortolkninger brytes mot hverandre[16]. Visse grunnleggende tema går igjen og bidrar til å etablere et fortolkningsfellesskap på tvers av ulike kontekster og teoretiske tilnærminger[17]. I dette fortolkningsfellesskapet finnes det enkelte forskningsbidrag som framstår som særlig sentrale, og som derfor nesten alle andre forskere forholder seg til og profilerer egen posisjon i forhold til. Et godt eksempel i så måte er Victor og Edith Turners studie *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978/1994). Fordi denne studien står så sentralt og utarbeider analytiske perspektiver som er fruktbare i analysen av mitt eget materiale, gir jeg i det følgende en kort presentasjon av de sentrale

begrepene i Turners teori. Dette etterfølges så av noen sentrale synspunkter i den kritikk og teoriutvikling som har fulgt i Turner-avhandlingens fotspor.

Turners teori: liminality og communitas – oppbrudd og nytt fellesskap

Turners teori henter grunnleggende perspektiver fra A. van Genneps analyser av såkalte *rites de passage*[18]. Anvendt på studiet av pilegrimsvandringer kan den overordnede narrative struktur i Turners teori beskrives slik: En person/gruppe befinner seg i en situasjon preget av sosial, kulturell og religiøs stabilitet og orden. På et gitt tidspunkt skjer det så et oppbrudd, en bevegelse bort fra det stabile og velkjente mot et mål langt borte. Situasjonen er ny og uavklart; pilegrimen befinner seg på vandring. Tidligere veletablerte sosiale mønstrene må vike for utprøving av nye typer fellesskap, nye former for sosial og symbolsk samhandling. Disse prosessene intensiveres underveis og kulminerer gjerne i rituelle handlinger og fellesskap på det sted som er pilegrimsvandringens mål. Når pilegrimen vender hjem, møter han/hun igjen velkjente mønster av sosial og religiøs art. Men noe kan nå være endret. Erfaringer fra reisen kan gi inspirasjon til endringsprosesser med virkninger langt ut over selve vandringens varighet.

Hovedelementene i denne narrative strukturen kvalifiserer Turner gjennom utviklingen av en rekke teoretiske begreper. Særlig sentralt står begrepene *liminality* (resp. "liminoid"/ "quasi-liminality") og *communitas* (resp. "social antistructure)[19]. Gjennom disse klargjør Turner både de karakteristiske trekkene i den (unntaks)tilstanden ("liminalitet") som følger etter oppbruddet fra det velkjente, og det nye fellesskapet ("communitas") som vokser fram i pilegrimenes felles erfaring[20]. Innholdet i *liminaliteten* bestemmes langs følgende linjer: "During the liminal period, the characteristics of the *liminars* (...) are ambiguous, for they pass through a cultural realm that has few or none of the attributes of the past or coming state. *Liminars are betwixt and between*" (249, mine kursiveringer). Karakteristisk her er den sosiale og symbolske "lokaliseringen" som angis med bestemmelsene "betwixt and between": En tilstand er forlatt ("ikke lenger") mens den nye tilstanden venter i det uvisse lenger framme ("ennå ikke"). Den særegne dynamikken i denne posisjonen åpner ifølge Turner for etablering av nye former for fellesskap som avviker på vesentlige måter fra de man kjenner fra sine vante omgivelser. Det er dette fellesskapet som kalles *communitas*. Den sosiale dynamikken i *Communitas* kvalifiseres først "negativt": Det eksisterer som motstykke til den sosiale, kulturelle og symbolske orden som pilegrimen har brutt opp fra. Dernest beskrives innholdet i *communitas* "positivt" med en lang rekke aktverdige dyder og verdier: "The bonds of communitas are undifferentiated, egalitarian, direct, extant, nonrational, existential, I-Thou (in Buber's sense). Communitas is spontaneous, immediate, concrete, not abstract... It does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms..." (250).

På denne måten gestalter pilegrimsvandringen ifølge Turner *et nytt og særegent fellesskap*. Innlærte roller, posisjoner og samhandlingsmønstre kommer under press og omformes. Et åpent, egalitært samspill med basis i personfellesskapets jeg-du-relasjoner utvikler seg. Og sammen med disse nye sosiale og relasjonelle mønstrene åpnes det samtidig for nye tanker, følelser og refleksjoner i forhold til omgivelsene, andre mennesker og eget liv. Turner beskriver dette med henvisning til både sosiale, eksistensielle og religiøse dimensjoner i pilegrimens livsverden[21]. Dermed initieres også prosesser som åpner pilegrimens liv for potensielt transformerende innsikter og erfaringer. Dette transformasjonsanliggendet framheves når det understrekes at *liminaliteten* ikke bare er relatert til *transition* forstått som "going to be", men også til *potentiality* forstått som "what may be" (xv; 3). Fordi pilegrimsvandringen endrer vesentlige strukturelle og dynamiske forhold i pilegrimens livsverden, skapes det rom for endringer i pilegrimens selvforståelse og hans/hennes forhold til verdier og prioritering i møte med andres liv.

Så langt Turners teorier. De utarbeidede analytiske perspektivene har vist seg fruktbare og er blitt anvendt i en lang rekke senere studier.

Men teorien er også kritisert og videreutviklet av andre forskere. Jeg vil antyde helt kort noen momenter i denne kritikken med vekt på forhold med relevans for analysen av eget empirisk materiale.

(1) *Fleksibilitet og variasjon:* Turners teori er blitt kritisert fordi den ikke i tilstrekkelig grad tar høyde for det enorme mangfold som finnes innenfor moderne pilegrimstradisjoner. Det omfattende empiriske materialet som foreligger, er mer sammensatt og viser større variasjoner enn det Turners begreper og analytiske perspektiver i utgangspunktet gir rom for[22]. Langt fra alle moderne pilegrimer opplever den type uro og oppbrudd som er knyttet til "liminaliteten", heller ikke det særlige samhold og fellesskap som "communitas" forutsetter. Teorier som pretenderer "universell" gyldighet må derfor vike til fordel for et mer fleksibelt tolkningsrom knyttet til "local theories".

(2) *Hellige gjenstander:* Turners communitas-begrep retter hovedfokus mot kvaliteten i personlige relasjoner og sosiale fellesskap. Det er de kvalitetene som skapes i det relasjonelle samspillet som framstår som avgjørende for pilegrimens utbytte av vandringen. Dette fokuset kan føre til at andre vesentlige sider ved pilegrimserfaringen ikke kommer til sin rett. Det gjelder for eksempel den betydningen som kvaliteter ved selve *pilegrimsmålet* har. Turner tematiserer betydningen av pilegrimsmålet forstått som "place". Derimot kommer det ikke tilstrekkelig tydelig fram hvilken sentral betydning som selve *helligstedets "gjenstander" – graven, katedralen, ikonet, det hellige skrinet* etc. – har. Dette er et hovedpoeng i den viktige antologien *Contesting the Sacred,* utgitt av Eade og Sallnow[23]. I en rekke tilfeller peker empirien i retning av at slike faktorer kan ha større betydning for pilegrimen enn de sosiale og emosjonelle kvalitetene i fellesskapet underveis.

(3) *Bevegelsens rytmer og mønster:* Den som går pilegrim, er i bevegelse. Både kroppslig, geografisk, kulturelt og symbolsk gestalter vandringen ulike mønster av forandring og bevegelse. Dette forhold har flere etablert som et sentralperspektiv i sin forskning. Begrepet *"movement"* settes i sentrum[24]. Turners teori og mye annen forskning kritiseres for ikke å ha reflektert grundig nok over den sentrale rolle som ulike typer "movement" spiller i pilegrimserfaringen. I sitt eget, delvis alternative tolkningsperspektiv sondrer Coleman & Eade mellom fire ulike typer "bevegelser"[25]. Med tanke på analysen av vårt materiale er det særlig de to perspektivene *movement as performative action og movement as metaphor* som kan gi fruktbare perspektiver. Det første dreier seg om ulike måter som "movement can effect (not always consciously) certain social and cultural transformations". "Movement as metaphor" henspiller derimot på den ofte brukte metaforen "life as a journey" og adresserer følgelig prosesser knyttet til "the inward pilgrimage".

V. Innsatte på pilegrimsvandring – analyse av intervjumaterialet

Etter denne korte skissen av teorier i pilegrimsforskningen vender vi oss nå til analysen av vårt empiriske materiale. Som utgangspunkt for analysen er det av betydning å peke på følgende fellestrekk for de tre fengslene/vandringene som materialet er hentet fra: Alle kvalifiserer i utgangspunktet sine vandringer som *pilegrimsvandringer.* De innsatte inviteres ikke til en tur i friluft, men presenteres for muligheten til å være pilegrimer på vei mot Nidaros. Alle knytter de daglige vandringene til relevante *historiske, geografiske og kulturelle forhold* og formidler kunnskaper om *religiøse tradisjoner og praksisformer.* Videre har alle *definerte distanser og mål* for hver dag og regelmessige samlinger, gjerne i tilknytning til *lokale kirker.* For alle er vandringens mål i *Nidarosdomen* viktig. Her samles og fortettes erfaringene underveis på en særegen måte, med en *liturgisk samling* i katedralen som reisens klimaks.

I det følgende ordner jeg presentasjon av materialet under to hovedrubrikker: Først det som skjer underveis (pkt 5.1), dernest det som på en særlig måte aksentueres av og er knyttet til vandringens mål: katedralen i Nidaros (pkt 5.2).

5.1 Underveis: interaksjoner, prosesser og erfaringer

Ingen av informantene har tidligere erfaringer med å gå pilegrim. Å forlate fengselet og begi seg på vandring representerer både et svært markert brudd og en ny og annerledes erfaring. Slik dette beskrives av informantene gjenkjennes flere av de kjennetegn som Turner knytter til "a liminal period". At dette rommer krevende utfordringer sier seg selv. Én ting er de betydelige fysiske påkjenningene. En annen er de sosiale og relasjonelle utfordringene i et tett lite fellesskap av menn med store innbyrdes forskjeller og med tøffe livserfaringer i bagasjen. Intervjuene gir et nyansert bilde av disse utfordringene. Samtidig er det et påfallende trekk i materialet at så mange så tydelig gir uttrykk for den store positive betydning som samhold og fellesskap underveis hadde. Dette er knyttet til flere ulike forhold som kan ordnes langs tre ulike dimensjoner:

(a) For det første gjelder det "gruppefellesskapet" – det samhold og fellesskap som utvikler seg underveis;

(b) For det andre gjelder det gruppas opplevelser i møte med andre pilegrimer og vertskap underveis;

(c) For det tredje gjelder det prosesser i den innsattes forhold til "seg selv" – måter som egne erfaringer, tanker og følelser fremkalles og bearbeides på[26].

(a) Samhold og solidaritet – "vi-kulturen" underveis

Informantene framhever gjennomgående det sosiale fellesskapet og samholdet i gruppa som svært betydningsfullt. Det etableres raskt en tydelig *vi-kultur:* "Én for alle og alle for én" framstår som et slags sosialt credo. Det betyr ikke at konflikter og uenighet er fraværende, men fellesskapet makter å møte dette på måter som ikke underminerer, men styrker samholdet. De prosessene som bidrar til dette, følger i hovedsak to hovedlinjer: Dels dreier det seg om interaksjoner mellom de innsatte, og dels dreier det seg om om relasjonene mellom de innsatte og de ansatte. I materialet framstår begge prosessene som viktige og gjensidig forsterkende. Nedenfor gjengis noen typiske eksempler på hvordan dette videreformidles i intervjuene[27]:

> *---- det gikk utrolig greit egentlig... ikke bare for meg, men for hele gruppa. Det var vi som skulle klare det. Ikke bare jeg. Det var veldig viktig... hvis en var litt mer sliten, måtte vi tilpasse oss det. Ta hensyn til det ---- Det nyttet jo ikke om én greide dagens etappe. Vi var jo sammen og måtte greie det sammen... Det var veldig annerledes enn innenfor murene. Her går du på en måte time for time i ditt eget. Men på pilegrimsvandringa var vi sammen hele veien og hele tida. Det var i grunnen viktig sosial trening... (sitat 1)*[28].
>
> ***
>
> *Man må bare samarbeide underveis, hjelpe hverandre, ikke bare tenke på seg selv. Man går ikke bare for seg selv, men går også for andre. Det er veldig viktig – fysisk og mentalt fellesskap. Det mentale er også veldig viktig. Å oppmuntre hverandre. Det er klart det skaper et annet forhold.... Det er sosial trening for oss, å forholde seg til så mange ulike typer og situasjoner og behov.---- Vi opplevde alle forskjellene med ulike bakgrunner, ulik historie, vi sitter for forskjellige saker. Men dette ble liksom ikke viktig. For vi var sammen liksom pilegrimer... Vi måtte hjelpe hverandre (sitat 2).*

Denne typen refleksjoner er representative for materialet som helhet. Informantene uttrykker overraskelse over hvor støttende fellesskapet fungerte. Det representerer noe markert annerledes enn det man ellers kjenner. Vi så ovenfor at Turners teori om "communitas" hevder at sosiale rangeringer og rollemønster brytes underveis, og at det skapes en ny sosial "gestalt" med en type samhold og fellesskap som adskiller seg fra det man ellers kjenner fra dagliglivet. Det kan se ut til at dette treffer godt det informantene forteller. Muligheten for en viss "erindrende skjønnmaling" i ettertid er selvsagt tilstede. Men det gis i alle fall tydelige uttrykk for at samholdet og forpliktelsen overfor fellesskapet oppleves som en bærebjelke underveis. Disse erfaringene utdypes i neste omgang gjennom relasjonen til de ansatte. Å dele de vilkårene som gjelder for pilegrimen gjør noe med både relasjoner og roller.

> *... tenkte ikke på at K. faktisk var ansatt og det samme med T. som var med oss hele veien. Vi regnet oss som en gruppe uten forskjeller mellom oss. De var likesom ikke der for å passe på oss. De var der for å hjelpe til med turen, og de gikk der som oss andre. K. har spilt en stor rolle. Jeg ville bli bedre kjent med ham for han har møtt meg så veldig bra... Det har vært enormt viktig for meg. Han er en fantastisk mann; det har jeg sagt til ham også. Det har vært veldig positivt for meg. ---- Hele turen var han liksom ikke som en som jobbet i fengslet, men som en venn jeg gikk sammen med (sitat 3).*
>
> ***
>
> *De vanlige skillene mellom oss innsatte og de andre ble liksom nesten helt borte underveis .----. Vi tullet og fleipet med hverandre underveis og hadde veldig god stemning... Også forholdet til presten og betjentene. ---- det var litt kult å treffe presten så helt annerledes, jeg mener utenom gudstjenesten og slikt. Å ha lange samtaler med presten under helt andre omstendigheter... vi får et litt annet forhold etterpå også. De vet om meg, spør hvordan det går, om jeg husker sånn og sånn fra turen. Men nå når det har gått noen måneder, så er jo mye tilbake til det vanlige. Vi er jo ikke akkurat venner, for å si det sånn... (sitat 4).*

Vi ser hvordan fasttømrede rolleidentiteter kommer i spill og åpner for relasjoner preget av en annerledes form for gjensidighet og fortrolighet. I fellesskapet som pilegrim er man primært "menneske blant mennesker", ikke innsatt eller ansatt. Dette svarer ganske presist til Turners beskrivelse av fellesskapet forstått som "communitas". Utsagnene viser også til et

annet viktig Turner-poeng, nemlig at et slikt fellesskap virker frigjørende. De innsatte opplever de nye og annerledes relasjonene som forpliktende og frigjørende samtidig, noe som gir stoff til refleksjoner over forholdet til andre i rammen av egen livserfaring.

(b) Pilegrimsmøter og gjestfrihet – forholdet til "de andre"

Pilegrimer på vandring møter andre pilegrimer og andre folk. Flere av informantene kommenterer dette og knytter betydningsfulle erfaringer til slike møter. Igjen dreier det seg om to forskjellige, men gjensidig forsterkende typer erfaringer. Dels gjelder det møter med andre pilegrimer og dels møte med vertskap og gjestfrihet underveis. Når det gjelder møte med andre pilegrimer, er følgende utsagn ganske typiske:

> *Og så er det det at du møter andre som er ute og går pilegrimsvandring. Det gir en spesiell opplevelse. Jeg følte likesom ikke at jeg var en del av et fengsel, men jeg var en pilegrim. Jeg tror folk oppfatta meg mer som en pilegrim enn som en fange.---- Det var en veldig spesiell opplevelse å merke at de så på oss som 'anna folk', ikke som kriminelle... (sitat 5).*

***

> *Så møtte vi jo også andre som gikk pilegrim eller som tok imot oss underveis. Og da var vi heller ikke fanger liksom. Vi var liksom vanlige folk som var på vei og gikk pilegrim som alle andre. Og når en av oss fikk gnagsår så kom en annen som også gikk pilegrim med plaster og hjalp, og vi var som alle andre vanlige pilegrimer. Han som kom med plasteret sa: "Vi er pilegrimer, vi må hjelpe hverandre!" Det var en morsom opplevelse... Når vi liksom kom gående i vår gruppe inn i landsbyer og på gårder underveis, så var vi liksom pilegrimer som alle andre pilegrimer. Vi var ikke fanger, men vi var pilegrimer på vei til Nidaros (sitat 6).*

Slik disse erfaringene formidles, er betydningen både knyttet til opplevelsen av å være frikoplet fra den negative identiteten som kriminell og til det å bli positivt identifisert som pilegrim. Begge opplevelsene rokker ved innøvde sosiale mønster og rollefortolkninger. Dette utdypes og forsterkes gjennom møtet med *vertskap og gjestfrihet* underveis. I beskrivelsen av disse opplevelsene hentes superlativene virkelig fra øverste hylle.

> *Det var helt utrolig! Ta f.eks. et sted som vi kom til en gård. Der bodde det en familie, og vi bodde i stabburet. Og så var de en stor familie med 6 unger, tror jeg, og så noen besteforeldre og sånn. Så de var jo kjempemange folk. Men det var ingen problemer med noen ting. Enten det var vaskemaskin eller do eller dører eller hva som helst. Det var bare å bruke. Ingenting ble låst.... Det var helt utrolig. Jeg hadde aldri åpnet mitt hus opp sånn som de gjorde. Hvis jeg hadde visst at det kom 11 fanger fra fengsel, så hadde jeg ikke latt alle mulig ting... penger og sånn ting... ligge framme. Det er jo nesten mot all fornuft ---- Skulle tro at vi var pilegrimer fra en kirke eller noe... Men de visst jo hvor vi kom fra.. Helt utrolig... De så visst på oss som vanlige menneske, he, he... (sitat 7).*

***

> *Det var helt utrolig! Menneskelig varme og så mye tillit... Helt utrolig å høre hva de fortalte, hvem de var, og hvordan de opplevde å ta imot pilegrimer. Og de disket opp med mat og greier... Det var helt utrolig... De tok ikke seg selv høytidelig; de var seg selv og var utrolig gjestfrie. Å treffe sånne mennesker det skjer ikke hver dag. Det var virkelig spesielt... du følte en helt spesiell varme... Jeg var likesom et vanlig medmenneske og ikke fange og innsatt... Det er veldig gode erfaringer å ta med seg, det er det ikke tvil om... (sitat 8).*

At gjestfrihet, menneskelig varme og god mat gjør godt, er vel kjent. For innsatte på pilegrimsvandring gjør dette åpenbart ekstra sterkt inntrykk, og det på flere plan. I ettertid sitter man igjen med en sterk opplevelse av å være anerkjent og verdsatt. I de refererte pilegrimsteoriene kan jeg ikke se at det vi her tematiserer i tilknytning til møtet med andre pilegrimer og opplevelsen av gjestfrihet, anerkjennelse og tillit fra vertskap underveis, gis kvalifisert oppmerksomhet[29]. I vårt materiale framstår dette som vesentlig. Man blir møtt som ansvarlige mennesker som vises stor tillit. Og man stilles overfor uvante spørsmål: Hva sier jeg om meg selv, og hvem jeg er når jeg forholder meg som menneske overfor medmenneske og ikke snakker om kriminalitet, fange eller fengsel? Hvordan møter jeg åpenheten og tilliten jeg blir møtt med? Måten informantene formidler dette på mange uker etterpå, gir grunn til å tro at slike erfaringer kan gi viktig mentalt og emosjonelt stoff til bearbeidelsen av selvbilde og egenverd.

(c) Tankemønster og refleksjonsrom – møte med "meg selv"

Det fellesskapet som etableres underveis, endrer ikke bare på sosiale og relasjonelle mønster. Det skjer åpenbart også viktige endringer på det mentale og kognitive plan, i måten å tenke og

reflektere på. Omfanget og styrken i dette materialet overrasket meg i første omgang[30]. To momenter tegner konturene av denne tematikken ganske tydelig. Det første dreier seg om *monotonien og de sirkulære tankebanene* innenfor murene. Gjennom faste rytmer, klart definerte roller og endeløse gjentakelser opplever man også å bli låst inne i lukkede *mentale rom og tankemønster*. Den ytre disiplinen og rigiditeten fanger også sansene og bevisstheten. Man kretser om de samme tingene hele tiden.

> *Ja, men nå er du inne på tankene. Og ja, da er det stor forskjell. Når du sitter her inne så får du automatisk veldig begrensete tanker, det går i det samme, de samme rutinene, de samme tankene... Men alt det blir helt annerledes når du er på pilegrimsvandring ---- Annerledes enn her inne. For her inne er det mer innsnevra, i alle fall sånn som jeg har det... (sitat 9).*

Det interessante og potensielt meget viktige er nå dette: Man opplever at denne tankemessige monotonien brytes opp og forandres på avgjørende måter underveis på pilegrimsvandringen. Når kroppen settes i bevegelse, og man gradvis går seg inn i den nye daglige rytmen, åpnes det ikke bare nye fysiske og geografiske landskaper. Det åpnes også nye *mentale rom og symbolske landskaper.*

> *---- Du får et helt annet tenkesett, helt andre perspektiver ... selv om du gjerne vil tenke sjøl og ta egne beslutninger... det går ikke i et fengsel... det er ikke nok rammer for å få det til... Men når du går ute, blir alt dette annerledes. Du går sammen; du får felles erfaringer og opplevelser... skjønner du? ... den turen vår kan jeg nå snakke med 6 andre om... Det åpner seg mer undring over ting som du ser på veien. Og også de store eksistensielle spørsmålene knyttet til din egen soningssituasjon ---- Alle burde fått sjanse til å gå. Her sitter vi bare, og tida går, og det skjer likesom ikke noe. Men vi skal jo tilbake til samfunnet en dag vi óg... Og vi trenger å få del i andre erfaringer og tanker enn de som sirkulerer her innenfor murene... Jeg ville gjerne gått mye mer ... for å få ting på avstand og få perspektiv på ting... Det betydde veldig mye (sitat 10).*

***

> *---- Når du sitter her inne, så får du automatisk veldig begrensete tanker; det går i det samme, de samme rutinene, de samme tankene... Men alt det blir helt annerledes når du er på pilegrimsvandring... Der var det også klare regler og fast struktur, men allikevel var det helt annerledes. Tankene går fritt, og du får nye impulser hele tida ---- når du kommer ut blir rommet så mye større; du får en annen atmosfære rundt deg. Og det gjør en veldig stor forskjell... Ja, jeg tenker jo på veldig mye forskjellig også her innenfor murene, men når jeg gikk ute, så gikk jeg av og til sammen med andre og av og til aleine... Og da merka du at det kom tanker som aldri hadde kommet her inne... Det var så mange tanker som meldte seg underveis... ja, så er det en ting: Du tenker lengre fram, tenker mye lengre framover... får et annet perspektiv... Det merket jeg veldig tydelig. Her inne er alt så mye mer begrenset ... du har et ganske kort perspektiv, et lite delmål for dagen... Men når du gikk ute, ble perspektivet så annerledes, du tenker mye mer framover... begynte nesten å legge planer... hva jeg vil og vil få fram i den tida som kommer ...litt større perspektiv... vanskelig å forklare... men det blei liksom mer synligere det som skulle komme, litt lettere å bearbeide, lettere å se det foran deg det som venter... (sitat 11).*

Slike erfaringer og refleksjoner er sentrale i informantenes fortellinger. De oppleves som overraskende og befriende. Poenget kan sammenfattes slik: *Fastlåste, kretsende tankemønster løses opp. Perspektivet utvides. Man føres inn i nye kulturelle og symbolske rom.* Her bekreftes de anliggender som Coleman og Eade framhever i tilknytning til begrepene "movement as performative action" og "movement as metaphor". De kroppslige, sosiale og kulturelle endringene som finner sted underveis, initierer også viktige endringsprosesser i "the inward pilgrimage". Dette gir verdifullt materiale i bearbeidingen av egen livserfaring og valg for framtiden.

Vi kan nå sammenfatte analysen så langt i følgende: Underveis utvikles det et særegent samhold, et solidarisk fellesskap grunnleggende definert gjennom den felles status som pilegrimer. Dette bekreftes gjennom inntrykksfulle møter med andre pilegrimer og utdypes ytterligere i opplevelsene av åpenhet, tillit og gjestfrihet underveis. Alt dette setter spor i de innsattes selvrefleksjoner. Karakteristisk i så måte er opplevelsen av en ny mental frihet. Fastlåste tankemønster brytes og nye mentale og symbolske rom åpnes. Dette gir potensielt tilgang til viktige nye ressurser i bearbeiding både av tidligere livserfaring og av framtidige valg.

5.2 Mot målet – pilegrimsspor på vei til katedralen

Pilegrimsvandring er i utgangspunktet en religiøst forankret praksis. Dette gjelder historisk, men også med tanke på tilbudet til de innsatte. Prestene står sentralt i planlegging og gjennom-

føring, og underveis spiller meditasjoner, kirkebesøk, liturgiske samlinger og målet i Nidarosdomen en viktig rolle. De innsatte inviteres gjennom dette til bearbeiding av eksistensiell og religiøs tematikk. Hvordan forholder de innsatte seg til denne religiøse og eksistensielle dimensjonen i pilegrimens liv?

Materialet gir et innholdsrikt og sammensatt bilde. Et interessant trekk er den betydning som tilskrives selve *bevegelsen mot* Nidarosdomen, det å nærme seg reisens mål. Det kan se ut som om det å nærme seg helligstedet forsterker impulser til bearbeiding av eksistensielle og religiøse spørsmål. Dette gjelder ikke på samme måte for alle, men for noen har det åpenbart stor personlig betydning.

(a) Kirkerom og samlinger underveis

I intervjuet spør jeg om det har betydning for opplevelsen av pilegrimsreisen at de underveis har samlinger i tilknytning til kirkene, gjerne ledet av presten. Alle understreker at dette oppleves som en naturlig og viktig del av opplegget. Ikke minst gjelder dette opplevelser knyttet til det å være sammen *i stillhet* og å møtes i enkle *liturgiske samlinger.*

> *---- mange andre kirker underveis som vi besøkte. Det var veldig fint. Det ga meg en religiøs ro underveis. Å være sammen om dette. Og at presten sa noen ord. En slags avkopling og hvile underveis dette også. Jeg opplevde det veldig fint... Slappet veldig godt av inne i kirkene. Fikk en veldig god ro... Har egentlig ikke noe spesielt forhold til kirke og sånn ellers. Har ikke vært i kirka siden jeg ble konfirmert. Men dette var en ny erfaring som ble viktig for meg... Fikk en veldig god opplevelse av at det går an å være i kirka og oppleve gode ting der selv om man ikke er en kristen, noe jeg godt kunne tenkt meg å gjøre igjen seinere ---- Jeg ser jo på meg selv som ikke-kristen. Men jeg fikk en veldig god opplevelse inne i kirkene – at K. leste noen ord, og vi var sammen, og stille, og gikk ut igjen. Det ble en veldig god opplevelse for meg (sitat 12).*

***

> *Jo, det er viktig element; det er viktig element. Det gjør at folk blir mer troende... det gjør det altså... at folk blir mer troende... Og tro det hjelper mennesker å være gode mennesker. Det gjør det, faktisk... Den turen uten presteskap og uten de andaktene ville kanskje vært halvparten så bra... Egentlig ville det kanskje vært meningsløst å gå pilegrim uten dette... Jeg kunne jo gått samme ruta og ennå lenger sammen med noen kamerater, men det hadde jo ikke blitt noen pilegrimstur av den grunn. ---- Og så prestene med sin dyrebare tid, at de ble med hele veien, var faktisk en viktig del av det som gjorde turen meningsfull ----. Det at H. var med og hadde de andaktene og det at prestene var med hele veien og hadde sitt, det var faktisk helt vesentlig for innholdet i turen. Ja, det er helt sant. Uten det ville det aldri blitt det samme... (sitat 13).*

Den særegne stillheten i kirkerommene gjør inntrykk, ikke minst når man opplever det sammen, og når presten er med. Man møter noe som er annerledes, og som det er vanskelig å finne gode ord for å beskrive hva er[31]. Det er interessant å merke seg at de to som her er gjengitt, er henholdsvis en ikke-religiøs humanist og en muslimsk troende. Begge tillegger kirkerommet og prestenes medvirkning stor betydning. Dette er gjennomgående i materialet. Kirkerommet framstår som et godt sted for ettertanke og bearbeiding av egen livserfaring.

(b) Den eksistensielle tematikken

I en rekke sammenhenger foran har vi sett hvordan sentral eksistensiell tematikk aktiveres. I den klassiske pilegrimstenkningen står ikke minst utfordringer knyttet til tema som skyld og anger, bot og forsoning sentralt. Spiller slike tema noen rolle hos våre informanter?

Det er ikke dekning i materialet for å si at denne typen tema har en dominerende plass. Samtidig etterlater intervjuene et tydelig inntrykk av at tematikken spiller med som en slags allmenn eksistensiell resonansbunn for pilegrimsvandringen. Man vet at man er dømt skyldig og er under soning. Mange tenker også på at det man har gjort har påført andre lidelse, og prøver å bearbeide dette underveis. For noen er slike tema en daglig følgesvenn og av helt vesentlig betydning. Noen uttrykker også eksplisitt at de strever med tanker knyttet til muligheten for tilgivelse og en ny begynnelse. De ser fram til å kunne legge vonde ting bak seg og gå videre i livet.

> *Jeg tenkte på hva jeg har gjort. Masse dumt opp gjennom livet. Men det er masse rus og greier... Og så tenkte jeg på dem som jeg har svikta med alt det som har vært. Hele tida kommer slike tanker... Og jeg tenkte på at jeg må legge det bak meg... og planlegge annerledes for framtida... Masse sånne tanker som surra i hodet ---- Og å få bearbeida sånne tanker gjør jeg mye bedre og annerledes på pilegrimsvandring. Du bearbeider jo deg selv her inne også... med rus og sånne programmer... Men du bearbeider på en annen måte når jeg gikk pilegrimsvandring... Det var helt spesielt... helt andre tanker ...begynte å*

tenke mer tilbake i tid og sånn... og det var gripende på en merkelig måte... Jeg har jo forårsaket en del skade og sånt, og det var jeg mye i kontakt med, spesielt når jeg nærmet meg Nidaros. Etter hvert som en gikk, klarnet det liksom mer og mer.. Heilt annerledes enn i bearbeidingsprogram med rus og sånt her inne i fengselet---- (sitat 14).

***

Men faktisk har jeg tenkt det når jeg gikk pilegrim, at dette er en måte å komme tilbake til samfunnet på. Det er utrolig også at det faktisk er noen som kan tilgi deg. Du ber jo om tilgivelse til slutt. Og alle mennesker fortjener å bli tilgitt, syns jeg. Selv om man har gjort grusomme ting, kan man likevel bli tilgitt. Så kan man legge noe bak seg og bli tilgitt og begynne på nytt liksom. ---- Du angrer på ting og pilegrimsvandringen er i grunnen også en måte å angre på. Du trenger ikke si det direkte til betjenten eller noen av de andre at du angrer. Men du kan si det til deg selv, liksom, at du faktisk angrer på det du sitter inne for, det som har skjedd. Det er ikke ting som du kan gjøre annerledes, men det er ting som du kan angre på. En slags samtale med meg selv liksom. Å angre og blir ferdig med ting... Jeg ber underveis, ikke bare for meg selv, men for mine... Ja, daglig underveis også. Men det var en spesiell følelse når vi kom fram, og når vi for første gang så Nidarosdomen. Spesiell og god følelse. Å se at vi kom fram, at vi greide det. Og jeg kjente og følte det slik når jeg kom fram at jeg var tilgitt nå... (sitat 15).

Igjen ser vi tydelige uttrykk for viktige prosesser på "the inward pilgrimage". Langs veiene i de indre landskapene konfronteres man sterkt med fortidens smertefulle hendelser, med relasjoner til viktige personer og med grunnleggende eksistensielle spørsmål. Slik dette formidles i sitatene ovenfor er det nærliggende å tenke at dette åpner for en form for *eksistensiell reorientering* knyttet til behov for oppgjør og tilgivelse. For dem som kjenner dette som vesentlig, spiller de liturgiske samlingene med symbolhandlingene ved reisens slutt en særlig viktig rolle.

(c) Møtet med katedralen

Dermed er vi framme ved reisens mål: katedralen i Nidaros. Her samles trådene. Flere gir uttrykk for at erfaringene fra hele vandringen fortettes på en særlig måte i det som skjer her. To ting går igjen i alle intervjuene. Det ene er opplevelsen av selve Nidarosdomen: Skjønnheten, storheten og stillheten i katedralen gjør dypt inntrykk sammen med den spesielle "fortetning" av historiske, kulturelle, nasjonale og religiøse erfaringer som så å si lever i rommet. Det andre er den liturgiske samlingen ved reisens slutt: Symbolhandlingene og atmosfæren – ikke minst slik den oppleves i Mariakapellet – sitter hos de fleste igjen som sterke inntrykk og minner for livet. At det er vanskelig å finne ord som kan beskrive dette, er med på å understreke det særegne i disse erfaringene.

...Vanskelig å snakke om det... det har liksom ikke ord... Nå er jeg komt til Nidaros, og da vi satt i Mariakapellet... Det var veldig gripende... nesten som om alt det jeg hadde hatt i tankene underveis ...alt det jeg hadde fundert på om fortid og framtid... Det var liksom det stoppet opp der i Mariakapellet... Nesten som jeg var blitt pilegrim, på en måte... Det var helt merkelig... Vi satt jo alle sammen der mer eller mindre... Det var helt gripende... Og jeg tenkte på alle dem som jeg har skadet ...at jeg håper de har tilgitt meg nå... Tenkte så utrolig mye den lille stille stunda i Mariakapellet... Det var helt spesielt... Hadde med meg et slags norrønt kors som jeg hadde lagd her inne i fengslet og gravert inn på... det hadde jeg med meg i sekken hele tida. Og det la jeg fra meg på alteret der i Mariakapellet ...Det var veldig spesielt å legge det fra deg... Veldig vanskelig å beskrive hva det var... det var så spesielt... så annleis... Spesielt dette i Mariakapellet... det var heilt spesielt... (sitat 16).

***

Gledet meg veldig til å se Nidaros. Hadde aldri vært der. Stor opplevelse å få se bygningen, utapå og inni. Gledet meg til å oppleve historien omkring Nidarosdomen. Men også den åndelige dimensjonen. Det var veldig bra at det var Nidarosdomen. Det ville aldri blitt det samme uten ---- Ja, alle bar stein i sekken, fra Oppdal og helt fram. Og den la vi da på et alter da vi kom fram. Det var en veldig spesiell opplevelse. Det ga absolutt mening... Prøvde å tenke sånn at nå legger jeg fra meg noe tungt fra fortida, og så tenke at det som kommer skal bli mye bedre. Sånn prøvde jeg å tenke når jeg gjorde det. Det ble en slags seremoni. Godt. Gode, rolige og reine tanker når du sto der... Det gjør absolutt en forskjell å gjøre det, ikke bare snakke om det (sitat 17).

***

Men jeg må si det at når vi kom inn i Nidarosdomen, når vi sto der inne ... så var det en helt merkelig stemning ---- Det er jo dype historier der, alle pilegrimene og sånt... Det var en veldig spesiell stemning på hele gjengen der oppe i Mariakapellet. For det første hadde vi en veldig dyp tale eller sånn som tok opp mange ting, og når vi til slutt skulle fram der og levere fra oss en gjenstand vi hadde båret på, eller tenne et lys, da merket jeg at stemningen var helt spesiell. Flere av oss var ganske rørt. Jeg satt der og hadde tent et lys, og tenkte på de etterlatte... eller på min far da... Når vi gikk ut derfra, sa vi ikke noe til hverandre på en lang stund. Det var veldig høytidelig. Vi brukte fem minutter på å hente oss inn. --- Det kommer ikke til å gjenta seg. Det var en 'once in a lifetime'-opplevelse (sitat 18).

Alle opplever at møtet med katedralen og de avsluttende liturgiske samlingene har stor betydning. Dette er på en særegen måte knyttet til den liturgiske samlingen og det konkrete ritualet med symbolhandlingene som inngikk i dette. Slik informantene beskriver sine opplevelser av dette, er det nærliggende å tenke på Tom Drivers teori om de meningsbærende ritualenes *sosiale gaver.*[32] Det disse ifølge Driver formidler er en opplevelse av *order, community og transformation*. Når man leser informantenes beskrivelser ser det ut til at nettopp disse tre fenomenene treffer helt sentrale erfaringer: Det skapes orden og sammenheng, fellesskapet utvides og fordypes, og man berøres på måter som initierer endringsprosesser. Det er imidlertid verdt å merke seg at denne opplevelsen av noe særegent og annerledes "i rommet" tolkes på ulike måter. Noen beskriver opplevelsen som "noe religiøst" knyttet til *troen på Gud* og den særegne stemningen i *"et hellig rom"*. Enkelte andre er mer skeptiske til "det religiøse" og knytter de spesielle opplevelsene i kirkerommet til *dimensjonene i den historiske og kulturelle betydning* som akkurat dette kirkerommet har. Profilert i så måte er følgende utsagn:

> *Jeg går ikke inn i en sånn illusorisk tanke om at Nidarosdomen er et slags 'hellig sted' ... Men det historiske får veldig betydning for meg. Så selv om du sitter med en ikke-religiøs opplevelse, og du vet hvordan samfunnet egentlig er, så ligger jo det historiske, det kulturelle og det mytiske der. Det er jo fascinerende nok i seg selv uten religiøse ting i det ---- Det historiske og kulturelle og mytiske knyttet til Domen er viktig, men for meg er ikke det religiøse det. Jeg er humanist, for å si det sånn. Så det faller meg ikke naturlig å ta i bruk et slikt religiøst språk... (sitat 19).*

I fortsettelsen gir imidlertid samme informant noen interessante refleksjoner når det gjelder den betydning som de symbolske handlingene i kirkerommet kan få, selv om referansene for dette ikke er knyttet til noe eksplisitt religiøst symbolunivers. Om symbolhandlingen med å legge fra seg en stein på alteret sier han blant annet følgende:

> *Vi la det på et alterbord inne i kirka. For meg hadde det veldig stor betydning! Det var faktisk viktig... vi fikk jo likesom beskjed om at vi skulle legge noe tungt inn i steinen som vi så skulle kaste i fra oss når vi kom fram... Og når vi hadde med oss den steinen der, så la vi igjen masse i den steinen og la den på alterbordet... Det fikk faktisk en ganske stor betydning for meg selv om jeg i utgangspunktet var ganske skeptisk til det... Det å plukke opp en stein, for meg dreier det seg om å plukke opp en stein og ikke noe annet, altså... Og når jeg la den på alterbordet så var det fortsatt en stein! Men det var nå noe med det allikevel... Denne steinen hadde nå vært med oss på heile turen, og når vi skulle tenke noen tanker og likesom legge noe av dette inn i steinen før vi la den på alterbordet, så fikk det allikevel faktisk en betydning for meg... Pussig nok... Jeg var jo skeptisk til dette opplegget med stein... og derfor tenkte jeg at jeg tar i alle fall en minst mulig stein... (latter). Men det blei altså pussig nok annerledes og fikk ei meining for meg... Ja, for meg var det ei fin rituell handling, men ingen som helst religiøs betydning. Men som en symbolsk handling var det ok. Og det var fint å se at for noen av de andre var dette mer noe med religiøs betydning... (sitat 20).*

Analysen av denne delen av materialet kan nå sammenfattes slik: Regelmessige besøk i kirkerommene underveis oppleves som en viktig del av pilegrimsreisen. Stillheten og de liturgiske samlingene skaper et mentalt rom for ettertanke og bearbeiding av krevende livserfaringer. Denne eksistensielle dimensjonen aksentueres stadig sterkere når man nærmere seg Nidarosdomen og reisens slutt. I møte med katedralen og de liturgiske og symbolske handlingene som finner sted der, tas man inn i en type opplevelse som det er vanskelig å finne ord for. Slik jeg møtte dette i intervjuene, er det nærliggende å tolke det langs følgende linjer: Katedralen rommer noe som er helt annerledes. Å bli delaktig i dette i rammen av et rituelt fellesskap hvor man involveres kroppslig og konkret i meningsbærende symbolhandlinger, framstår som dypt meningsfylt. Symbolhandlingene tydeliggjør erfaringer av "å bære tunge byrder" samtidig som de åpner for erfaringer av "å bli befridd fra det som tynger". I den liturgiske samlingen møtes en eksistensiell sårbarhet med et fortolkende, anerkjennende og potensielt frigjørende religiøst handlingsspråk.

VI. Innsatte på vei mot Nidaros – en pilegrimsreise mot forandring?

Analysene av materialet har brakt oss tett på de innsattes opplevelser underveis og refleksjoner i ettertid. Det er ingen tvil om at inntrykkene er mange og sterke. I rammen av soningen har dette en åpenbart positiv verdi i seg selv. Spørsmålet er hvilke spor dette setter i de inn-

sattes forhold til seg selv og omverdenen. Når opplevelsene inn til dypere sjikt i personen slik at etablerte mønster utfordres og endres? Som et første innsteg i refleksjonene om dette vil jeg se nærmere på selve reisens "karakter". Dreier seg om en pilegrimsvandring i kvalifisert forstand, eller har reisen mer form som friluftsliv og turistreise?

I pilegrimsforskningen er spørsmålet om hva som kvalifiserer til betegnelsen "pilegrim", omstridt. Noen framhever nettopp de uklare kjennetegnene og flytende grenser som typisk for den (post)moderne pilegrimsrenessansen. Grensene mellom "pilegrimsreise" og "turistreise" lar seg ikke entydig bestemme. Det dreier seg snarere om "intersecting journeys" med mange ulike blandingstyper[33]. Nettopp på denne bakgrunnen er det nærliggende å hevde at de innsattes vei mot Nidaros på mange måter avtegner seg med en ganske distinkt profil. En rekke sentrale pilegrimskjennetegn er markert til stede. De innsatte ble fra første stund invitert til å gå inn i og utprøve "rollen" som pilegrim. Dette ble tydelig formidlet i utgangspunktet, og understreket gjennom prestens sentrale rolle. Innholdet og dagsrytmen underveis utdypet og understreket dette. Materialet viser også at denne pilegrimsintensjonen ikke bare eksisterte som håp og forventning i prestens hode, men faktisk utgjorde en meningsfylt ramme for de innsattes bearbeiding av egne erfaringer underveis. Dette inntrykket utdypes når man ser de rapporterte erfaringer og refleksjoner i lys av teoretiske perspektiver i pilegrimsforskningen slik vi har beskrevet dette foran. Teoriene om "liminalitet" og "communitas" finner klare motsvarigheter i det analyserte materialet. Utsagnene om hvordan etablerte rollemønster kommer i bevegelse og endres, er mange. Fellesskapet oppleves som forpliktede og frigjørende på samme tid (jfr. *sitat 1 – sitat 4)*. Åpne relasjoner til de andre med basis i opplevelse av likeverd framstår som en ny og annerledes erfaring av samspill mellom mennesker (jfr. *sitat 5 – sitat 8)*. Slik dette tolkes hos Turner og mange andre, vil erfaringer knyttet til denne nye sosiale og relasjonelle dynamikken også åpne pilegrimens liv for transformerende innsikter og prosesser. Der det skjer, tar pilegrimsreisen form som "a transformative practice". Etter mitt skjønn gjenspeiler materialet mange tegn på at slike transformerende prosesser finnes. Kanskje kommer dette tydeligst til uttrykk i den sentrale betydning som *the inward journey* får. Dette er en gjennomgående erfaring. Veksling og forandring i ytre landskaper finner sin motsvarighet i de indre landskapene. Pilegrimen går seg inn i nye dialogiske relasjoner både til andre og til seg selv. Og i kraft av disse nye relasjonelle erfaringene går flere av informantene videre inn i perspektivutvidende refleksjoner over eget liv.

Slik jeg leser materialet, kommer dette profilerte til uttrykk i tre ulike, men dynamisk og eksistensielt samvirkende dimensjoner: den kognitive, den eksistensielle og den religiøse. For det første skjer det *endringer av kognitive mønster:* Overraskende mange forteller hvordan fastlåste tankemønster brytes opp og endres. Det mentale rommet restruktureres på en måte som gjør det mulig både å tenke på *nye måter* og å tenke *nye tanker.* Dette oppleves som frigjørende (jfr. *sitat 9 – sitat 11)*. For det andre videreføres den mentale restruktureringen i ny bevissthet knyttet til *eksistensielle utfordringer:* Spørsmål knyttet til lovbrudd og soning, skyld og tilgivelse, anger og ny begynnelse melder seg med fornyet styrke. Selv om det varierer hvor viktig denne typen spørsmål er, gir et flertall uttrykk for at dette har fulgt med langs hele reisen. Pilegrimserfaringene gjør det mulig å bearbeide slike utfordringer med et rikere tilfang av sosiale og symbolske ressurser (jfr. *sitat 14 – sitat 15)*. For det tredje utdypes og sammenfattes dette i møte med den *religiøse erfaringsdimensjonen:* Møtet med "det hellige rommet" og de meningsbærende språklige og rituelle ressursene som lever der, får stor betydning. Fortellingene om møtet med Nidarosdomen taler sitt tydelige språk om dette. Alt som har vært med underveis av tanker, følelser og hendelser, samles og blir tatt med inn et taust, men talende sakralt rom. Den eksistensielle sårbarheten trer tydeligere fram. Katedralen tar imot og rommer alt. Samtlige informanter snakker om dette, og alle gir uttrykk for at det som skjedde, berørte dem dypt på måter som de ellers ikke kjenner til. Kanskje kan det tolkes

slik: I katedralen oppsto det en fortettet form for *communitas* bråret oppe av enkel liturgi, lavmælt forkynnelse og dypt meningsfulle symbolhandlinger.

Når alle disse faktorene samles i et perspektiv, er det etter mitt skjønn liten tvil om at det her initieres prosesser som åpner den innsattes liv for transformerende innsikter og erfaringer. Hvor dypt disse prosessene går, er det imidlertid vanskelig å ha velbegrunnede oppfatninger om – likeledes hvilke faktiske følger pilegrimserfaringene får i et rehabiliteringsperspektiv.

Det valgte forskningsdesignet representerer av metodiske grunner markerte begrensninger i denne sammenhengen. Derimot gir våre funn etter mitt skjønn et godt grunnlag for videre forskning med tanke på å studere eventuelle langtidsvirkninger av pilegrimsvandring som valgfritt element i innsattes soning. Dette ville da kreve et annet forskningsdesign, fortrinnsvis med anvendelse av et bredere metodisk og teoretisk repertoar i innsamling og analyse av datamateriale. Et slikt opplegg ville være faglig interessant. Det kunne gi verdifull kunnskap både med henblikk på kriminalomsorg og med tanke på utforming av praktisk teologi innenfor den spesielle sosiale konteksten som fengselet utgjør.

I forlengelsen av dette vil jeg avslutningsvis peke på følgende: I samme grad som de innsatte underveis utfordres eksistensielt og bearbeider krevende og konfliktfylte erfaringer, vil det melde seg et behov for oppfølging og videreføring når reisen er over. Uten slik oppfølging vil impulser til forandring og beslutninger om nyorientering fort forvitre. I lys av materialet vi har analysert, mener jeg derfor det er grunn til å spørre om man ikke burde utvikle *et kvalifisert post-pilegrimprogram*. Her kunne man gjenfortelle og reaktivere endringsimpulsene, bygge videre på *communitas*-erfaringene og sammen reflektere over hvordan disse kan videreutvikles fram mot endt soning.

Noter

1 Pilegrimsforeningen i Vestfold v/ Rolf Eckbo og Pilegrimsfellesskapet St. Jacob i Oslo v/leder Eivind Luthen framstår som pionerer i denne sammenhengen. Siden 2006 har det jevnlig vært arrangert pilegrimsvandringer for innsatte ved Bastøy Fengsel. Siden har flere fengsler – bl.a. Hamar og Bergen – fulgt etter med tilsvarende årlige tiltak.

2 I Justisdepartementets omfattende kriminalpolitiske utredning – *Stortingsmelding nr 37 (2008): Straff som virker – mindre kriminalitet – tryggere samfunn* – gis det nye tiltaket med innsatte på pilegrimsvandringer en positiv omtale (jfr. s 117). Jeg er Justisdepartementet stor takk skyldig for aktiv tilrettelegging og tildeling av prosjektmidler til gjennomføring av mitt pilotprosjekt.

3 Fengselsprestenes involvering i utforming av pilegrimsvandringene varierer noe. Særlig på Hamar og i Bergen har prestene spilt en helt sentral rolle både i forberedelse og gjennomføring av vandringene.

4 Det gis sprikende anslag mht. årlig antall pilegrimer i Europa. C. Bartholomew & F. Hughes (eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Aldershot, 2004) viser til kilder som anslår mellom 60 og 70 millioner "religiously motivated visits each year" (s xii). Bl.a. av den grunn har pilegrimsvandringene også tiltrukket seg betydelig forskningsinteresse innenfor mange ulike fag. Jeg forholder meg i denne artikkelen primært til sosialantropologisk, religionshistorisk og teologisk litteratur. Presentasjon av relevante teorier og analytiske perspektiver i denne forskningen gis nedenfor.

5 Samtidig er det av en viss (historisk) interesse å merke seg at Martin Luther og reformatorene ikke var særlig begeistret for den slags åndelige øvelser og derfor kom med klare teologisk begrunnede advarsler mot utglidninger i denne typen religiøse praksiser. For en kortfattet presentasjon og drøfting av dette se Graham Tomlin: "Protestants and Pilgrimage", i C. Bartholomew & F. Hughes(eds.): *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Aldershot, 2004), s 110–125.

6 Utredningen er skrevet av Per K. Uddu på oppdrag av Kirke- og Kulturdepartementet. Den er på 190 sider og gir en omfattende beskrivelse av ulike historiske pilegrimsveier og vandringer i Norge, men med et tydelig tyngdepunkt i Nidaros. Den skisserer ambisiøse målsetninger for revitalisering og videreutvikling av pilegrimstradisjonene i vårt land. Sitatet er hentet fra s 11.

7 Gjennom en årrekke har prester og lekfolk knyttet til Nidarosdomen og Hamar domkirke arbeidet med praktisk og teologisk revitalisering av pilegrimsarbeidet. Disse miljøene har publisert flere bøker til belysning av pilegrimstradisjonen. Eksempler på dette er bl.a.: Bakken, A.: *Pilegrimsvandring – før og nå* (Trondheim, 1994); Karlsaune, E.(red.): *Pilegrimen i det moderne* (Trondheim, 1996); Hardeberg, B. & Bjørdal, Ø.(red.): *Kilden og veiene. En praktisk pilegrimsteologi* (Trondheim, 1999). På en rekke steder utover landet er det de senere årene etablert såkalte pilegrimsfellesskap knyttet til bestemte lokale steder og tradisjoner (jfr. som eksempel: Selje, Utstein, Røldal).

8 Se Stortingsmelding nr 37/2008, s 117 der sitatet gjengis i sin helhet.

9 Informasjon om forskningsprosjektet samt rekruttering av informanter skjedde i et tett og godt samarbeid mellom fengselsprestene/fengselsledelsen og meg som forsker. Presten tok den konkrete kontakten med de aktuelle innsatte, ga detaljert informasjon om rammer, opplegg, taushetsplikt m.m. og inviterte til deltakelse i prosjektet.

10 Slik beskriver Thagaard de generelle kjennetegnene på et "strategisk utvalg". Jfr. Thagaard, T.: *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode* (Bergen,2006), s53. Jfr. tilsvarende i Kvale, S.: *Interviews – an Introduction to Qualitative Research* (London, 1996).

11 Når alle informantene er menn, skyldes det at det pr. 2009 bare var mannlige innsatte som fikk dette soningstilbudet. De øvrige opplysningene framkom gjennom

informantenes uoppfordrede "selvangivelse" i intervjuene. Jeg spurte verken om livssyn, soningsforhold eller etnisk tilhørighet, da dette ikke har noen direkte relasjon til undersøkelsens problemstilling(er).

12 Thagaard (2006) sier i sin presentasjon av den kvalitative metodens egenart bl.a. følgende: "En kvalitativ tilnærming gir grunnlag for å oppnå en forståelse av sosiale fenomener på bakgrunn av fyldige data om personer og situasjoner" (s 11). Dette svarer ganske presist til det som er målsettingen for vår undersøkelse. Det 'sosiale fenomen' vi studerer, er 'innsatte på pilegrimsvandring', og intervjuene gir oss 'fyldige data' om de opplevelser, erfaringer og refleksjoner som knytter seg til dette soningstiltaket. Materiale består altså av intervjuer med 7 innsatte som har fullført pilegrimsvandringen sommeren 2009, pluss fokusgruppeintervju med 3 innsatte like før de skulle ut på vandringen. Av praktiske grunner som jeg ikke forutså tidsnok, ble det ikke mulig å intervjue disse tre etter fullført vandring, slik planen var. Stoff fra dette intervjuet ga allikevel verdifullt materiale i forhold til deler av mine problemstillinger. Det inngår derfor i det analyserte materialet.

13 Hovedstrukturen i intervjuene fulgte tidsforløpet: forventninger før vandringen, viktige erfaringer underveis og hva som i ettertid framsto som særlig betydningsfullt. I tillegg til informantintervjuene har jeg hatt god nytte av mer uformelle samtaler både med fengselsprestene og med ledelse og betjenter i de tre fengslene.

14 Til innholdet i henholdsvis 'meningskondensering' og 'temasentrert tilnærming': Se Kvale, op.cit., s 192ff; Thagaard, op.cit., s 153 ff.

15 Se til dette særlig Morinis, E.A.: *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Wesytport,1992); s 22; Frey, N.: *Pilgrim Stories: On and off the road to Santiago* (Berkeley,1998).

16 Gode introduksjoner til nyere forskning på pilegrimsfenomenet finnes bl.a. i følgende framstillinger: Coleman, S. & Eade, J. (eds): *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion* (London, 2004); Morinis, E.A.: *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Wesytport, 1992); Badone, E. & Roseman, S. R. (eds.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourisme* (Chicago, 2004); Eade, J. & Sallnow, M.(eds.): *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage* (London, 1991, ny utgave 2000); Bartholomew, C. & Hughes, F.(eds.): E*xplorations in a Christian Theology of Pilgrimage* (Aldershot, 2004). Av norske bidrag kan nevnes: Gilhus, I. S. & Kraft, S-E. (red.): *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål* (Oslo, 2007); Av flere forfattere: *Pilegrimshåndboka* (Oslo, 1997).

17 Dette poengteres bl.a. i framstillingen hos Coleman, S. & Eade, J. (eds): op.cit (2004)., som for øvrig framhever "movement" som særlig sentralt tolkningsperspektiv (jfr. p 16 ff). Se ellers til saken: Turner, V. & E.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (New York, 1978/ 1994).

18 Van Gennep postulerer tre karakteristiske faser i rituelle overgangsriter i tradisjonelle samfunn: (1) separasjon: adskillelse fra det sosiale og kulturelle fellesskapet; etterfulgt av (2) liminalitet: en periode i et (rituelt forankret) sosialt og eksistensielt "ingenmannsland" som så avløses av (3) reaggregasjon: tilbakeføring og reintegrasjon i det fellesskap man forlot, men med nye erfaringer og ny status. Se Turner (1978), s 2; 249. Når jeg i fortsettelsen henviser til Turner-ekteparets bok, bruker jeg bare det felles etternavnet Turner. Begge forfatterne er da inkludert.

19 Vår skisse av den "narrative struktur" i Turners teori bygger på Turner, op.cit., s 1–39; 249–255. Når Turner i tillegg til van Genneps begrep "liminalitet" også innfører begrepene "liminoid" resp. "quasi-liminalitet" (De to siste er identiske), skyldes det behovet for å markere en forskjell i sosial og kulturell kontekst mellom egne analyser og tilsvarende hos van Gennep. Hos van Gennep er overgangsriten del av et fast etablerte sosialt og kulturelt mønster, en type obligatorisk rituell praksis i tradisjonsbestemte samfunn. En slik kontekst finnes ikke i den moderne (vestlige) pilegrimspraksis. For eksempel er pilegrimsvandringen her gjenstand for fritt, personlig valg og utfolder seg innenfor en kulturell kontekst med langt mindre av fastlagte sosiale mønstre og kulturelle tradisjoner (jfr. pluralisme og sekularisme). For å markere denne vesentlige forskjellen, foretrekker Turner å omtale pilegrimsvandringen som *"a liminoid phenomenon"*. Jfr. Turners (1978), s 253; 35. I min framstilling veksler jeg mellom de nevnte begrepene, men da alltid med det innhold som Turner knytter til "quasi-liminalitet". Når jeg i fortsettelsen henviser til Turners klassiske tekst, skjer dette med sidetall i parentes i den løpende teksten.

20 Badone, E. & Roseman, S. R. (eds.): *op.cit.*, understreker denne sammenhengen som vesentlig i Turners teori, og formulerer seg slik: "The most significant aspect of liminality is its capacity to generate communitas"(s 3).

21 Det sies f.eks. at det finner sted "... a release from mundane structure; homogenization of status; simplicity of dress and behavior", og at denne erfaringen kan bli "... a source of communitas, healing, and renewal; ordeal; reflection on the meaning of religious and cultural core-values; ritualized reenactment of correspondences between a religious paradigm and shared human experiences...". Turner, op.cit., s 253–254.

22 Denne kritikken oppsummeres kortfattet og presist hos Badone, E. & Roseman, S. R. (eds.): *op.cit.* i et avsnitt med den talende tittelen " From Communitas to Contestation" (s 3–5). Jfr. tilsvarende kritikk i Coleman, S. & Eade, J. (eds); op.cit., s 2 – 25; Eade & Sallnow, *op.cit.*;(1991) s 1–29.

23 Jfr. Eade & Sallnow, *op.cit.*;(1991). Eksempel på et annet viktig synspunkt som ikke kommer til sin rett i Turners perspektiver er det som A. Ryall med et vakkert uttrykk kaller for *"gjentakelsens poetikk"*: den store betydning det kan ha for pilegrimen å vite at hun/han nå går på de samme stier, gjentar den samme reise, på vei mot det samme mål – som mange tusen har gjort før gjennom mange århundrer. Se A. Ryall: "Også jeg. Gjentakelsens poetikk i litterære pilegrimsreiser til Santiago de Compostella", i Gilhus, I. S. & Kraft, S-E. (red.); op.cit., s 25–38.

24 Se til dette Coleman, S. & Elsner, J.: *Pilgrimage Past and Present in the World Religions* (Cambridge, 1995) og Coleman & Eade (eds.), op.cit.(1994).

25 Disse benevnes som henholdsvis *(1) movement as performative action; (2) movement as embodied action; (3) movement as part of a semantic field; (4) movement as metaphor.* Forfatterne sier om disse: "...we can discern a number of different, though not necessarily mutually exclusive, understandings of the topic..." Det dreier seg altså om fire ulike, men samtidig nært sammenknyttede og interagerende former for "movement". Coleman, & Eade, (eds.); *op.cit.*, s 16.

26 Framstillingen som følger, har tre elementer: For det første *parafraserer* jeg viktige synspunkter som formidles i intervjuene. Dernest *siterer* jeg pregnante og/eller representative formuleringer for å kunne gjengi så presist som mulig hvordan informantene selv formidler sine erfaringer. For det tredje sammenfatter jeg mot slutten av hvert hovedavsnitt de viktigste poengene knyttet til de temaene som belyses.

27 Alle informantsitater settes i *kursiv*. Ordene gjengis slik informanten sa dem, men med enkelte mindre språklige 'normaliseringer' av spesielle dialektuttrykk og lignende. Der det i teksten skrives flere punktum på rad (...), markerer dette pause eller nøling hos informanten. Der det skrives flere bindestreker (-----) har jeg fjernet tekst som ikke er relevant i den aktuelle sammenhengen eller som gjentar tidligere utsagn.

28 Sitater fra intervjuene nummereres fortløpende med betegnelsene *sitat 1, sitat 2, sitat 3* etc. Gjengivelsene fra intervjuene er altså ikke ordnet etter informanter, men fortløpende etter de ulike innholdsmessige momentene som fokuseres.

29 Et interessant unntak er likevel Dubisch, J.: "Heartland of America. Memory, motion and the (re)construction of history on a motorcycle pilgrimage"; i Eade & Sallnow, op.cit.(2004), s 105 – 132. Den analysen av Vietnam-veteraners pilegrimsreise, som Dubisch gir, viser seg interessant nok å ha mange åpenbare parallelle momenter til det vi finner i vårt eget materiale. Blant disse er altså betydningen av møte med lokalsamfunns og vertskaps sjenerøsitet og gjestfrihet underveis (jfr. særlig s 118–120). Kanskje har det å gjøre med at begge gruppene representerer "subkulturer" som har ekstreme erfaringer og opplevelser av å være marginaliserte.

30 Jeg hadde i intervjuguiden ingen spørsmål som direkte adresserte tematikken omkring endrede tanke mønster. Mine spørsmål var formulert som en åpne invitasjoner til å beskrive opplevde endringer i forhold til relasjoner, opplevelser og tanker underveis på vandringen.

31 Den sentrale betydning som presten har – knyttet til det presten gjør, og det han representerer – uttrykkes i mange sammenhenger. Det kommer til uttrykk i en karakteristisk dobbelhet: Dels i det at presten er "alminnelig", et medmenneske som det går an å snakke med om vanlig ting, og dels i det at han er "annerledes" i kraft av det han representerer knyttet til hans rolle i kirkerom, liturgi og ritualer. Uten å kunne utdype dette her, er det nærliggende å se disse trekkene i materialet i sammenheng med en tolkning av prestens funksjon som *"veileder i hellighetssonen"* slik bl.a. M. Josuttis har utarbeidet. Jfr. *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Praxis* (Gütersloh, 1996).

32 Jfr. Driver, T.: *Liberating Rites. Understanding the Transformative Power of Ritual* (1998). Se særlig s 160 ff.

33 Se til dette Badone, E. & Roseman, S. R. (eds.): *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourisme* (Chicago, 2004). Her brukes altså uttrykket "Intersecting Journeys" som bokas hovedtittel. En helt annen tilnærming og begrepsbruk finnes hos Z. Bauman i boka *Postmodernity and its Discontents* (Cambridge, 1997). Her etableres "pilgrim" og "tourist" som to distinkte og motsatte typer. Se særlig essayet "Tourist and Vagabonds: the Heros and Victims of Postmodernity", s 83–94. For drøfting av pilegrimstematikken hos Bauman, se Tidball, D.: "The Pilgrim and the Tourist: Zygmunt Bauman and Postmodern Identity", i Bartholomew, C. & Hughes, F(eds.), op.cit., s 184–200.

Sammendrag

Artikkelen analyserer og drøfter materiale fra et empirisk prosjekt gjennomført i 2009 med støtte fra Justisdepartementet. Det ble gjort dybdeintervjuer med innsatte i norske fengsler som gikk pilegrim til Nidaros dette året. Materialet viser at pilegrimsvandringen gir sterke inntrykk og åpner for nye typer erfaringer. Etablerte rollemønster kommer i bevegelse. Nye typer fellesskap utvikles. Pilegrimen går seg inn i nye og annerledes dialogiske relasjoner både til seg selv og til andre. Parallelt med den ytre bevegelsen utvikles hos mange en indre reise. Man gjør erfaringer som potensielt bidrar til å endre kognitive mønster, og som aktualiserer eksistensielle spørsmål knyttet til forsoning og tilgivelse. Disse prosessene forsterkes i møte med Nidarosdomen og de språklige og rituelle ressursene som møter de innsatte i "det hellige rommet". Det drøftes om disse erfaringene samlet sett er av en slik karakter at de kan tenkes å åpne for varige endringer.

Leif Gunnar Engedal dr. philos., professor i praktisk teologi, Det teologiske Menighetsfakultetet
Adresse: Postboks 5144 Majorstua, 0302 OSLO

AKTUELT

Om relasjonenes plass i arbeidet med gudstjenestereformen

HALLVARD OLAVSON MOSDØL
hallvard.o.mosdol@mf.no

For en tid tilbake ble jeg bedt om å kommentere myten om at "sjømannsprester er bedre enn andre prester"[1]. Jeg svarte at jeg trodde sjømannsprester var som prester flest. Meg bekjent skjedde det ingen omformatering i passkontrollen.

- Det skjer imidlertid noe med kontekst og arbeidsvilkår. Ute har man kanskje fire–fem konfirmanter; i Norge risikerer man å få 80. Og her hjemme oppsøker ikke folk menigheten for å kjøpe brunost, sa jeg, og følte at jeg hadde øvd Den norske kirke rettferdighet.

Jeg følte samtidig behov for å supplere. Alt var ikke sagt med dette. Vi mennesker blir preget av våre omgivelser. Det å være del av en kultur som gjennom generasjoner har satset på å bygge *relasjoner* gjennom oppsøkende arbeid og gjestfrihet gjør noe med en, inkludert prester.

- Sjømannskirken minner meg om vafler, sa jeg.

- Den norske kirke minner meg litt for mye om fylkeskommunen. En stor, tung og amøbisk størrelse som man ikke nødvendigvis anbefaler naboen å oppsøke sånn uten videre.

Sammenligningen var neppe rettferdig, verken overfor Den norske kirke eller overfor fylkeskommunen. Jeg forsøkte imidlertid å sette ord på noe flere kan kjenne seg igjen i. Mens Sjømannskirken av mange beskrives som "nær og trygg", kan Den norske kirke oppleves som en "anonym, distansert størrelse preget av formell høytid" (Mosdøl 2005). Der fortellingene om Sjømannskirken ("hjemmet") nærmest ukritisk applauderes, utsettes Den norske kirke ("institusjonen") ikke sjelden for en mer kritisk holdning.

Denne forskjellen i offentlighetens oppfattelse er av interesse, ikke minst siden Sjømannskirken har en nær relasjon til Den norske kirke. Det er biskopen i Bjørgvin som har tilsyn med organisasjonen. Det er den samme liturgien som forrettes hjemme og ute. Det er det samme evangeliet som forkynnes, og det er de samme prestene, utdannet på de samme studiestedene, som preker og forretter. Så hva skyldes forskjellen i folks oppfattelse?

Målet med artikkelen

Jeg har i andre sammenhenger forsøkt å si noe om hvilke impulser man kan hente fra Sjømannskirken i arbeidet med menighetsutvikling i folkekirken. I det følgende vil jeg drøfte hvordan Sjømannskirkens fokus på kontinuitet, kontekst og relasjonsbygging kan inspirere Den norske kirkes pågående arbeid med gudstjenestefornyelse. Mitt overordnede mål er å tematisere relasjonenes plass i arbeidet med gudstjenestereform. Etter Kirkemøtet våren 2011 framstår denne prosessen som et satsingsområde i folkekirken.

Gudstjenestereformen innebærer delegering av ansvarsmyndighet for liturgien fra sentral til

lokalt nivå i Den norske kirke. Det enkelte menighetsråd skal inn i prosessen med å utmeisle Lokal grunnordning for de ulike hovedgudstjenestene. Dette arbeidet skal finne sted innenfor de liturgiske rammer som Kirkemøtet har vedtatt. Det er i andre sammenhenger gjort rede for disse. Her kan vi nøye oss med å fastslå at menighetsrådet innenfor en gitt struktur (ordo) kan velge mellom en rekke alternativ. Reformen oppmuntrer til større fleksibilitet, mer rom for det stedegne samt mer involvering i gudstjenesten.

På et overordnet plan synes reformen å ha et dobbelt sikte: Den bringer nytt liturgisk materiale *samtidig* som den oppfordrer til en endret kultur rundt forberedelse av og gjennomføring av gudstjenesten. Prest og kirkemusiker skal inn som *rådgivere* for menighetsrådet. Hvordan denne rådgiverfunksjonen skal forstås, er uklart. For mange menighetsråd vil det oppleves krevende å skulle ta stilling til alle de punktene som reformen legger opp til. Det er snakk om et betydelig antall valg på ulike nivå. Samtidig er det et spørsmål om ikke det grunnleggende *involverings- og relasjonsaspektet* som reformen bygger på, vil vise seg å være minst like utfordrende?

Når man arbeider med gudstjenestefornyelse, har enkelte en tendens til å tenke at liturgi oppleves fremmedgjørende og arkaisk, og at løsningen ligger i å fornye det *ytre,* språket og formene. Det kan sammenlignes med at man kommer hjem og ser et lass av slitte møbler og rom som lukter gammelt. "Dette huset kan jeg ikke bo i," tenker man og setter i gang en radikal oppussing. Man skal ikke undervurdere nytten av en slik prosess. De fleste av oss vet like fullt at skal man få et godt hjem, så er det aller viktigste relasjonene – hvordan de som bor i huset, har det sammen. Kan dette bildet fungere som en metafor for arbeidet med gudstjenesten? At man i den pågående reformprosessen må holde fokus både på form og relasjon, og ikke glemme balansen mellom de to?

Gjenkjennelsens glede

Den som har besøkt norske sjømannskirker, vet at høymessen i liten grad skiller seg ut fra den i Norge. Det er snarere et poeng at den skal være så lik som mulig. Det er den samme liturgien som gir form til gudstjenesten, og man synger salmer av det kjente slaget. Fenomenet kan betegnes som en intuitiv sans for *gjenkjennelsens glede*. Dette er et utrykk lånt av Fredrik Modèus. I boken *Mod at vara kyrka* (2005) gjør han seg til talsmann for at kirken må framstå som et *inkluderende felleskap* preget av forsonet mangfold. Dette innebærer at man må finne en balanse mellom både en åpenhets- og en felleskapsdimensjon.

Dette er en krevende øvelse. På den ene siden kan kirken bli så opptatt av det "åpne" at man overser nødvendigheten av å ha konkrete felleskap å inkludere i. Dette kan være den renskårne folkekirkemenighetens utfordring, antyder Modèus, at man er så fokusert på ønsket om å være inviterende overfor alle som oppsøker kirken, at man overser hva man inviterer inn til, og hvordan man systematisk bygger fellesskap. Andre menigheter kan gå til motsatt ytterlighet der kristent felleskap forveksles med personlige relasjoner. Her kan det oppstå nære, tette felleskap der menighetsliv og sosialt nettverk framstår som identiske størrelser. Slike fellesskap kan komme til å skape lukkende strukturer som virker ekskluderende.

Begge disse ytterlighetene – rendyrket "folkekirke" versus rendyrket "trosfellesskap" – er karikaturer av den kirke som er kalt til radikal åpenhet så vel som til fellesskap om Ord og sakrament. Først når man sammenholder disse to dimensjonene, framstår kirken som det forsonede mangfold den er kalt til å være. Utfordringen blir ifølge Modèus å skape en gjenkjennelsens glede både for dem som går ofte, og for dem som går mer sjelden til gudstjeneste. Og det er med liturgi som med dans: Så lenge man teller trinnene, går man knapt opp i dansen. I det øyeblikk trinnene bor i kroppen, når de kommer av seg selv – da danser man. Dansen forutsetter trygghet og fortrolighet med formen. Det handler om kroppens samklang med ordene. Nettopp for å bidra til trygghet er Modèus skeptisk til mange og hyppige endringer av gudstjenesten.

Når jeg leser Fredrik Modèus, får jeg assosiasjoner til Sjømannskirken. Nordmenn i utlandet preges ofte av et *kulturelt etterslep*. Som sjø-

mannsprest i London ble jeg kjent med en nordmann som konsekvent snakket om "televisjonen". En annen refererte til norsk kulturliv som om Nora Brockstedt fortsatt var rikskjendis. For denne kategorien nordmenn handler gudstjenesten og det liturgiske språket om mer enn semantikk. Gjennom sine ritualer oppleves Sjømannskirken som en bærer av nasjonal identitet, kulturarv og felles verdier. En ny versjon av Fadervår vil av denne gruppen kunne oppleves fremmedgjørende ("Det var ikke slik vi lærte det").

Spørsmålet er om ikke det samme gjelder en betydelig andel av folkekirkens medlemmer? Mange av dem som fyller norske kirkebenker søndag formiddag, går fordi det er dåp i familien. De er ikke blant de såkalte "kirkevante", men Fadervår kan generasjoner av nordmenn fortsatt utenat. I en reformtid hvor involvering løftes fram som en kjerneverdi, kan det være et poeng å være varsom med å endre ledd som faktisk gir anledning til dette.

Poenget er ikke at man *må* holde på den gamle oversettelsen. Poenget er at fornyelse må handle om mer enn de ytre rammer. Fornyelse handler ikke minst om hvordan disse rammene fylles. Hvilke relasjoner, eller eventuelt hvilke mangel på relasjoner, er det som preger gudstjenesten? Og på hvilken måte gestaltes liturgien? Hvem som sier hva og hvordan? Velsignelsen kan oppleves som en velsignelse når den lyses med varme og nærvær. Om den deklameres som en togvert annonserer "neste stopp Nelaug", oppleves det annerledes. På ett ytre nivå er det de samme ordene som ytres; på et annet nivå er det vidt forskjellige budskap som kommuniseres.

Causa og gudstjeneste

Den som er opptatt av et relasjonelt perspektiv på gudstjenesten, kan hente impulser fra Sjømannskirken. La meg introdusere Thor, en hjemvendte sjømannsprest som oppsummerer forskjellen mellom Sjømannskirken og kirken hjemme på følgende vis: "Sjømannskirka har en fenomenal plass i folks hjerter. I Norge er det å gå i kirka en sånn overskuddsgreie, sånn som man gjør hvis man gidder, eller hvis man har er religiøst ærend. Hvis man da ikke er i den aktive kjernen, da. Rammene er vanvittig forskjellige," sier Thor[2].

Hans erfaring er at folk primært går i kirken hvis man har et "religiøst ærend". Gudstjenestedeltagelse er for store deler av folkekirkens medlemmer knyttet til kirkelige handlinger. Dåp, vigsel og gravferd er fenomen som i sosialantropologien omtales som *rite de passage,* og Modèus er opptatt av å forstå gudstjenesten som rite. Han mener det er ved livets brytningspunkt, i situasjoner preget av tvetydighet og usikkerhet, at det rituelle instinkt i mennesket våkner.

Modèus innfører begrepet *causa* og hevder at når folk dukker opp i kirken, skyldes det at noe har skjedd. Det kan være snakk om tunge og vanskelige hendelser, for eksempel brå død, noe han definerer som tung causa. Det kan også hende at menighetsrådet årlig inviterer til vårkonsert med bygdekoret; dette er causa av det lette slaget. Causa av ulik karakter gir den enkelte en anledning til å oppsøke kirken, et alibi til å handle ut fra et annerledes mønster enn det man ellers gjør, hevder Martin Modèus (2007).

Dette perspektivet kan hjelpe oss til å forstå hvorfor rammene for Sjømannskirken og Den norske kirke er så "vanvittig forskjellige". I Norge er folk på hjemmebane. Det medfører ikke at tilværelsen er fri for bekymringer, men disse erfares innenfor kjente rammer. Det å oppholde seg i utlandet for kortere eller lengre tid innebærer noe annerledes og fremmed. Brudd på etablerte relasjonsstrukturer representerer causa av tung slag; mange nordmenn i utlandet erfarer for eksempel tap av sosial og kulturell kapital. Nordmenn i eksil synes å ha sterkere grunn (causa) for å gå i kirken enn nordmenn hjemme. Sjømannskirken tilbyr kjente rammer og en prat. Gjennom å delta i kjente sosiale sammenhenger, inkludert gudstjenesten, kan den enkelte få hjelp til å innfinne seg i en ny sammenheng. I norsk kontekst trigges de samme behovene ved for eksempel dødsfall i familien. Kanskje er det primært i sitt arbeid med kasualia at Den norske kirke har en arbeidskontekst som ligner på Sjømannskirken?

Gudstjenesten – ”event” eller pulsslag?

Spørsmålet er hva Modèus sitt riteperspektiv kan bidra til i kirkens arbeid med fornyelse av gudstjenesten? Det synes nærliggende å tenke at fornyelse innbefatter å skape *anledninger* som gir folk en grunn til å oppsøke gudstjenesten, skape nye causa. Dette er ikke kun relevant for Den norske kirke. Selv om eksiltilværelsen synes å lade Sjømannskirken med energi, bærer mange kirkestaber både hjemme og ute på samme spørsmål: Hvordan kan kirken framstå som relevant når det ikke ”brenner”?

Sett fra et ritualteoretisk perspektiv er et av gudstjenestenes problem at den ikke svarer eksplisitt på noe som har skjedd (Jfr. Modèus' definisjon av en rite), utover at det har gått en uke siden forrige søndag. For den store majoriteten av folkekirkens medlemmer er ikke dette grunn nok til å oppsøke kirken. En strategi er derfor at man inviterer til gudstjenester med spesiell profil og på denne måten skaper anledninger. Dette er en strategi Thor kjenner både fra Sjømannskirken (”Vi dynget på med det norskeste vi hadde”) og fra menigheten der han nå arbeider.

> Her i bygda er country veldig stort, og for en stund siden hadde vi gudstjeneste med Jonnhy Cash-musikk. Vanligvis kommer det 10-20 stk, men da kom det 300! Sånn tror jeg kirka kan ha en åpnende funksjon. Det er noe med å stikke fingeren i jorda, og spørre: Hvordan er det her?

Denne typen nisjegudstjenester er én strategi norske menighetsråd kan velge i arbeidet med fornyelse av gudstjenesten. Som en følge av trosopplæringsreformen har da også mange menigheter innført fasegudstjenester hvor visse årskull inviteres spesifikt til øremerkede gudstjenester. Dette har mange steder ført til vekst i gudstjenestestatistikken og gitt et bredere engasjement blant folkekirkens medlemmer.

Samtidig kan det være grunn til å spørre i hvilken grad man med denne strategien går inn i kampen om oppmerksomhet på underholdningskulturens premisser? Dersom det å skulle utvikle stadig nye og mer spennende causa blir en bærende strategi i det lokale gudstjenestearbeid, risikerer man da å utsette seg for kreativitetens forbannelse? Hva skal man finne på rundt neste sving? Hvilke kaniner skal da trekkes opp av prestesnippen? Og hva kommuniserer man indirekte gjennom dette om den vanlige gudstjenesten?

Jeg tror det er viktig at lokale menighetsråd og staber legger opp til strategier som har *bærekraft over tid*. Og skal man lage gudstjenester som oppleves fornyende, kan det være at man har mest å hente ved å utvikle *involverings-* og *relasjonsaspektet*. Fredrik Modèus beskriver ulike måter å arbeide med involvering og delaktighet på. Han understreker særlig viktigheten av *systematisk* og *langsiktig* arbeid med gudstjenestegrupper. Det kan være team på fire–fem leke personer, gjerne flere, som deltar med en viss regelmessighet, f.eks. hver sjette søndag. Skal det fungere over tid, må man etablere gode rammer og finne avgrensede og meningsfulle oppgaver. Det kan være snakk om praktiske gjøremål som å forberede kirkekaffe, dele ut agendaer eller vise plass i kirken. Gjennom praktisk involvering bidrar man til at det ikke bare er prest, øvrig stab og kanskje en kirketjener som synes i gudstjenesten. Ved å arbeide ut fra prinsippet at ”det er bedre at mange gjør litt enn at få gjør alt,” øker det praktiske involveringsaspektet i gudstjenesten betydelig.

Dersom man rekrutterer bredt til gudstjenestegrupper, kan man dessuten bidra til en *representativ* form for involvering. Menigheten ser at det ikke bare er en viss type folk som er aktive. Det er ikke bare menighetsrådet eller konfirmantene som inviteres til å lese tekster, tenne lys osv. Det er snarere et mangfold som er representert i gudstjenestefeiringen. Denne strategien krever en systematisk og gjennomtenkt rekrutteringspolitikk. Gjennom å spørre folk av ulik alder, kjønn og type kan man legge til rette for at flere i benkene tenker at “Her er det også plass til meg.” Dette er kanskje den viktigste form for involvering, at de døpte som sitter i benkene, opplever en naturlighet knyttet til det å være del av et kristent fellesskap, at de får frimodighet til å begi seg ut på “dansegulvet” og gjøre gudstjenesten til sin.

Det å bli fortrolig med gudstjenestens puls er en dypt meningsfull form for involvering. Denne form for delaktighet forutsetter at gudstjenesten er gjenkjennelig. Det å satse på et mangfold av høymesseordninger som varierer

fra søndag til søndag, kan bidra til fremmedgjøring. Fredrik Modèus er tydelig på at den enkelte menighet bør ha én variant av søndagens høymesse. Det er følgelig ingen familiegudstjenester i Helgeand i Sverige, der Modèus har vært prest i tolv år. Grunnen er at menigheten har valgt å utvikle en gudstjenesteprofil der man ønsker å inkludere barna *hver* søndag, ikke bare en gang i måneden. Den menighet som indirekte gir slipp på barna ved å legge opp til egne familiegudstjenester, blir fattig som gudstjenestefelleskap, mener Modèus.

Denne strategien reiser interessante spørsmål for norske menighetsråd som skal ta stilling til hvilke forskjellige typer hovedgudstjenester menigheten skal ha. For mange vil det oppleves fremmed ikke å ha familiegudstjeneste. Visjonen om å fastholde hovedgudstjenestens form fra søndag til søndag trenger imidlertid ikke spilles ut mot at man arbeider planmessig med å involvere spesifikke lag og aldersgrupper, slik man gjør det i trosopplæringsreformen. En strategi der man primært satser på å utvikle ett gudstjenestefellesskap, vil imidlertid gi signaler om at i denne menigheten skal det være plass for alle – hver gang. Ved å lage spesialgudstjenester for visse grupper ligger det implisitt at disse ikke er for enkelte andre (familiegudstjenester oppleves for eksempel ikke relevante for single).

Både Fredrik og Martin Modèus mener liturgisk mangfold er et gode. De er imidlertid tydelige på at når den enkelte menighet har funnet en form, bør menigheten bli i denne. Målet er å legge til rette for en selvbærende liturgi som man kan *hvile* i. Fleksibiliteten har sin tilmålte plass. Den gudstjenestetype som på lang sikt overlever, er den som samler mennesker til langsiktig engasjement og ikke satser for mange krefter på å tiltrekke tilfeldig besøkende, hevder Fredrik Modèus. Dette underbygger han med statistikk som viser at de menighetene i Svenska Kyrkan som har størst vekst i antall gudstjenestebesøkende, satser på gjenkjennelig form og involvering i gudstjenesten (2009).

Martin Modèus mener at strategisk arbeid med gudstjenestefornyelse må forholde seg til de rammene som en grunnleggende riteforståelse legger opp til. Det er viktig at gudstjenesten ikke forsøker å framstå som en enkeltstående "happening". Gudstjenestefellesskapet er kalt til å være av en annen karakter. Dersom gudstjenesten framstår som et underholdnings- eller pedagogisk prosjekt, kan menigheten reduseres til publikum eller objekt for læring. Denne typen gudstjenester formidler underholdning, eventuelt informasjon, snarere enn relasjon. Den kristne kirke samles imidlertid ikke om et minne eller en flink prest, men om et nærvær. "For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, er jeg midt i blant dere" (Matt 18:22). Modèus mener det er særlig to sammenhenger hvor gudstjenesten motsvarer en form for causa. Det er som ukemarkør i naturens syklus og som bekreftende ritual for et mer eller mindre langsiktig felleskap. Siden gudstjenesten som ritual har sin styrke innenfor nettopp *regelmessighet* og *relasjonsbygging,* ligger kjerneutfordringene til gudstjenestefornyelse i dette landskapet.

Rom og relasjoner

Jeg tror Modèus har identifisert noen viktige markører i arbeidet med å skape levende gudstjenestefelleskap. Etter nærkontakt med Sjømannskirken gjennom flere år mener jeg noe av organisasjonens suksessfaktor ligger her: Man har gjennom generasjoner satset på å bygge fellesskap og skape møteplasser preget av åpenhet og en inkluderende holdning. "Det skal lukte av hjemmebakt til kirkekaffen. Og når folk kommer, må man ha vett til å ta i mot dem," sier Thor. "Det hellige og det menneskelige hører sammen, og dette var noe som slo meg på sjømannskirka. Det var tilsynelatende så kort vei mellom de to. Det var noe så godt og sterkt ved det, og jeg ble veldig opptatt av at gudstjenesten må være knyttet til livet. Vi hadde for eksempel alltid kirkekaffe etter gudstjenesten, og jeg oppdaget at man kan ikke bare spise kakestykker i full fart. Du må ha tid til å snakke. Det er like viktig som det åndelige."

Det er ikke bare Thor som er opptatt av rammene rundt liturgien og gudstjenestens atmosfære ("inneklima"). Martin Modèus sier det rett ut: Det er ikke den enkelte gudstjenesteordning eller liturgiske profil som er avgjørende

for gudstjenestefornyelse, men at det finnes *fungerende relasjoner i menigheten*.

Dersom dette medfører riktighet, må vi spørre oss hva dette innebærer for norske menigheter. Hvilke utfordringer reiser det i forbindelse med prosessen rundt Lokal grunnordning? Kanskje må stab og menighetsråd begynne med å snakke om hvordan det faktisk oppleves når fellesskapet møtes? Hvordan opplever de som ofte kommer til gudstjeneste, fellesskapet og liturgien? Og de som kommer sjelden eller aldri, hva skyldes det? Hva lengter de etter? Denne typen samtaler er det viktig å sette av tid til i prosessen med Lokal grunnordning.

Rom og relasjoner

Siden opprettelsen i 1863 har Sjømannskirken vært opptatt av å bygge kirker med leseværelse, en form for kirkestue. Det handler om å skape rom som legger til rette for gode møter mellom mennesker. ”Leseværelset representerer en måte å være kirke på,” sier Thor. Han mener Sjømannskirkens fokus på *gjestfrihet* smitter over på gudstjenestens atmosfære. Dette bidrar videre til å skape bredde i hvilken type folk som møtes på kirka, og gjør noe med stemningen. “Man møter folk som man ikke så ofte møter i en norsk kirkesetting, folk som er litt i periferien, men på kirka kommer de. Jeg husker for eksempel en av trailersjåførene som kalte seg 'skapkristen'. Det er noe med å være et hjem borte fra hjemmet, som generalsekretæren snakket så mye om. Det tenker jeg mye på, hvordan vi skal få til det i Norge også,” sier Thor.

Han setter stor pris på mangfoldet som dukker opp på ”kjerka”, og framhever ”de to bord” som står sentralt på Sjømannskirken. For mange nordmenn i utlandet er det erfaringen fra fellesskapet rundt kaffebordet som er avgjørende for at det etter hvert oppleves naturlig å delta ved nattverdbordet. ”Det er noe med å spise og drikke rundt et bord, og det var noe vi hadde mye av på sjømannskirka. Her hjemme er det liksom annen kultur på det der,” sier Thor.

Han er opptatt av at folk i Norge har en tendens til å handle ut fra det etablerte mønster man gjennom årene har blitt en del av. Dette kan det være krevende å bryte ut av. Det er derfor viktig at kirken arbeider med å skape involverende strukturer som leder inn i gudstjenesten. En måte å gjøre dette på er å arbeide med gudstjenestegrupper. Dette forutsetter kjennskap til folk og det enkelte sted. På spørsmål om hvilke viktige impulser Thor har tatt med hjem fra Sjømannskirken, svarer han: “Jeg tror nok jeg har blitt flinkere til å lytte. Det er noe med å bli kjent et sted. Jeg måtte lære å bli sjømannsprest – lære om stedet, historien og det som sitter i veggene. Man kan ikke bare komme durende. Jeg er sikkert ikke så flink som jeg burde, men jeg har blitt mer oppmerksom på de greiene der. Det er noe med å være litt ydmyk. Mange prester er verdensmestere, de vet liksom akkurat hvordan det skal være, men jeg er blitt opptatt av at presten skal ha store ører og liten munn. Jeg tror i grunnen Den norske kirke trenger å lytte mer.”

Dette innspillet kan det være verdt å reflektere over i arbeidet med lokal gudstjenestefornyelse. Hva skal arbeidet med fleksibilitet, stedegengjøring og involvering bety konkret? Hvem er meningsberettiget i denne ”brede” samtalen? Hva vil det si at noe er stedegent, og hvordan skal vi bygge fellesskap? Det er ingen opplagte svar på disse spørsmålene. Det som er sikkert er at prosessen inviterer til aktiv lytting, og at dette forutsetter både trygghet og vilje til å delta i samtalen. Fram til nå har nok mange i norske menigheter kjent på forlegenhet over å skulle snakke om gudstjenesten. Den har vært prestens bord. Med gudstjenestereformen endres dette.

Oppsummering

Jeg har i denne artikkelen forsøkt å reflektere over noen av de valgene norske menigheter står overfor i arbeide med Lokal grunnordning. Utfordringen stikker dypere enn til ytre valg om hvorvidt man skal stå eller sitte under siste salme. Jeg tror den grunnleggende utfordringen er knyttet til hvorvidt Den norske kirke kan utvikle gudstjenestefellesskap der den enkelte kan modnes som menneske, fordypes i troen og får hjelp til å leve sitt liv som kristen og medmenneske. Jeg tror det er avgjørende at gudstjenesten hjelper oss til å sammenholde

disse perspektivene. En gudstjeneste som ikke søker et utrykk som favner hele menneskelivet, framstår som en blek utgave av seg selv.

Motivasjonen for å tenke relasjonelt om gudstjenesten ligger i dobbelte kjærlighetsbud: "Du skal elske Herren din Gud av hele din kraft og av all din sjel, og din neste som deg selv." I dette budet sammenholder Jesus menneskets relasjon til Gud, menneskets relasjon til nesten og menneskets relasjon til seg selv. Skal gudstjenesten framstå som et fellesskap som mennesker forplikter seg på over tid, tror jeg det avgjørende at gudstjenesten tar på alvor at vi lever i dette relasjonelle triangelet. Svekkes en eller flere av disse dimensjonene, reduseres muligheten for at gudstjenesten kommer i berøring med våre liv.

Gudstjenestereformen legger opp til å forstå gudstjenesten som *møtested*. Kanskje må vi framover fokusere på flere nivå samtidig: I gudstjenesten møter vi den oppstandne og nærværende Kristus. Det er dette møtet som konstituerer den kristne kirke. Gudstjenesten er samtidig stedet for menneskets møte med seg selv og sitt eget liv. Dette møtet danner i neste omgang grunnlag for menneskets møte med den øvrige skapningen. Denne relasjonelle måten å tenke om gudstjeneste på kan bidra til at søndagens gudstjeneste framstår enda tydeligere som kirkens hjerteslag – til et sted vi kan bo med hele vårt liv.

5. Litteratur

Den norske kirkes gudstjenestebok, Eide Forlag 2011.

Modeus, Fredrik: *Mod att vara kyrka,* Verbum forlag, Stockholm 2005.

Modeus, Fredrik: *Längta efter liv. Forsamlingsvekst i Svenska kyrkan,* Verbum forlag, Stockholm 2009.

Modeus, Martin: *Menneskelig gudstjeneste. Om gudstjenesten som relation og ritual,* Forlaget Alfa, København 2007.

Mosdøl, Hallvard Olavson: *Hiawatha av Kragerø. Menighetsutvikling i folkekirken. Impulser fra Sjømannskirken,* Verbum, Oslo 2008.

Noter

1 Artikkelforfatteren var ansatt som sjømannsprest/kapellan i London fra 2001–2007.

2 Samtalen med Thor er hentet fra intervju jeg gjorde med hjemvendte sjømannsprester sommeren 2006.

Hallvard Olavson Mosdøl, etter- og videreutdanningsleder/universitetslektor i praktisk teologi, Det teologiske Menighetsfakultet
Adresse: Postboks 5144 Majorstua, 0302 OSLO

Andreas Aarflot:
Bisperåd og kirkestyre. Bispemøtets rolle i den norske kirkestrukturen 1917–1977
Eide forlag, Bergen 2011

Kirkehistorisk forskning på endringer i den kirkelige strukturen er det lite av. Det er etter hvert en god del forskning på den såkalte "reformbevegelsens" historie, men stort sett er det debatten forut for endringer i kirkestrukturen som har vært i fokus. Når nye kirkelige organer er på plass, har de på en måte vært tatt for gitt.

Særlig mangler det forskning på hvordan etableringen av kirkelige organer fra menighetsmøtet (1873) og framover har ført til endringer i Den norske kirke, og hva slags endringer det er tale om. Det kan være endringer på mange plan. Hvordan har etablering av kirkelige organer endret det statlige kirkestyret? Hvordan har etablering av kirkelige organer endret forholdet mellom presteskap og menighet? Hvordan har etablering av kirkelige organer endret balansen mellom frivillige kirkelige organisasjoner og foreninger og den offisielle kirkestrukturen? Eller kanskje spørsmålene heller må stilles andre veien: Forteller etablering av kirkelige organer om endringer i statsmakten og på det politiske feltet? Var forholdet mellom prest og menighet endret slik at etablering av kirkelige organer var en konsekvens av dette? Og så videre. Dette kunne åpne for perspektiver på nyere norsk kirkehistorie som analyserer embetsmannskirkens og øvrighetskirkens gradvise avvikling, og framveksten av en kirke som i langt større grad slapp lekfolket til i kirkestyret gjennom valgte rådsorganer. I dag tales det om et kirkelig demokrati eller om demokratisk valgte styringsorganer i kirken, og om balanse og samvirke mellom "embete" og "råd". Tidligere var kirken styrt av Kongen gjennom biskopene som "Geistlige Overøvrighedspersoner".

Andreas Aarflot har skrevet bispemøtets historie i perioden 1917–1977. Tar man med det første uformelle bispemøtet i 1877 dekker boken de hundre første år av Bispemøtets historie. Fra 1977 overtok forfatteren av boken vervet som Bispemøtets preses. Han har valgt å avslutte framstillingen før han selv trer inn i historien for fullt.

Selv om Bispemøtet har vært en formell del av kirkestrukturen i Den norske kirke siden 1934, var det langt fra selvfølgelig at en slik institusjon skulle bli etablert innenfor rammen av det statlige norske kirkestyret. Aarflot viser at det statlige kirkestyret ved departementet ofte foretrakk å forholde seg til de enkelte biskopene, ikke til Bispemøtet. Aarflot gir en rekke eksempler på saker hvor departementet valgte å høre biskopene enkeltvis, ikke Bispemøtet, mens Bispemøtets strateger ønsket å koordinere biskopenes votum slik at det slo sterkere igjennom. Denne "stillingskrigen" mellom Bispemøtet og departementet kommer klart til syne i Aarflots framstilling. Bispemøtet ble ikke anerkjent av departementet som det tunge kirkelige organet det selv ønsket å være.

Nå var det kanskje Bispemøtets ledende strateger med Eivind Berggrav i spissen, som ønsket å bygge opp Bispemøtet til å fylle en slik sentral rolle. Aarflot viser nok av eksempler på at enkelte biskoper ikke så lett lot seg innordne i folden. Det mest kjente eksempelet er Kristian Schjelderups opptreden i den såkalte "helvetesdebatten", som må ha vært en stor belastning på kollegiale forhold internt i Bispemøtet. Også i spørsmålet om ordinasjon av kvinnelige prester avvek et mindretall fra Bispemøtets flertall. Dette viser at det ikke bare for departementet kunne gjøre en forskjell om man henvendte seg til biskopene enkeltvis eller til Bispemøtet. Også for biskopene var det en spenning mellom selvstendig ansvar og myndighet som biskop og embetsmann, og kollegialt ansvar for ledelse av Den norske kirke i fellesskapet av biskoper.

Aarflot viser også hvordan Bispemøtet tross departementets tilbakeholdenhet med å tillegge det formell betydning og gi det formelt ansvar

og myndighet likevel klarte å etablere seg som et strategisk organ i Den norske kirke. I tiden før etableringen av Kirkerådet (1969) og Kirkemøtet (1984) kom mange viktige kirkelige initiativ fram gjennom Bispemøtet. Her er det nok å nevne etableringen av Mellomkirkelig Råd for Den norske kirke med sine nemnder, og etableringen av Norsk menighetsinstitutt, begge deler på 1950-tallet. Aarflot kaller Bispemøtet en "clearingsentral for kirkelige initiativ".

Bispemøtet fikk også en viktig rolle i offentligheten som talerør for Den norske kirke. Et gjennombrudd i så måte kom med biskopenes felles hyrdebrev under annen verdenskrig, og siden biskopenes embetsnedleggelse. Gjennom årene har Bispemøtet uttalt seg om en rekke kirkelige spørsmål, av både læremessig og annen karakter, og om viktige samfunnsspørsmål med etisk relevans.

Når det gjelder utviklingen av Den norske kirke og dens ordninger, har Bispemøtet vært en aktiv medspiller til den frivillige kirkelige reformbevegelsen. Biskopene har nok hatt ulike holdninger til utviklingen av en kirkelig rådsstruktur, men noen av de ledende strategene i reformbevegelsen har vært biskoper.

Et interessant trekk ved utviklingen av de kirkelige organene i Den norske kirke er at de ofte har vokst fram som frivillige og uformelle organer først og deretter blitt formalisert. Det ble etablert en rekke frivillige menighetsråd som arbeidsorganer i menighetsarbeidet lenge før lovfestingen av menighetsrådsinstitusjonen i 1920. Bispemøtet er også et eksempel på dette: Både bispemøtet i 1877 og bispemøtene fra 1917 til 1933 var uformelle drøftingsmøter. Først fra 1934 formaliseres Bispemøtet som kirkelig organ. Aarflot redegjør oversiktelig og greit om framveksten av bispemøter og etableringen av Bispemøtet som organ, samt hvilke formelle rammer som gjaldt for Bispemøtets virksomhet. Gnisningene med det statlige kirkestyret gis et eget kapittel.

Det andre tyngdepunktet i boken ligger på Bispemøtets virksomhet, Bispemøtet som initiativtaker til kirkelige tiltak, som pådriver i økumenisk arbeid og som offentlig røst på vegne av kirken i uttalelser. Egne kapitler er viet Bispemøtets arbeid med kirkens gudstjenester og liturgier, arbeidet med etablering av nye tjenestekategorier i kirken og spørsmålet om kvinners tjeneste i kirken.

Boken innledes med et oversyn over biskopenes plass i reformasjonstidens kirkeordning og avsluttes med en refleksjon omkring Bispemøtet som kollegialt felleskap "i spenning og respekt". Til slutt tegnes bildet av de to ledende profilene i Bispemøtets første 60 år, Eivind Berggrav og Johannes Smemo. Smemo avløste Berggrav som Bispemøtets preses. Til sammen innehadde disse to lederskapet i Bispemøtet i over 30 år.

Boken kaller på en oppfølger som kan føre historien videre fram. Mange av de tråder som spinnes i boken, fører videre fram: Liturgirevisjonen og salmeboken fullføres i den følgende perioden. Bispemøtets rolle endres når Kirkerådet og senere Kirkemøtet etableres. Hvordan finner Bispemøtet sin plass i forhold til den nye synodale strukturen i Den norske kirke? Også forholdet mellom Bispemøtet og den enkelte biskop er tematisert i den følgende fasen, noe som blant annet medvirket til at det ble nødvendig å avklare "Myndighetsrelasjoner i Den norske kirke" (2001). Bispemøtets 100-årsjubileum vil falle sammen med 500-årsjubileet for reformasjonen i 2017, fem år etter de påtenkte grunnlovsendringene hvor bispeembetet avvikles som statlig embete forankret i grunnloven. Det gir perspektiver til en historie hvor biskopene og etableringen av Bispemøtet har bidratt til at Den norske kirke har fått en organisatorisk struktur som gradvis er blitt moden for selvstendiggjøring i forhold til statsapparatet. Aarflot forteller begynnelsen av denne historien, medvirket aktivt i fortsettelsen av den og er engasjert observatør av det som kan komme til å fullføre denne utviklingen de nærmeste årene.

Andreas Aarflot har sjeldne forutsetninger for å skrive Bispemøtets historie ut fra sin fagbakgrunn som kirkehistorisk forsker og sitt tjueårige virke som Bispemøtets preses (1978–1998). Boken er et verdifullt tilskudd til Den norske kirkeorganisasjonens historie i nyere tid.

PER KRISTIAN ASCHIM

Stephanie Dietrich, Kari Karsrud Korslien og Kjell Nordstokke (red.):
Diakonen – Kall og profesjon
Tapir akademisk forlag, Trondheim 2011

Endelig er den første fagboken med hovedfokus på diakonen kommet på norsk. Målet med boken er å tegne et tydeligere bilde av hvem diakonen er, og yrket diakonen utøver. Boken er en artikkelsamling skrevet av ansatte ved Diakonhjemmet Høgskole og diakoner i felten, og er en oppfølger av *Diakoni – en kritisk lesebok* som kom i 2009. Det har vært utdannet diakoner i landet siden 1868, og det er på høy tid at det kommer en bok om diakonens profesjon. Dette er et solid og prisverdig innholdsmettet bidrag.

Tittelen beskriver diakoniyrket gjennom to hovedbegreper, kall og profesjon. Kallet forstås som den kirkelige og personlige dimensjonen ved profesjonen, og framstilles som avgjørende for diakonens identitet. Profesjonsbegrepet presenteres som "at diakoner er yrkesutøvere som har spesifikk fagkompetanse, og forholder seg til de rammer tjenesten gir i det offentlige rom" (s 7).

Boken argumenterer for at diakonen har en avgjørende plass i utviklingen av kirkens diakoni. Den er en samling med 19 bidrag, som etter mitt syn kan deles inn i følgende hovedtemaer: *Diakoners praktiske arbeidshverdag, bibelsk-historisk bakgrunn og systematisk-teologiske grunnlag for diakontjenesten, ulike perspektiv på diakontjenesten i Den norske kirke (DnK), etiske utfordringer og til slutt metodiske overveielser i diakonalt arbeid.*

Jeg går ikke inn i hver artikkel, men vurderer artikkelsamlingen som helhet. Etter min mening lykkes den i å gi en bred framstilling av diakonens praksis, historie og rammer for arbeidet ikke minst i DnK. Artikkelsamlingens styrke er at den presenterer både diakoners stemmer fra den praktiske hverdagen og empirisk og tradisjonell diakoniforskning. Artikkelsamlingen har i tillegg aktualitet ved at den bringer inn argumenter for hvordan kirken kan styrke diakonien, blant annet gjennom diakonalt lederskap i DnK. Videre belyser den etiske utfordringer knyttet til diakonitjenesten, lovverk og rammer for diakonitjenesten i DnK.

Det gir best oversikt å lese boken fortløpende, men artiklene kan også leses separat og gjerne flere ganger. Artiklene er solide, innholdsrike og gir sentral informasjon om de aktuelle temaene. Her er kunnskap som gir nytt og kjærkomment overblikk over diakonens forankring, historie og virke.

"Diakonen – kall og profesjon" henvender seg til en bred leserkrets innen diakoni og helse- og omsorgsfeltet. Alle som er opptatt av kirkens praksis og hvordan evangeliet uttrykkes i handling gjennom relasjoner og fellesskap, vil ha glede av boken. Her er nyttig kunnskap om hvordan diakonens forankring i kirken, eller manglende forankring, påvirker teologien. Boken argumenterer for at det ikke bare er diakonen som lider under en uklar forankring, men teologien påvirkes også hvis kirken ikke inkluderer det sosialetiske, praktiske ansvaret. Den teologiske forståelsen blir teoretisk uten refleksjoner om menneskers praktiske liv. Dette får betydning for hele kirkens uttrykk.

Som første bok om "diakonen" er den også et viktig bidrag for styrke diakonene som gruppe, som en profesjonell sammenslutning med en kirkelig identitet. Diakonien omtales gjerne som viktig, men flere artikler i boken peker på at diakonene i praksis blir gitt en usikker plass. Denne boken er med på å gi innsikt om diakonenes vilkår. Etter mitt syn er det viktig at diakoner ikke bare blir sett på som enkeltindivider med et særskilt moralsk engasjement, men at de er en samlet profesjonsgruppe med historisk og kirkelig forankring.

Innledningsvis nevnte jeg ordparet "kall og profesjon". Dette er et fruktbart begrepspar. Det snakkes lite om kall i vår tid, og flere har tatt til orde for at kallet er forsvunnet fra både sykepleierne, lærerne og nå også prestene. Tittelen henter fram igjen kallsbegrepet og indikerer at kallet fremdeles løftes fram i diakonien. På den andre siden skrives det lite utdypende om kall i artiklene. Profesjonsteorier brukes også i liten grad eksplisitt for å belyse ulike sider ved diakonen som profesjon. Profesjonsteorier kan være et viktig redskap for å belyse sentrale sider ved diakonens virke. Implisitt løftes likevel

vesentlige sider ved kall og profesjon fram. For øvrig er det hovedvekt på diakonitjenesten i DnK i artikkelsamlingen, men den berører også både internasjonal og institusjonsdiakoni. Jeg anbefaler boken på det varmeste for alle som er opptatt av kirkens troverdighet i møte med mennesker, både i menigheter og i samfunn, nasjonalt og globalt. I tillegg er boken glimrende som pensum for diakonale utdanningsinstitusjoner. Det er unikt at det i én bok er samlet både diakoners arbeidserfaringer og teologisk, historisk, empirisk og tradisjonell diakoniforskning, i tillegg til etikk, lovverk og andre rammer for utøvelsen.

MARIANNE RODRIGUEZ NYGAARD

Elisabeth Torp og Gaute Brekken (red.):
Grenser som skaper. Hvordan møte utsatte og sårbare ungdommer i trosopplæringen
Oslo: IKO-forlaget AS, 2010

"Grenser som skaper" er i følge biskop Solveig Fiske ment å være en bok som bidrar til "å være en trygg voksen som kan kommunisere rundt temaer det er krevende å snakke om". Målgruppa for boka er voksne trosopplærere og andre ledere i kirkelig barne- og ungdomsarbeid. Boka består av tretten artikkelbidrag. Disse behandler blant annet temaer som utviklingspsykologiske perspektiver, skam, seksualitet, sosiale arenaer, maktanvendelse, unge lederes sårbarhet og seksuelle overgrep. Boka har avslutningsvis to kapitler med metode- og ressursmateriell.

Boka kjennetegnes ved å ville favne vidt – og den makter å fokusere på mange, viktige og høyst relevante temaer som samsvarer med hva tittel og målsetting inviterer til. Artiklene er av ulik art. Noen er preget av en tydelig faglig forankring og begrunnelse. Andre har mer karakter av å være erfaringsbasert eller journalistisk i sin genre. Dette oppleves stort sett som en rikdom og gir innholdet et levende og vekslende preg, noe jeg tror er nødvendig for å holde på leserens oppmerksomhet når så vidt mange temaer behandles. Jeg vil peke på to artikler som både synliggjør spennet i genre, og som jeg opplever som viktige bidrag. Kristin Gunleiksrud bruker i sin artikkel en original og humoristisk tilnærming til å reflektere over hva som kjennetegner en trygg voksen, nemlig professor Humlesnurr fra "Harry Potter"-bøkene og moren til Laffen i Alf Prøysens vise. Humoren og livsvisdommen som formidles er eksemplarisk i å gi dannende bilder til målgruppa. Birgitte Lerheim skriver om "Fellesskap på godt og gale". Hun anvender på sin side teologisk og filosofisk materiale på en grundig måte, men holder samtidig leseren fast i det praksisnære ved å anvende situasjonsbeskrivelser som et gjennomgående element.

Formidling av metode- og ressursmateriell ut fra en så vidt bred tematisk innfallsvinkel er krevende. Derfor skal det mot til å prøve seg på dette, og det bør krediteres. Så kan materiellet være viktige byggesteiner til å utvikle et materiale som er anvendbart i den lokale sammenhengen.

Boka er leseverdig og viktig inn i det feltet den skriver, og kan i så måte anbefales. En undring har jeg imidlertid: Boka er skrevet med tanke på arbeid med trosopplæring. Bokas artikkelforfattere er i stor grad prester og andre som er godt faglig skolerte innenfor teologifeltet. Hvorfor er da den teologiske refleksjonen knyttet til mange av temaene så å si fraværende som en eksplisitt faktor? Det er noen hederlige unntak i så måte – blant annet de to artiklene jeg har nevnt. Selv om den verdimessige forankringen i en kristen livsforståelse og antropologi er tydelig tilkjennegitt, så tror jeg likevel at trosopplærere og ledere i kristent barne- og ungdomsarbeid ville satt pris på en bedre hjelp til å forankre en del av temaene mer eksplisitt innenfor et bibelfundert og teologisk perspektiv.

TORMOD KLEIVEN