

Leder

Vi har også i dette nummeret gleden av å presentere et knippe artikler fra ulike felter innenfor den praktiske teologi. Et par av artiklene fortsetter linjen fra forrige nummers tema knyttet til gudstjenestefornyelse og gudstjenestereform. I artikkelen «Syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur» problematiserer *Geir Hansen* den rolle syndsbekjennelsen har fått som inngang til høymessen. I artikkelen «Versus populum?» reiser *Olav Tveito* spørsmål ved den utbredte oppfatning at presten helst bør stå vendt mot menigheten gjennom hele gudstjenesten. Begge artiklene leverer verdifulle innspill til det videre arbeid med gudstjenestereformen.

Også *Knut Alfsvågs* artikkel om kirkens holdning til kremasjon og askespredning er høyst relevant for arbeidet med kirkens liturgiske praksis. I artikkelen setter Alfsvåg et aktuelt

spørsmål inn i et historisk og systematisk-teologisk perspektiv.

Heftets første artikkel, skrevet av *Tormod Kleiven*, tar opp et tema som stadig må utfordre kirken, nemlig spørsmålet om forholdet til *makt*. Den paradoksale utfordring som tegnes opp, er utfordringen til ikke å gå i maktens tjeneste, men bruke makten til å tjene. Makt-perspektivet spiller også en viktig rolle i *Terje Torkelsens* artikkel om utøvelse av lederskap i harde og nedbrytende kirkelige personalkonflikter. Han peker på nødvendigheten av å utøve legitim makt i situasjoner der kirkelig ansatte misbruker sin makt.

Til sist i heftet har vi gleden av å presentere et intervju med biskop *Martin Lønnebo*, en av nestorene innen den praktiske teologi i Norden.

HARALD HEGSTAD

Endringer i redaksjonen

Fra dette nummeret er det noen endringer i sammensetningen av redaksjonen: Én kommer og én går! Den som går, er *Stephanie Dietrich*. Hun har vært med i redaksjonen siden 2001, og har representert verdifull kompetanse innenfor økumenikk og ekklesiologi. Vi takker

for innsatsen! Nytt medlem er *Harald Askeland*, professor og rektor ved Diakonhjemmet Høgskole. Askeland er sosiolog og dr.philos. på en avhandling om kirkelige reformer. Han representerer en kompetanse på kirkelig organisasjon og ledelse som vil være svært verdifull for tidsskriftet.

AD FONTES

Lukk meg opp!

Du som har gitt meg å søke Deg,
gi meg mot
til å søke Deg videre
og håp om å finne Deg stadig mer.

Innfor Deg ligger min fasthet, bevar den
innfor Deg min skjørhet, leg den,
innfor Deg all min kunnskap og min uvitenhet.

Der du har lukket opp for meg trer jeg inn, ta meg imot.
Der du har lukket til for meg roper jeg: lukk meg opp!

Augustin

*Gjengitt fra «Kysse Spor. Daglig lesning fra den tidlige kristne kirken.»
Utvalg av Peter Halldorf. Norsk utgave. Luther forlag. 2002*

I maktens tjeneste eller makt til å tjene –

Maktens og avmaktens ansikt i kirkens diakoni



AV TORMOD KLEIVEN

tormod.kleiven@diakonova.no

Innledning

Finns det et teologisk legitimt maktspråk? Og kan i så fall diakonien ses som et uttrykk for og formidler av dette teologiske maktspråket?

Som sosialhøgskolestudent var jeg på feltarbeidstur til en liten øykommune på vestlandet. Noen av oss skulle finne ut av hvordan kommunebyråkratiet fungerte, og vi hadde samtale med kontorsjefen (som var den administrative lederen av kommunen). «Har du makt?» spurte Ulrik, en røslig medstudent med dyp basstone. «Nei», svarte kontorsjefen – svært raskt. «Men har du innflytelse, da», spurte jeg med en litt mildere (og mindre) stemme. «Ja», svarte kontorsjefen, «innflytelse har jeg nok absolutt!»

Makten ble avvist, men maktens innhold ble akseptert. Kontorsjefen utøvde makt – gjennom sin innflytelse. Vi – som sosialhøgskolestudenter – utnyttet en annen form for makt; språkets makt. Gjennom både nonverbal og verbal kommunikasjon manipulerte vi kontorsjefen til å erkjenne sin makt.

Makt er et verdiladet ord. For mange av oss er makt greit å ha, men ikke slik at det syns for godt. Ønsket om å få makten ned fra pidaestallen slik at vi blir like er en idrettsutfoldelse programmakere i fjernsyn og avisredaktører er mestere i. Samtidig blir et for sterkt lys på medias egen makt møtt dels med aggressivitet, dels med taushet.

Makt skapes på ulike måter og på ulike are-

naer. Vi kan kalle det mediamakt, politisk makt, økonomisk makt, våpenmakt. Språket er likevel et av maktens viktigste verktøy i vår tid. Språkets makt er forankret i det organiserte fellesskapet. «Språklig makt handler om å beherske virkemidler som bidrar til å skape eller fastholde virkelighetsbilder, makt til å bringe til taushet, til å konservere eller forandre».¹ Dersom språket først og fremst består i å konstruere en forståelse av virkeligheten, fungerer språket snarere som et påvirkningsmiddel enn som et kommunikasjonsredskap.² Samtalens og argumentasjonens makt kan fungere som en maktsymmetrisk dialog når det primære ikke blir hvem som taler, men hva som sies. På den annen side kan ikke hva som sies og den som taler skilles fra hverandre. De er en sammenheng som smelter sammen, og formidler som enhet det som formidles med ord.

En drøfting av et teologisk maktspråk er i seg selv å anvende språkets makt. Samtidig ønsker jeg at dette essayet også bidrar til at det stilles spørsmål om hvilken plass og rolle språklig makt skal ha i kirkens maktspråk.

Utgangspunktet for å tale om kirkens makt er Jesus Kristus. Guds evangelium inkarnert i Jesus Kristus er det som konstituerer den kristne kirke.³ Jesus presenterte sitt eget og sine etterfølgeres maktspråk på følgende måte:

«Dere vet at de som regnes for å være folkenes fyrster, er herrer over dem –. Men slik er det ikke blant dere. Den som vil være stor blant dere, skal være alles tjener –. For

Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.»⁴

Jesus var Gud. Han var likevel ikke kommet for å bli betjent, men for å tjene. Han brukte all sin makt for å frigjøre mennesket. Tjeneren – diakonen – er den mektige etter Jesu målestokk. Hvordan skal vi forstå dette «maktspråket»?

Problemstillingen dette essayet forsøker å gi et svar på er: **Hvordan kan diakonien bidra til å synliggjøre det maktspråk Gud har gitt til kirken?**

Å snakke om et «Gudgitt maktspråk» kan virke provoserende. Den kan gi assosiasjoner både til nazi-Tysklands bruk av «Gott mit uns», til Bush sin anvendelse av kristendommen som argumentasjon for krigen mot terrorisme og Irak, eller til vonde erfaringer fra kirkens negative maktbruk på den hjemlige arena. Ikke minst i møte med slike assosiasjoner er det behov for å spørre om hvilket innhold et «Gudgitt maktspråk» skal ha. Å fjerne maktens realitet i kirkelig kontekst er å fjerne det pulserende livet fra kirken.

Problemstillingen inviterer til at det gis normative svar. Og essayet er først og fremst ment som en refleksjon over det normative knyttet til kirken som maktfaktor. Målet er å beskrive et maktspråk som i størst mulig grad samsvarer med den egenart kirken er ment å ha fra ham som er kirkens Herre. Språk og handling henger nøye sammen. Derfor er det også et mål å (antydningvis) peke på en kirkelig praksis som samsvarer med kirkens egenart.

«Makt» er et hovedord i problemstillingen. Det ligger som et premiss at kirken har et maktspråk. Det kan uttrykkes og oppleves som avmakt, som overmakt eller som «empowerment»-makt. Makt er et sentralt begrep i vår kultur. Men det er, og har alltid vært, et sentralt begrep også i kirkens teologi og i kirken som samfunnsinstitusjon. Poenget er derfor ikke å bekjempe, men å avklare innholdet i kirkens maktspråk både gjennom deskriptiv empiri og som et normativt anliggende.

I dette essayet ønsker jeg først å beskrive innholdet i maktbegrepet ved å anvende samfunnsvitenskapelig materiale blant annet knyttet til

den såkalte «Maktutredningen»⁵. Jeg vil dernest ta for meg noen tekster fra Det nye testamentet som kan sette fokus på Jesu makt. Dette danner grunnlaget for å drøfte forholdet mellom det teologiske og det samfunnsvitenskapelige makt-perspektivet. På bakgrunn av dette vil jeg ut fra et diakonifaglig ståsted reflektere over hva som er kirkens positive maktmulighet.

Hva er makt?

Max Webers klassiske definisjon av makt er:

«Makt er evne til, innenfor en sosial relasjon, å få i gjennom ens egen vilje, også tross motstand, uansett hvilket grunnlag denne evnen hviler på».⁶

Webers definisjon trenger en presisering: Maktutøveren kan være en person, men også en institusjon eller organisasjon. Videre er det en forutsetning for maktutøvelse at «visse forhåndsbestemte gjensidighetsnormer er etablert»⁷. Weber knytter sin definisjon til begrepet «Herrschaft»⁸ som innebærer at de som makten utøves over, oppfatter maktutøvelsen som legitim. Maktens premiss er en kontekst. Kirken er et godt eksempel på en arena som har en kontekstuell ramme hvor «Herrschaft»-makt utøves. Pål Repstad trekker fram en rekke talende begreper som viser mangfoldet i denne maktens innhold; en makt som er normativ, legitimerende, symbolsk, modellerende, identitetsformende, definerende.⁹

«Det finnes intet samfunn uten makt og ingen makt uten samfunn», sier Siri Meyer.¹⁰ Makten står alltid i en relasjonell sammenheng (jfr. Webers definisjon). Den må utøves i møte med noe eller noen. I dette perspektivet er makt ingen egenskap eller personlighetsside – bortsett fra hos Gud. Sett med samfunnsfaglige briller blir maktbegrepet rammer det relasjonelle hvor handlingsaspektet er det sentrale. I Webers maktdefinisjon ligger det likevel implisitt et perspektiv som knytter maktens premiss til personlighet. Han peker på tre ulike premisser for å inneha autoritet: Legal autoritet (hvor autoriteten er hentet fra lover og regelverk), tradisjonell autoritet (hvor autoriteten hentes fra historien), og karismatisk makt – hvor autoriteten nettopp er knyttet til personligheten, og hvor autoritet utøves med grunnlag i personens «væren».¹¹

I maktutredningens maktanalyse opereres det med tre former for makt: «Politisk, økonomisk og ideologisk makt utøves i et samspill mellom strukturelle rammer og tilsiktet handling, mellom det ugjennomsiktige og det erkjente».¹² Makt utøves som en tilsiktet handling av en eller flere personer. Men maktutøvelsen kan samtidig aldri ses uavhengig av de strukturelle rammene den utøves innenfor. «Communication is based on preconditions which to a large degree are unreflected and taken for granted. These constitute aspects of what is often, rather hazardly, termed *structural power*».¹³ Det er en dialektisk sammenheng mellom det relasjonelle og de kommunikative premisser som er «innebygd» i den struktur og kultur makten utøves i.

Maktutredningen gir et inntrykk av at selve maktutøvelsen er tilsiktet – en bevisst og rasjonell handling, mens det mer skjulte og utilsiktede ligger i de strukturelle rammene.¹⁴ Det kan være en tilslørende måte å forholde seg til makt på fordi det lett kan plassere det utilsiktede i den strukturelle sfære, og derved umenneskeliggjøre makten til strukturelle faktorer og gjøre makten aktørløs. Strukturer er også skapt av mennesker, og kan omskapes av mennesker. Samtidig er det viktig å fastholde at strukturer er noe mer og noe annet enn enkeltmenneskers maktutøvelse. Det bæres oppe av en historie som har skapt forutsetninger, som i stor grad tas for gitt. Derfor bidrar de strukturelle rammene til å maskere makten – når den utøves av enkeltpersoner.

Ingun Stang presenterer fire forskjellige former for maktmaskering. Det er maskering ved at maktens ses utenfra, at den ses ideologisk, at den ses ovenfra, og at makten betraktes som byråkrati:¹⁵

Når makten ses utenfra: Å se sin egen og andres maktutøvelse forutsetter nærhet. Når makten reelt eller psykologisk ses utenfra, maskeres makten. Fjernsynet gir oss mange og sterke bilder av maktutøvelse og ofre for maktutfoldelse. Fjernsynet gjør oss samtidig til tilskuere – som står utenfor og ser. Deltagerrollen er en forutsetning for å se seg selv som en aktør.

Når makten ses ideologisk: Spillefilmen «Gjøke-redet» hentet fra det psykiatriske miljøet er et

glimrende eksempel på hvordan ideologi maskeerer makt. Pasienten – spilt av Jack Nicholson – som ikke var tilpasningsvillig til verken samfunn eller institusjon, ble kategorisert som psykiatrisk kasus og tvangsmessig «tilpasset» (i siste fase med lobotomering). Til en viss grad kan en si at all maktutøvelse i en forstand er basert på ideologi – en idé om hvordan virkeligheten faktisk er.¹⁶

Når makten ses ovenfra: Lærer og student kan ha en ganske ulik forståelse av maktforholdet dem i mellom. Mangel på bevissthet fra lærers side om rollens maktmulighet fører lett til maktovergrep. Kunnskapsmakt er en sterk maktfaktor, og som lærer utøves den også ved språklig å definere virkeligheten. Kunnskapsmakt har også kjennetegnet kirkelig utdanning. Et eksempel er at teologisk kunnskap har blitt anvendt som det avgjørende og langt på vei eneste kriterium for å være menighetens hyrde. Personlig kompetanse i form av empati, menighetserfaring, åndelig modenhet og nådegaveutrustning har mildt sagt ikke fått samme grad av oppmerksomhet.

Når makten betraktes som byråkrati: Ansvar pulveriseres og personen tingliggjøres til en sak; dette er noe av byråkratiets mulighet til maskert maktutøvelse. Det er mulig å maskere makten ved å sakliggjøre det personlige. All institusjonalisering, også innen kirken, står i fare for å anvende denne maskerte makten. Her nærmer vi oss igjen kjernen i det som kalles strukturell makt, og som kan føre til en tingliggjøring av makten til noe upersonlig og udefinerbart, og derved maskere maktbruk ved å plassere den utenfor den personlige sfære.

Jeg har valgt å hente en del eksempler på maktmaskering i fra seksuelle krenkelseserfaringer i kirkelig kontekst da dette er fokus for det forskningsarbeidet jeg holder på med.

Et eksempel på at maskeringen av makt skjer ved at makten ses utenfra, er knyttet til det mediemessige fokus som har vært på den katolske kirken (spesielt i USA) på grunn av overgrep som er gjort av kirkelige ansatte. Overgrepene er gjort mot barn, ungdom og kvinner kirkelige ansatte har hatt ansvaret for eller hatt i sjelesorg. Fokus har ikke primært vært på at seksuelle overgrep har funnet sted,

men at den katolske kirken har dekket til og tilsynelatende holdt sin hånd over den anklagede. Regelverket i den katolske kirke har vært preget av at beslutningsmyndigheten lå hos en biskop som ikke hadde direkte kontakt med de som var utsatt for overgrep, og som utøvde sin myndighet via andre kirkelige ansatte. Mangel på nærhet til de faktiske hendelsene legger svært godt til rette for at makten tilsløres og ses utenfra. Det hindrer maktutøveren i å få den nødvendige innsikt i hvilke konsekvenser avgjørelsene får for de som er blitt utsatt for overgrep. Dette illustrerer også sammenhenger mellom struktur og maktmaskering.

Bedehuset hadde opplevd at en av deres ledere hadde begått seksuelle overgrep mot en kvinne et annet sted i landet. Det var sterke krefter som etter en (kort) tid gikk inn for at denne mannen skulle gis anledning til å ha lederfunksjoner i Bedehuset igjen. En av Bedehusets ledere, som gikk klart imot dette, ble møtt med følgende uttalelse fra en annen av bedehusets sentrale menn: «Etter at du har behandlet han (overgriperen) sånn som du har gjort, må jeg stille spørsmålstegn ved ditt kristenliv –»¹⁷. Dette er et eksempel på en ikke helt ualminnelig maktutøvelse ved ideologisering og teologisering av den andres situasjon. Fokus flyttes fra saklig uenighet i en svært vanskelig og følelsesladet sak til at det settes spørsmålstegn ved den andres grunnleggende identitet. Den andre ble ved et ideologisk grep truet med å bli stemplet som «utenfor».

Kirken er blitt anklaget for ideologisk maktutøvelse spesielt når etiske standpunkter knyttes sammen med hva som er Kirkens fundament – og ikke minst i vår tidskultur preget av en ideologi hvor relativisme og subjektivism har stor plass. Maskering av dette som maktutøvelse skjer når det blir et «vi» og «de» – uten at «de» gis mulighet og rett til å være en aktiv og likeverdig del av den prosessen. Men det er også maskering av makt når retten til å ha rett blir den overordnede verdien ved at en hver verdimelessig uenighet omdefineres til mangel på respekt og undertrykkelse av andre.

Seksuelle overgrep er maktanvendelse ved at den som har makt over en annen seksualiserer relasjonen. Mangel på innsikt i egen maktposi-

sjon er et sentralt kjennetegn på maskering av makten ved at den ses ovenfra: Han var anklaget for overgrep, og hadde erkjent de faktiske forhold. «Han innrømte at han hadde et seksuelt forhold til henne, men at det var fordi de var forelsket, at det var et gjensidig seksuelt forhold –».¹⁸ Han var 30 og hun var 15 år da overgrepene skjedde. Han var ungdomsleder og sjelesørger, hun var vanlig medlem i menighetens ungdomsklubb. Asymmetrien i makt er åpenbar, men egen maktposisjon var visket bort fra mannens selvforståelse.

Kvinnen som hadde anklaget presten for overgrep blir utsatt for en maktutøvelse maskert som byråkrati. Hun blir ikke kontaktet av biskopen og får heller ikke informasjon om sakens gang. Når støttespillere for kvinnen ber om en begrunnelse, blir det sagt at saken er definert som en «personalsak», hvor kvinnen ikke anses som part. Lover og regelverk blir anvendt til å sakliggjøre kvinnen til en ikke-person i den konkrete saken.

Maktmaskering er noe annet enn åpen maktbruk. Det er forskjell på seksuell krenkelse ved misbruk av tillitsmakt og en voldtekt. Maktmaskering er manipulativ ved å ha makt til å definere maktbruk som noe annet. Derved kan ondskap kles i en kappe av fromme og gode ord. Makt og maktutøvelse kan anvendes til både godt og vondt. Men den gode maktbruk forutsetter at makten er erkjent og åpen.

Makt blir lett knyttet til misbruk og overgrep. Invasjon forutsetter overmakt – enten det er å invadere et annet land eller et annet menneske. Overmakt er å ta avgjørelser over en annen. Derfor er en viktig distinksjon hvilken preposisjon som følger etter ordet «makt» – «makt over» eller «makt til».

«Makt til» (eller «makt med») inviterer til en avklaring i dialog hvor gjensidighet preger relasjonen, og maktforholdet mellom dialogpartene er åpen. Et moderne og positivt ladet bruk av begrepet «makt», er «empowering». Det betyr å bidra til å gi hverandre styrke og myndighet til å mestre. «Makt til» inviterer til en avklaring der makten kan avmaskeres, der strukturelle faktorer bevisstgjøres, og hvor relasjonen bygges på en respekt for den maktubalansen som er eller kan være tilstede.

Forståelsen av maktens innhold er avhengig av hvor du står, hvem du ser og hva du velger å se på. Derfor er åpen dialog en forutsetning for at makten utøves i en gjensidig respekt.

Makt – i lys av NT-tekster

Jesu avskjedsord til sine disipler var: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord»¹⁹ – gitt til Sønnen av Faderen. Jesus sin forståelse av maktens innhold er et premiss for å kunne reflektere over kirkens anvendelse av makt.

En stor folkemengde hadde opplevd å bli mette ved hjelp av fem brød og to fisker, og folket var begeistret: «Jesus forstod at de ville komme for å gjøre ham til konge. Derfor gikk han fra dem opp i fjellet, han alene».²⁰ Det er enkelt å forestille seg folkets bilde av Jesus som en sterk leder i en religiøs og politisk frigjøringskamp. Jesus avviste at han skulle utøve denne formen for makt.

Jeg vil ta for meg to bibeltekster for å se nærmere på den maktforståelsen Jesus presenterte. Begge disse tekstene har tradisjonelt vært kalt «diakonale tekster»; fotvaskelsen i Joh. 13, og domsscenen i Mt. 25.

Jesu vasker disiplenes føtter. Det var like før påskehøytiden, og Jesus «visste at hans time var kommet». «Han hadde elsket sine egne som var i verden, og han elsket dem helt til det siste».²¹ Det er naturlig å forstå dette som et signal på hvilken referanseramme teksten skal settes inn i: Jesu død og oppstandelse formidler Guds kjærlighet og rettferdighet ved å være et reelt oppgjør med synd og ondskap og stedet hvor forsoningen mellom Gud og mennesker ble etablert.²²

«Jesus visste at Faderen hadde gitt alt i hans hånd, og at han var utgått fra Gud og gikk til Gud»²³. Umiddelbart etter står det at Jesus tar av seg kappen og gjør seg klar til å vaske føttene til disiplene; en slaves arbeid. Jesu egen bevissthet om sin posisjon, sin legitime og autoritative makt var grunnlaget for handlingen: Han visste han var i Gud og Gud i ham. Han hadde allmaktens bevissthet da han bøyde seg ned og gjorde slavearbeid. I stedet for å gå i maktens tjeneste (som var folkets mål etter brødunderet), bruker han sin makt til å tjene. Paradokset mellom makt og tjeneste blir i Jesu handling

holdt sammen fordi han aktivt og frivillig bruker sin makt til å tjene. Jesus definerer hva som er tjenestens (og diakoniens) *essens*: Den som har makt skal bruke sin makt til å betjene. Det er en maktdemonstrasjon av overraskende godhet som fungerer bemyndigende.

Da Peter protesterer på at Jesus skal vaske hans føtter, sier Jesus: «Hvis jeg ikke vasker deg, har vi ikke lenger noe sammen».²⁴ Fellesskapsdimensjonen ved å ta imot Jesu tjenerhandling blir fokusert som en forutsetning for å få del i ham og hans frelse. Jesus synliggjør derved tjenestens *konsekvens*: Det skaper fellesskap og samhørighet, en kroppsliggjort delaktighet i hverandres liv.

Teksten har tradisjonelt blitt møtt med to ulike tolkninger; som en soteriologisk tekst og som en forbildetekst. Den siste tolkningen er knyttet til samtalen mellom Jesus og disiplene i etterkant av selve fotvaskelsen hvor Jesus sier: «Når jeg som er herren og mesteren, har vasket deres føtter, så må også dere vaske hverandres føtter».²⁵ Det er en logisk spenning i tolkning av teksten som et «for meg» og et «som meg». Men det er to tolkninger som ikke trenger å framstilles som alternativer, men som kan og bør holdes sammen:

«Joh. 12,24–25; 13,34; 15,12 og de omtalte utsagn fra 1. Joh. (3,16–18) viser, at det er ubegrunnet at ville se en spænding mellom de to tydninger av fodvaskningen – og helt uberettiget at ville opfatte dem som alternativer. Som i Matth. 20,20–28 parr. er forståelsen den, at Jesu tjenergerning – symboliseret ved fodvaskningen – så vel er forudsætning og begrundelse som forbillede for den tjeneste, disciplene formanet til»²⁷

Fellesskapet Jesus inviterer til bygger på at han gis anledning til å tjene de som vil tilhøre dette fellesskapet. Maktdemonstrasjonen i denne tjenesten når sitt klimaks i Jesu død på korset. Oppstandelsen er en bekræftelse på denne maktens sprengkraft.

Tekstens *essens* er at den mektige anvender sin makt til å gi det den andre trenger. Behovet er å fjerne 'det skitne'. Fellesskapet skapes ved at den svake blir 'ren' ved at den sterke tar med seg (og på seg) 'det skitne'.

I Mt. 25 beskriver Jesus en domscene hvor han selv er dommeren, og alle folkeslag skal dømmes.²⁷ Teksten er blitt fortolket på to måter

8 i maktens tjeneste eller makt til å tjene

som gjensidig utelukker hverandre: Teksten kan forstås som en beskrivelse av at dommen knyttes til hvordan mennesker har forholdt seg til de som på en spesiell måte trenger barmhjertighet. Dette har vært utgangspunktet for å betrakte teksten som en av de klassiske diakonale tekstene. En annen måte å fortolke teksten på er å hevde at teksten fokuserer på verdens forhold til de kristne. «Alle folkeslag» forstås da som alle mennesker utenfor kirken, og «disse mine minste» forstås som de kristne. Jeg går ikke inn på en drøfting av disse to ulike fortolkningene, men velger å holde fast ved den første fortolkningen som grunnlag for den videre drøftingen, og derved slutte meg til Kjær Nielsens konklusjon:

«Jeg finder det derfor mest sandsynlig, at Matth. 25, 31-46 handler om en dom, der gælder alle og dermed i høj grad også kristne, og at der med 'disse mine mindste brødre' og 'disse mindste' ikke specielt sigtes til kristne, men overhovedet nødlidende mennesker»²⁸

Domsscenen i teksten er spesiell: Både dommeren og domsvitnene er Jesus selv. De dømte visste ikke at de hadde møtt Jesus – som sulten, som tørst og fremmed. De hadde aldri oppfattet at han var uten klær, syk eller i fengsel. Men Jesus sa: «Det dere gjorde mot en av mine minste brødre, gjorde dere mot meg».²⁹ Solidaritetsbegrepet er i vår kultur nært knyttet til arbeiderbevegelsen. Begrepet er et stort og positivt slagord for likeverd og medansvar for hverandres liv. Men ordet er for spinkelt til å anvendes som overskrift på Jesus sin beskrivelse av sitt forhold til den som lider nød. Han ikke bare solidariserer seg med «den minste». Han gjør seg til ett med den som lider nød. Han sprenger grensene for hvem som er svak og hvem som er sterk ved at den allmektige dommeren gjør seg til ett med den svakeste. Han opphever forholdet mellom «vi» og «de» – vi sterke og de svake, vi vellykkede og de mislykkede. Sprengkraften i dette blir enda større når vi flytter blikket fra vår kultur – preget av sosialdemokratiets verdier i form av solidaritet, likestilling, sosial rettferdighet og utjamning – og til den kulturen dette ble sagt inn i: Israel var et okkupert land styrt av et Romerrike basert på klasseforskjell og militær makt.

Jesus sier at dommen faller på grunnlag av

vårt forhold til ham selv – og at det igjen henger uløselig sammen med hvordan vi forholder oss til «den minste» her på jord. «De som er bestemt til at arve riget, er samtidig og som en konsekvens heraf sat til at tjene. I det lys skal Matth. 25,31-46 tolkes.»³⁰

Makten og myndigheten bruker Jesus til å tjene hele mennesket – synliggjort ved å vaske kroppsdeler som grunnlag for et sosialt og åndelig fellesskap, synliggjort ved å identifisere seg med «de minste» og deres grunnleggende og basale nød.

Det er fristende ut fra disse to tekstene å stereotypisere Jesu form for maktbruk. Men vi møter også andre maktspråk hos Jesus. Han renser templet med fysisk makt og utagerende adferd.³¹ Han går til verbalt frontalangrep på fariseernes hyklerske fromhet med skjellsord som «kalkede graver», «slanger» og «orme-yngel».³² Dette ligner på en mer tradisjonell oppfatning av maktbruk. Det er imidlertid viktig å knytte to poenger til dette. For det første benyttet Jesus seg av en åpen maktbruk med utgangspunkt i sin personlige (karismatiske) autoritet. For det andre benyttet han denne maktformen «innad». Angrepet var på de religiøse autoriteter som fjernet fokus fra tilbedelsesrelasjonen mellom mennesket og Gud og fra tjenesterelasjonen mellom de troende.

Jesu maktspråk møter vi igjen i selve kristendommens sentrum – at han tok på seg «en tjeners skikkelse»³³, og at han ikke ble fratatt, men selv ga sitt liv.³⁴ Han hadde makt og myndighet til å velge bort frelserrollen, men valgte frivillig å gå inn i den.

Korset var symbolet på avmakten hvor alt var tapt og døden var absolutt. Denne situasjonen omformulerer Paulus til triumfatorens situasjon: «Han avvæpnet maktene og myndighetene og stilte dem fram til spott og spe da han triumferte over dem på korset»³⁵. Avstanden mellom keiserens triumftog inn i Rom etter å ha nedkjempet fienden og Jesus spikret fast til et kors, er enorm. Paulus holder disse to bildene sammen. Jesus bruker også noe av samme bildespråk når han forutsier sin død på korset på følgende måte: «– likesom Moses løftet opp slangen i ørkenen, slik skal også Menneskesønnen løftes opp for at hver den

som tror på ham, skal ha evig liv».³⁶ Jesus løftes opp – til himmelens herlighet og til korset.

Denne måten å forstå korsfestelsen av Jesus på forutsetter en annen virkelighetsforståelse enn den makthaverne i Rom og lederskapet blant jødene hadde. Denne måten å forstå kirkens makt på utfordrer verbalt, men i enda større grad utfordrer den til handling og praksis. Den holder sammen troens fellesskap med Jesus Kristus og utøvelse av diakoni.

Jesu makt er en avmaskerende maktform.

Han har sin makt ovenfra som Guds sønn – og anvender den til å bemyndige den som ingen makt har. Han kommer utenfra – men velger å bli et menneske.

Han avmaskerer den byråkratiske makt ved å personliggjøre det fariseiske undertrykkende regelverk til et spørsmål om å benytte sin makt til å tjene sin neste.

Jesu makt har også et ontologisk fundament: Han er makt, utgått fra Gud. Dette er fundamentet for utøvelsen av makthandlinger – enten det er å vaske disiplenes føtter eller å rense tempelet.

Kirkens makt

«Kirken» kan beskrives både som en teologisk størrelse og som en samfunnsinstitusjon. Det er derfor nødvendig å reflektere over sammenheng og spenning mellom maktbegrepet brukt i samfunnsvitenskapelig kontekst og teologisk kontekst. I sammenheng med dette ligger det også til rette for refleksjon over forhold mellom Guds makt og kirkens makt.

Hva menes med «kirken» i denne sammenhengen?

Det nye testamentets bruk av bilder for å beskrive kirken er for en stor del organiske bilder. Kirken og Jesu disipler beskrives som Kristi legeme, som familie, som vintreet.³⁷ Bildene brukes blant annet for å understreke forutsetningen for å være en del av kirken; livsfellesskapet mellom den kristne og Kristus.

Avery D. Dulles har beskrevet kirken ut fra fem ulike modeller eller bilder:

«Each of the models calls attention to certain aspects of the Church that are less clearly brought out by the other models –. By a kind of mental juggling act, we have to keep several models in the air at once.»³⁸

Dulles modeller er kirken som en institusjon, som et gåtefullt fellesskap («mystical communion»), som et sakrament, en budbringer («herald») og som en tjener.

Dulles skriver at alle modellene er positivt egnet til å beskrive ulike sider ved det bibelske bildet av kirkens egenart. Han synes imidlertid å være spesielt kritisk når han drøfter institusjonsmodellen, og det som gjør ham kritisk er blant annet muligheten som ligger i denne modellen til misbruk av makt. Han tar spesielt opp embetets plass og forståelse innenfor denne modellen:

«According to some theories the priest's»power of the keys» enables him at his discretion to supply or withhold the means of grace, and thus to confer or deny what is needed for salvation –», og legger til for egen regning: «– a truly terrifying power over the faithful».³⁹

Institusjonsmodellen skiller seg ut fra de fire andre modellene ved at den har mange paralleller og derved sammenlignbare størrelser i samfunnet for øvrig. Det er også den modellen som tydeligst gjør kirken til en synlig og avgrenset størrelse, og muligheten til å sammenligne lederskap i kirken med lederskapet i andre samfunnsinstitusjoner. Det er en åpenbar spenning mellom at kirken preges av det (makt)språk som preger andre institusjoner i samfunnet i forhold til en maktformidling preget av en tjenende makt.

Bibelens primære maktperspektiv er at makten tilskrives og knyttes til Gud. «All menneskelig makt blir relativisert i lys av Guds makt», sier Gunnar Heiene.⁴⁰ Han peker på hvordan Bibelens beskrivelse av Guds makt, ikke minst synliggjort gjennom Jesu seier over all ondskap, gir en alternativ vektning av maktforståelsen: «Et slikt perspektiv innebærer en relativisering av all jordisk makt og en kritisk distanse til denne verdens strukturer som hører med i en profetisk samfunnskritikk».⁴¹ Ikke minst hans beskrivelse av urmenighetens posisjon illustrerer noe av dette: «De urkristne menigheter representerer en eiendommelig kombinasjon av ytre avmakt og en følelse av å ha del i en makt som var sterkere enn noen ytre, politisk eller sosial maktfaktor.»⁴²

Bjerg og Steffensen understreker nettopp dialektikken mellom makt og avmakt når de beskriver kirkens makt:

«To ting står fast, en afmagt og en magt. Den der lader seg døbe, anerkender sin afmagt. Nøgen kom han til verden, nøgen går han ud af verden, ubeskyttet i sin nøgenhed. Men ved 'iklædningen' av Kristus får den døpte en magt, et herredømme. Det enestående er at selv maktens væsen er blevet ændret – . I vår daglige kamp om herredømmet (at få styr på tingene) spilles magt ud mod afmagt. Enten magt eller afmagt. Et evangelisk herredømme forbinder derimod afmagt med magt. Det er magt i afmagten. Derved er den døptes herredømme over tingene (synd og lov og død) af evangelisk art.»⁴³

Paul Tillich sier at Gud er «the power of being». Makten er ikke bare en egenskap ved Gud, men er Gud selv. Han trekker så linjen over til enkeltmennesket: Makten er gitt til mennesket som et gode, og er et avtrykk av det guddommelige i menneskelivet.⁴⁴ Denne ontologiske forståelsen av makten som et gode står ganske så ubeskyttet mot maktens ambivalens, og forholdet mellom magt og etikk. Men i en spennende tilnærming har S.C. Mott forsøkt å anvende både denne ontologiske tilnærmingen til magt og maktbegrepet slik det er anvendt på den samfunnsvitenskapelige arena, i et samspill. Hans utgangspunkt er refleksjon om politisk etikk i et teologisk perspektiv. Jeg ser dette likevel som en meningsfull tilnærming både til en forståelse av kirkens maktutøvelse i samfunnet, og også til en diskusjon om forholdet mellom Guds makt og kirkens makt.

Mott skjelner mellom tre former for makt:⁴⁵ Makt forstått som «*defensive power*» ligger tett opp til den ontologiske forståelse av makt som Tillich beskriver. Den står som uttrykk for et felles, gjensidig forsvar for et rettferdig fellesskap, nødvendig for å opprettholde vår egen og andres integritet. Forholdet mellom Guds makt og mennesket som en del av Kristi legeme, kan uttrykkes på følgende måte:

«Det store spring i den bibelske genskrivning i kraften består i at tilskrive mennesket en uset skaberkraft, troens almagt. Det der for alvor tror, bliver ikke som Gud («sicut deus» I.Mos. 3,5), men får dog del i Guds magt. – I tro har vi del i almagten.»⁴⁶

«Rett⁴⁷ til å være Guds barn» kaller Johannes det å få del i denne Guds allmakt.⁴⁸ Å kalle den «defensiv» skaper bildet av noe statisk og konserverende. «*Defensive power*» kan imidlertid også oversettes med «beskyttende makt», og som gir andre assosiasjoner. Det bibelske

begrepet «Guds rike» knytter framtidvisjon til et her og nå, basert på det som var i Guds tanke fra starten av. Den kristne og kirken står i spenningen mellom et «allerede» og et «ennå ikke». Kirken er tegnet på det kommende Guds rike, og samtidig en institusjon gjennomsyret av det menneskelige og syndige. Derfor er «magten i afmagten», eller Paulus sitt paradoksale «når jeg er svak er jeg sterk»⁴⁹, selve fundamentet i denne ontologiske maktforståelsen. Den skal alltid speile seg i de to påfølgende maktforståelsene for å bli det den er.

«*Exploitive power*» er motpolen til defensiv makt, hvor noen (få) makthavere forsøker å oppnå dominans og kontroll ved at det bygges opp maktstrukturer preget av ulikhet og ubalanse. Denne «utbytende og utnyttende makt» handler om «makt over» og ikke «makt til». Maskeringsmekanismene for makten er illusorasjoner på denne form for maktanvendelse også innen kirken. Den privilegerte kirke står alltid i fare for å anvende utbytende makt. En statskirke i et pluralistisk samfunn har en sirkel av snublesteiner rundt seg fordi kirkens særstilling alltid gir samfunnsmakt som kan (og blir) brukt til å oppnå dominans og kontroll, i møte med avvikende tro og tanke.

Den siste maktformen kaller Mott for «*intervening power*» (som kan oversettes med «den makt som griper inn», «mellommannsmakten» eller «meglingsmakten»). Denne maktformen forsøker å gjenopprette «den beskyttende makten» ved å bekjempe «den utbytende makten». Spørsmålet er da hvilke maktmidler som bidrar til å peke henimot den «beskyttende makt», og ikke selv blir et maktspråk med utbytende elementer. «*Intervening power*» gir assosiasjoner til Jesu liv: Han var handlingsrettet og «grep inn», og han var «mellommann mellom Gud og mennesker»⁵⁰ da han døde på korset. Denne maktformen korresponderer, som vi skal se, til en nyere forståelse av diakoniens innhold og vesen.

Diakoniens makt

«Hvordan kan diakonien bidra til å synliggjøre det maktspråk Gud har gitt til kirken?» var problemstillingen. Den kan gi inntrykk av at diakonien representerer noe særpreget og eget i kir-

ken. Og diakonien har noe eget å bidra med som kan være en veileder for kirken som enhet og helhet.⁵¹ Diakonien er kalt kirkens kroppsspråk. Den representerer det fysiske, det inkarnerte ord. Diakonien har ikke alltid ord, men er likevel ikke ordløs fordi den alltid peker på ham som er Ordet.

Problemstillingen kan imidlertid også leses slik at diakonien ses på som noe som står utenfor eller på siden av kirken. Diakonien kan aldri være noe utenfor kirken. Den er innvevd i kirkens vesen og væren. Likevel kan diakonien gis en selvstendig stemme som både formidler innad til kirkens selvforståelse og utad på vegne av kirken fordi den har en spesiell funksjon.

Diakonia – eller «tjeneste» på norsk – er blitt et begrep knyttet til kirkens og menighetens omsorgstjeneste. Dagens diakoni i Norden er knyttet til fornyelsen av diakonien i Tyskland på 1800-tallet. Fornyselsen sprang i stor grad ut av vekkelseskristendom og indremisjons-bevegelsen, og institusjonsbygging preget denne fornyelsen i Norge – noe som også preget selve diakoniforståelsen. Bevisstheten om at menigheten er diakoniens utspring og ståsted, er imidlertid i dag langt på et felleseie innen kirken:

«Before the Christian community begins to practice diaconal service toward others, however, it must of necessity be within itself a caring community. – It is toward its own members a diaconal community or it is no community. – The charismatic community is by definition serving community and vice versa».⁵²

Diakoniens selvforståelse har vært knyttet til bildet av diakonen, diakonissen og menighets-søsteren som lindret nød og stelte for syke og døende: «– gjøre sådan i det stille, det var det jeg gjerne ville».⁵³ Den teologiske forståelsen av diakoni underbygget dette bildet.⁵⁴ Man hevdet at *diakonia* var et ikke-religiøst hverdagsord som i hovedsak betydde å være en tjener ved bordet under måltidet, og som på den tiden var en slaves jobb.⁵⁵ Diakoni ble ut fra dette definert til å være en ydmyk, underdanig og lavmælt kjærlighetstjeneste for nesten.⁵⁶ Den katolske teologen John Collins har i nyere tid gjort en språklig analyse som går i rette med denne forståelsen – og gir perspektiver som derved også bryter med denne forståelsen av

diakoni. Han hevder at *diakonia* var et ord som vanligvis ble brukt i religiøs sammenheng og ikke var spesielt knyttet til omsorgstjeneste, men anvendt som et mer allment begrep for «tjeneste» (ministry). Det var knyttet til en autoritativ stilling, og hadde som hovedfunksjon å være et mellomledd, en budbringer og avklarer mellom to parter («go-between»)⁵⁷ I forhold til «tjenesten ved bordet» var diakonen ikke «ryddegutten» eller «kelneren», men «hovmesteren». Han var mellomleddet mellom kjøkkenet og de som skulle ha mat.

Diakonien er ut fra denne forståelsen, et myndighetsbegrep. Rollen er å være en sammenbinder, en diplomat og en formidler mellom to parter, og knyttes tett opp til den makt som Mott kaller «*intervening power*». Makten har et ontologisk fundament: Den springer ut av en Gudgitt myndighet til tjeneste i kirken. Dette gir et annet utgangspunkt for å drøfte diakoniens makt enn den tidligere forståelsen av *diakonia*. Det gir en ny logikk til å karakterisere Jesus som *Diakonen* i hans anvendelse av makt:

«Det er magt i at tjene, og magt forpligter. Den, som tjener, gjør den anden til herre med de forpligtelser, der følger heraf. Herre og tjener er bundet til hinanden. Den myndige tjener gør, hvad der tjener den anden bedst.»⁵⁸

Det grunnleggende i Jesu maktspråk er at det er et bemyndigende maktspråk, et språk som gir hver enkelt makt til å bli det Bibelen beskriver at et hvert menneske er tenkt å være; Guds barn.⁵⁹ Jesu maktspråk inviterer, men tvinger ikke. Det er bygd på Guds allmakt, men hvor allmakten brukes til å bøye seg ned for å tjene, og derved legge grunnlaget for fellesskap mellom Gud og mennesket og mennesker i mellom. Allmaktens Gud har «makt over». Han bruker den til å gi «makt til» – forsoningens makt i forsoningens tjeneste.⁶⁰

Jesus konstituerer kirkens maktspråk ved å si at det han gjør mot dem som vil følge ham også er et forbilde og en maktmodell hans disipler skal bygge på. Jesu maktbruk skal være kirkens maktbruk. Han bruker sin makt til å tjene. Kirken skal bruke sin makt til å tjene. *Diakoni er ikke å gå i maktens tjeneste, men å bruke makten til å tjene. Kirkens maktspråk er diakonal maktutøvelse.*

Kirkens primære maktspråk er den tjenende makt også i møte med «den utbytende makt». ⁶¹ Kirken skal – som Kirkens Herre – møte motstand, lidelse og nød med kjærlighetens tjenermakt fundamentert på bevisstheten om at evnen til å makte dette gis av Gud. Jesu konfronterende maktspråk, slik vi møter den i renselsen av tempelet og omtalen av fariseerne, er imidlertid også en del av kirkens og diakoniens maktspråk – innad. Det er et nødvendig maktspråk når kirkens lederskap og fellesskap flytter fokus fra tilbedelsen av allmaktens Gud til dyrkelsen av egen makt og velvære, fra å tjene til å herske over hverandre gjennom avpersonaliserte kontaktformer eller overgripende atferd.

Diakonien er en del av selve kirkens vesen og egenart. Diakonien skal derfor gjennomsyre kirkens forkynnelse, tilbedelse, handling og holdning både innad og utad. Diakonien er kommunikasjonsorganet som er gitt makt og myndighet til å tjene. Kirkens diakoni skal derfor også anvendes som et verksted og verktøy til kritisk refleksjon over både diakonal praksis og kirkens ideologiske maktutøvelse.

Så lenge diakonal praksis utelukkende er knyttet til barmhjertighetsgjerninger, står vi i fare for å opprettholde et «vi-de» – vi sterke som hjelper de svake. Jill Merethe Loga kaller det for «godhetens asymmetri» når godhet blir «et overskuddsfenomen som en sterk person viser overfor en svak». ⁶² Det paradoksale ved godhet er at den kan utøves slik at den gir verdighet, men kan også skape opplevelsen av å være en stakkar. Godheten er asymmetrisk når den skaper et «vi-de» i opplevelsen av verdi. Maktmaskeringen er både av ideologisk art og gjennom at makten er «ovenfra». Avmaskering av makten skjer når maktrelasjonen avdekkes og åpent kan kritiseres. Sosialt nettverksteori benytter seg av begrepet «gjensidighet» når den skal beskrive reell samhandling. ⁶³ Samhandling forutsetter et «gi-motta»-forhold som går begge veier, og et fellesskap basert på en subjekt-subjektrelasjon. Diakonien kjennetegnes av en slik gjensidighet. Dette skjer ikke ved at den sterke bøyer seg ned for å hjelpe den svake. Det skjer ved at den mektiges identifikasjon er så nær knyttet til den hjelpeløse at den hjelpeløse gis makt og myndighet og den mek-

tige gis hjelpeløshet. Det kan beskrives som en «makt-avmakt»-dialektikk. Derfor er diakonien alltid basert på fellesskap og å bygge fellesskap. Den står alltid i en ekklesiologisk kontekst. Derfor må kirken også lete etter dette avmaktens maktspråk når den skal være kirke midt i samfunnet.

I «Diakonien – et annerledes språk» knyttes diakonien til tre hovedområder; den forebyggende, den karitative og den profetiske diakoni. ⁶⁴ Diakoniens primære maktspråk innen alle tre områdene er den avmaskerte makt preget av gjensidighet og dialog, og med en fullmakt og myndighet til å tjene som er gitt av Kirkens Herre. Diakoniens maktspråk, spesielt innen profetisk diakoni, er også å være et handlende og tydelig talerør for alles rett til å møte en tilbedende og tjenende kirke som står opp mot herskervilje og overgrepsadferd.

Dersom kirken skal opptre som en motkultur i samfunnet, er den avhengig av å la seg prege av en annen «kultur», et annet maktspråk. Det språket vi kan se at Jesus brukte, var handlingens språk ved å anvende sin makt til å tjene. Nå stod aldri Jesu handlinger alene og tause. Det var alltid en kombinasjon av ord og handling. Så også med diakoniens språk.

Litteraturliste

- Berge, Kjell Lars, Siri Meyer og Tom Are Trippestad (red.): *Maktens tekster*. Gyldendal Akademisk, Oslo 2003
- Bjerg, Svend og Palle H. Steffensen: *Den magtfulde kirke. Lovspring*. Forlaget ANIS, Frederiksberg 1997
- Collins, John: *A Ministry for Tomorrow's Church*. Journal of Ecumenical Studies 32.2 Spring 1995
- Dulles, Avery Cardinal: *Models of the Church*. Doubleday, New York 2002
- Fyrand, Live *Sosialt nettverk – teori og praksis*. TANO, Oslo 1995
- Heiene, Gunnar: «Makt, eiendom og rettferdighet – utfordringer ved et tusenårsskifte».
- Jan-Olav Henriksen (red.): *Makt Eiendom Rettferdighet. Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*. Gyldendal Akademisk, Oslo 2000
- Kirkerådet: *Embetet i Den norske kirke. Innstilling fra arbeidsgruppe nedsatt av Kirkerådet*. Oslo 2001
- Kjær Nielsen, Helge: *Han elskede os først. Om den bibelske begrunnelse for diakoni*. Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 1994
- Kleiven, Tormod: «Det du har gjort mot en av mine minste – «Den kristne forsamlingen og seksuelle overgrep. Hovedoppgave i helsefag – studieretning diakoni. Universitetet i Oslo, Teologisk fakultet, Oslo 2001.
- Makt- og demokratiutredningen *Makt og demokrati. Slutt-rapport*. NOU 2003:19

- Moltmann, Jürgen m.fl.: *Hope for the church : Moltmann in dialogue with practical theology* Abingdon, Nashville 1979
- Mott, Stephen Charles: *A Christian Perspective on Political Thought*. Oxford University Press, New York/Oxford 1993
- Nordstokke, Kjell og John N. Collins: *Diakonia-teoria-praxis*. Svensk kyrkotidning vol 96 nr. 11. 2000 s. 107–111
- Repstad, Pål: *Dype, stille, sterke, milde. Religiøs makt i dagens Norge*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2002
- Stang, Ingun: *Makt og bemyndigelse*. Universitetsforlaget, Oslo 1998
- Tillich, Paul: *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*. Oxford University Press, New York 1960
- Weber, Max: *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Gyldendal, Oslo 1971
- Wenaas, Johan Arnt: *Diakoni – et annerledes språk*. Kirkerådet, Oslo 2001
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiske undersøkelser*. Pax, Oslo 1997
- 28 H.Kjær Nielsen: *Han elskede os først* (1994) s. s. 116
- 29 Mt. 25:40
- 30 H.Kjær Nielsen: *Han elskede os først* (1994) s. 118
- 31 Joh. 2:13ff
- 32 Mt. 23:1ff
- 33 Fil. 2:7
- 34 Joh. 3:16, Luk.22:42
- 35 Kol. 2:15
- 36 Joh. 3:14–15
- 37 1.Kor 12:12ff, Rom 12:5, Rom 8:14ff, Mt. 6:8–9, Joh. 15:1ff
- 38 A.C. Dulles: *Models of the Church* (2002) s. 2
- 39 Samme sted s. 154
- 40 G. Heiene: «Makt, eiendom og rettferdighet →» i J.-O. Henriksen (red): *Makt Eiendom Rettferdighet* (2000) s. 38
- 41 Samme sted s. 46
- 42 Samme sted s. 39
- 43 Bjerg og Steffensen: *Den magtfulde kirke* (1997) s. 31.
- 44 G. Heiene «Makt, eiendom og rettferdighet →» i J.-O. Henriksen (red): *Makt Eiendom Rettferdighet* (2000) s. 40
- 45 S. C. Mott: *A Christian Perspective –* (1993) s. 15–24
- 46 Bjerg og Steffensen: *Den magtfulde kirke* (1997) s. 29
- 47 *Exousia* som kan oversettes med valgfrihet, rett, makt, autoritet, utøvende makt, bærer av autoritet. Jfr. også S. C. Mott *A Christian Perspective –* (1993) s. 18
- 48 Joh. 1:12
- 49 2.Kor. 12:9
- 50 1.Tim. 2:5
- 51 J. A. Wenaas: *Diakonien – et annerledes språk* (2001) er et eksempel på et slikt bidrag.
- 52 J. Moltmann: *Hope for the Church* (1979) s. 32
- 53 Sangboken nr. 719: «Gå omkring i Jesu navn»
- 54 W. Brandt: *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (1931) referert hos K.Nordstokke: *Diakonia-teoria-praxis* (2000) s. 108
- 55 Jfr. teksten som er brukt som «konstitueringsstekst» for diakontjenesten i Ap.gj. 6
- 56 K.Nordstokke: *Diakonia-teoria-praxis* (2000) s. 108
- 57 Samme sted s. 110
- 58 Bjerg og Steffensen: *Den magtfulde kirke* (1997) s. 35
- 59 1.Tim. 2:4
- 60 2.Kor. 5: 19–21
- 61 Jfr. beskrivelsen av innholdet i Motts «exploitive power»
- 62 J.M. Loga «Godhetsdiskursen» – fra K.L. Berge m.fl. (red) *Maktens tekster* (2003) s. 70
- 63 L. Fyrand: *Sosialt nettverk – teori og praksis* (1995) s. 26 og 82
- 64 J. A. Wenaas: *Diakoni – et annerledes språk* (2001) s. 12–23

Noter

- 1 M. Flatseth «Metaforenes makt» i K.L. Berge m.fl. (red): *Maktens tekster* (2003) s. 83
- 2 Jfr L. Wittgenstein: *Filosofiske undersøkelser* (1997) s. 79
- 3 1.Kor. 12:27
- 4 Mark. 10:42–45
- 5 NOU 2003:19 *Makt og demokrati*
- 6 M.Weber: *Makt og byråkrati* (1971) s.53
- 7 K.L. Berge: «Hvor er makten i teksten?» i K.L. Berge m.fl. (red) *Maktens tekster* (2003) s. 25
- 8 Begrepet er ofte oversatt til «autoritet» på norsk
- 9 P. Repstad: *Dype, stille, sterke, milde* (2002) s. 18
- 10 NOU 2003:19 *Makt og demokrati* s. 64
- 11 Maktbegrepet i et ontologisk perspektiv, hvor mennesket skapt i Guds bilde også er makt, og ikke bare har mer eller mindre makt, er anvendt i teologisk arbeid. Dette vil jeg vil komme tilbake til (jfr. drøftingen av «Kirkens makt» senere i essayet). Forholdet mellom «være»-makt og «handlings»-makt er et viktig perspektiv i dette essayet.
- 12 NOU 2003:19 *Makt og demokrati* s. 12
- 13 F. Engelstad: «Theories of power and communication» sitert i K.L. Berge m.fl. (red): *Maktens tekster* (2003) s. 26
- 14 Jfr. Engelstads definisjon av strukturell makt
- 15 I. Stang: *Makt og bemyndigelse* (1998) s. 77
- 16 Ideologibegrepet er her forstått som betegnelse for et system av forestillinger og oppfatninger som den enkelte baserer sin virkelighetsforståelse på
- 17 T.Kleiven: *Det du har gjort mot en av mine minste –* (2001) s. 75
- 18 T.Kleiven: *Det du har gjort mot en av mine minste –* (2001) s. 64
- 19 Mt. 28:18
- 20 Joh. 6:15
- 21 Joh. 13:1
- 22 2.Kor. 5:19. Jfr. H.Kjær Nielsen: *Han elskede os først* (1994) s. 101–102
- 23 Joh. 13:3
- 24 v. 8
- 25 v. 14
- 26 H.Kjær Nielsen: *Han elskede os først* (1994) s. 109
- 27 Mt. 25:31–46

14 i maktens tjeneste eller makt til å tjene

Sammendrag:

Hvordan kan diakonien bidra til å synliggjøre det maktspråk Gud har gitt til kirken? Når artikkelen behandler dette spørsmålet, tar den utgangspunkt i en drøfting av maktbegrepets innhold ut fra et samfunnsvitenskapelig perspektiv, for dernest å anvende dette inn i en teologisk og kirkelig kontekst.

Jesus presenterer en maktforståelse blant annet i tekstene om fotvaskelsen i Joh.13 og domsscenen i Mt. 25: Den mektige går inn i tjenerens og slavens rolle. Maktens innhold er en tjenende makt hvor den mektige identifiserer seg med den avmektige og nødlidende. Jesus anvender sin makt til å gi den avmektige makt ved at han selv «tar på seg en tjeners skikkelse» og «gir sitt liv som løsepenge». I lys av dette er det viktig også å se kirkens makt i lys av en dialektikk mellom makt og avmakt. Kirkens maktspråk skal kjennetegnes av at den ikke inntar maktens posisjon, men er en beskyttende makt for den maktesløse og en intervenserende motmakt til den utbytende og undertrykkende maktanvendelsen.

Diakonien er en del av kirkens vesen. Slik Jesus var kommet for å tjene og ikke herske, skal kirkens maktspråk være en tjenende makt som reiser opp den svake og setter undertrykte i frihet. En tradisjonell forståelse av diakonien har vært den ydmyke, underdanige og lavmælte kjærlighetstjenesten for nesten. Nyere diakoniforståelse vektlegger i langt større grad diakonien som et myndighetsbegrep hvor makten brukes til å formidle og synliggjøre tjenstedimensjonen. Kirkens maktspråk er diakonal maktutøvelse ved at den ikke går i maktens tjeneste, men bruker sin makt til å tjene. En viktig side av diakoniens funksjon er derfor å bruke sin gudgitte myndighet til å protestere når kirkens lederskap og fellesskap flytter fokus fra tilbedelse til dyrkelse av egen makt og velvære, fra å tjene til å herske gjennom eksempelvis avpersonaliserte kontaktformer og overgripende atferd.

Når samtale ikke fører fram

Utøvelse av ledelse i harde og nedbrytende personalkonflikter i Den norske kirke¹



AV TERJE TORKELSEN

teje.torkelsen@uis.no

Innledning

I 2. Korinterbrev 11,28 omtaler Paulus «*det daglige presset*» som omsorgen for alle menighetene skaper. Har han kan hende særlig de vedvarende konfliktene i mottakermenigheten i tankene? Ligger disse sakene og gnager i bakhodet og langsomt, men ubønnhørlig spiser av tid og krefter? «Det daglig presset», omsorgen for menigheter og medarbeidere, er noe kirkelige ledere også i dag må aksle. På flere måter utgjør «det daglige presset» et problem i konfliktarbeid. En viktig grunn er at det stjeler av det rom som skulle vært reservert for *refleksjon*. Fra konfliktsonene lyder et vedvarende rop om handling: – *Dette går ikke lenger! Her må det skje noe! Nå må biskopen se å komme på banen!* Resultatet kan bli et høyt aktivitetsnivå, kombinert med et lavt refleksjonsnivå. Kirkelige ledere presses til stadig *konflikthåndtering*, men finner lite rom for *konfliktdiagnostisering*. Resultatet av «det daglige presset» blir da at ting skjer i gal rekkefølge: Håndtering kommer før diagnostisering – om det i det hele tatt blir tid til det siste. Et slikt scenario kan sammenlignes med det å starte et byggeprosjekt allerede før man har fått arbeids-tingningene på plass.

Sagt på en annen måte: Det å diagnostisere en konflikt på en sakssvarende måte er helt avgjørende for selve konflikthåndteringen. Diagnostiseringen setter nemlig premissene for håndteringen. Makter vi ikke å bestemme en konflikt riktig, er risikoen stor for at de

ledelsesgrep vi gjør ikke vil gi det ønskede resultat. Måten vi forstår en konflikt på, vil uvegerlig styre valget av handlingsstrategier i møte med konflikten. Det er derfor viktig at diagnostiseringen er bevisst og reflektert. Det må «det daglige presset» ikke få forhindre. Derfor skal første delen av denne artikkelen handle nettopp om *konfliktdiagnostisering* og ledelse. I denne sammenheng vil «ledelse» først og fremst fokusere på *biskopen* og *prostens* rolle som leder, selve om de generelle refleksjonene kan anvendes på kirkelig ledelse i vid forstand. For å illustrere problemstillingene tar jeg i bruk empiri innhentet under arbeidet med min doktoravhandling.²

1. Konfliktdiagnostisering og ledelse

Terje Hotvedt peker på at en effektiv konflikthåndtering forutsetter at vi har «*en nyansert innsikt og forståelse av selve konfliktfenomenet*» og at «*en overfladisk og utilstrekkelig konfliktløsning svært ofte skyldes en mangelfull forståelse av konflikten som psykologisk og sosialt fenomen.*»³ Jeg tror Hotvedt har et viktig poeng her: En adekvat forståelse av konflikter som fenomen utgjør en nødvendige forutsetning for at vi i praksis kan håndtere den enkelte konflikt på en fruktbar måte.

Forutsetningen for god konflikthåndtering er derfor at vi makter å utvikle en *konflikt-teori* som er *bredspektret* nok til både å kunne fange opp og differensiere mellom forskjellige typer

konflikter. Min tese er at noe av grunnproblemet når det gjelder takling av tunge personalkonflikter i Den norske kirke, er at man ofte har en for *smal* konfliktteori. Det medfører at ledere strever med å differensiere mellom forskjellige typer konflikter; konflikter som hver for seg krever forskjellige typer ledelsesgrep; forskjellige typer håndtering.

For at ledere i kirken skal kunne takle personalkonflikter på en god måte, er det derfor nødvendig med en differensiert konfliktforståelse. Det innebærer at vi har rom for å variere måten vi bestemmer konflikter på og følgelig kan være fleksible i vårt valg av handlingsstrategier. I det følgende vil jeg presentere *to grunnmodeller* som jeg tror kan være fruktbare i tilnærmingen til konkrete personalkonflikter. For å bestemme nærmere disse hovedtyper av konflikter tar jeg utgangspunkt i et begrepspar Tian Sørhaug anvender for å bestemme sentrale sider ved en organisasjon; begrepsparet *tillit* og *makt*.⁴

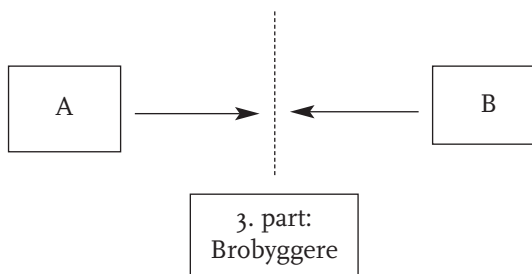
Ifølge Tian Sørhaug baserer organisasjoner seg stadig på tillit og makt. Han karakteriserer disse begrepene som «*slytende uttrykk*»; de er flertydige og bevegelige.⁵ Blant annet betegner begge begrepene både en *tilstand* og en *prosess*: *Tillit* er noe vi har, samtidig er det noe vi stadig erverver oss gjennom en sosial prosess hvor mennesker opplever at vi er til å stole på. *Makt* er noe ledere besitter i kraft av et mandat, samtidig er makt noe som stadig utøves i en organisasjon gjennom sosial samhandling, både mellom ledere og medarbeidere og medarbeidere i mellom. Som vi skal se i fortsettelsen, står fenomenene tillit og makt i et spenningsfylt forhold til hverandre; de både *forutsetter* og *truer* hverandre. Enhver organisasjon må takle et slikt paradoksalt forhold mellom tillit og makt. Ut fra en bestemmelse av konflikter på bakgrunn av fenomenene tillit og makt, vil jeg omtale to hovedtyper av konflikter: *symmetriske* og *asymmetriske* konflikter.

1.1 Symmetriske konflikter

Symmetriske konflikter kjennetegnes ved en situasjon hvor tillit og makt står i et positivt forhold til hverandre; de *forutsetter* hverandre. I en slik kontekst er det mulig å etablere eller reetablere et tillitsforhold mellom partene. Partene

kan være dypt uenige. Interaksjoner dem i mellom kan ha skapt sår eller ha utløst sinne. Det er likevel mulig å mobilisere partene i en prosess hvor tillit representerer en forutsetning, men like meget et mål for samhandlingen. Det at partene møtes som jevnbyrdige, ser hverandre i øynene og lytter til hverandres fortellinger, er allerede et uttrykk for tillit, samtidig som det er tillitskapende: «*Tillit handler om å stole på gaven som ennå ikke er gitt, og på en gave som kan bli gitt uten gjenytelse. (...) Dette er dristige og risikofylte handlinger, fordi de blir foretatt uten garantier og betingelser. For det første dreier det seg om å stole på hendelser som ennå ikke har skjedd, og for det andre må man stole på andres viljesliv, dvs. på forhold som man aldri kan ha direkte kjennskap til innholdet i.*»⁶

I et slikt rom av tillit ligger forutsetningene for en fruktbar konfliktbearbeiding. I symmetriske konflikter er det derfor vesentlig at partene bringes i nærkontakt med hverandre. Gjennom dialog mellom to jevnbyrdige parter, bearbeides konflikten. Det blir vesentlig å utfordre partene til å forholde seg åpent til den andres virkelighetstolkning og selvkritisk til sin egen. I en dynamisk prosess blir begge parter bevisstgjort og ansvarliggjort. Man søker å få dem til å erkjenne hverandres forskjellighet, samtidig som de føres nærmere hverandre i fokusering på felles anliggender. Koples en tredje part inn i arbeidet med en symmetrisk konflikt, får vedkommende rollen som upartisk mekler; som *brobygger*. Han blir fasilitator for en prosess hvor han søker å hjelpe partene til å foreta de «*dristige og risikofylte handlinger*» det er å stole på den andres gode vilje. Slik er det å bygge og vedlikeholde tillit den viktigste utfordringen i konfliktarbeid.



Figur 1 Symmetrisk konflikt

En slik tillitspreget og tillitskapende prosess forutsetter imidlertid *makt*. Nærvær av tillit i organisasjoner betinger at noen har makt. Makten skaper ikke tilliten. Bare en tillitspreget holdning kan få tillit som gjensvar. Men makt er en nødvendig betingelse for at tilliten kan få gode vekstvilkår. Nærværet av makt skaper nemlig trygghet for at tilliten ikke vil bli misbrukt. Tian Sørhaug formulerer dette slik: «*Det er avgjørende for ledere å inneha en troverdig mulighet for maktbruk. (...) Utvikling av tillit forutsetter at det finnes en ledelse som har makt til å sanksjonere illojalitet og vold, men som ikke bruker makt slik at interne og eksterne tillitsforhold blir umulige. En slik beskyttelse forutsetter at noen har makt.*»⁷

Det å opprettholde tillitsrelasjoner i en organisasjon forutsetter altså en ledelse som har makt. En viktig oppgave for den institusjonelle makt er det vi kan kalle «*grenseregulering*».⁸ En slik grenseregulering består i at ledelsen er garantist for organisasjonens retning og regler. Dette er uttrykk for det Max Weber betegner som *legal* makt i en organisasjon.⁹ Slike grensereguleringer kommer for det første til uttrykk gjennom fastlegging av oppgave-, ansvars- og interesseområder for den enkelte medarbeider. For det andre gjennom kunngjøring av regler for hva som er akseptabel adferd i organisasjonen. Respekt for disse bestemmelsene skaper i neste omgang (grense)betingelser for den enkelte medarbeideres individuelle integritet og verdighet.

Det er ledelsens oppgave både å formulere og å håndheve slike grensereguleringer. Så lenge organisasjonen følger sine egne regler, kan den egentlig lede seg selv. Men vissheten om at det finnes en ledelse som har autoritet til å handle dersom regler brytes, har stor betydning for å gi tillit gode vekstvilkår i et arbeidsfellesskap. Det skaper en følelse av beskyttelse om det skulle inntreffe situasjoner hvor grunnreglene i organisasjonen brytes og tillitsforhold dermed trues. Det er nettopp det som skjer i asymmetriske konflikter.

1.2 Asymmetriske konflikter

Asymmetriske konflikter kjennetegnes ved en situasjon hvor tillit og makt *truer* hverandre.

Det skjer når makt *misbrukes*. Når makt misbrukes i organisasjoner, forvitrer tilliten. Gjensvaret på maktmisbruk er ikke tillit, men forsvar. Denne negative situasjonen oppstår når enkeltmedlemmer i organisasjonen tar i bruk *herskertechnikker* overfor kolleger. Når denne type negativ makt utøves av en person som samtidig besitter legal, og eventuell tradisjonell (rollebetinget) makt, har vedkommende en ekstremt sterk maktbase som gjør det svært vanskelig, for ikke si umulig, for andre medarbeidere å forsvare seg.

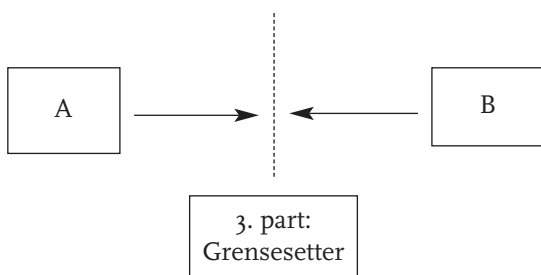
Maktutøvelsen kan imidlertid også ha et uformelt preg og være knyttet til den enkelte medarbeiders adferd i møte med likestilte, og enkelte ganger også overordnede kolleger.¹⁰ Da har vi å gjøre med det Max Weber karakteriserer som *karismatisk* makt, det vil si makt knyttet til enkeltindividers egenskaper og væremåte.¹¹ Når denne maktutøvelsen har et negativt fortegn, finner jeg det mer sakssvarende å karakterisere den som *mental* makt.

Som vi har sett innebærer en symmetrisk konflikt et jevnbyrdig møte mellom to parter, preget av tillit. En asymmetrisk konflikt er derimot kjennetegnet av et *ulike* forhold mellom partene. Ubalansen i styrkeforholdet skapes gjennom den ene parts maktutøvelse, noe som i sin tur umuliggjør et tillitsforhold mellom partene. Makten truer med andre ord tilliten. Maktutøvelsen fører til at den andre parten utsettes for fysisk og/eller psykisk trakassering.

I bearbeidingen av en symmetrisk konflikt er målet å føre partene nærmere hverandre ved å oppmuntre til dialog. I en asymmetrisk konflikt må imidlertid det motsatte skje: Partene må holdes fra hverandre gjennom grenseregulering. Bare på den måten kan den «underlegne» parten beskyttes mot den nedbrytende adferden. Bruk av mental makt kan med andre ord bare forhindres gjennom utøvelse av *legal* makt. I den såkalte «Strømsø-saken» i Tunsberg bispedømme skjedde dette på følgende måte fra biskopens side: «*Vårt bidrag til løsning i denne tunge konfliktsaken var å utarbeide skriftlige retningslinjer som begrenset vedkommende prests berøringspunkter med dem han stadig kom i konflikt med.*»¹²

I asymmetriske konflikter endres derfor

ledelsens rolle radikalt. Mens en leder i symmetriske konflikter kan velge rollen som upartisk mekler og fungere som brobygger mellom partene, vil en leder i en asymmetrisk konflikt på en helt annen måte måtte opptre som *grensesetter* mot negativ adferd. Her møter vi det andre aspektet ved ledelse som grenseregulering: «Ved siden av å bære fram og indikere en retning er den viktigste funksjonen for en ledelse å binde volden i organisasjonen. Begge deler er grenseregulering hvis vi forstår vold som utsettelse av grenser.»¹³



Figur 2 Asymmetrisk konflikt

Vi har sett at makt fra en side sett truer tilliten i en organisasjon: Når enkeltindivider utøver herskertechnikker overfor kolleger, smuldrer tilliten bort. Paradoksalt nok kan tillit i slike tilfeller bare gjenopprettes gjennom utøvelse av makt; det vil si ved at ledere bruker sin legale makt til å grensesette og sanksjonere mot nedbrytende adferd. Om ledelsen i en slik situasjon ikke reagerer, risikerer man at organisasjonen havner i en generell tillitskrise som vil virke lammende på organisasjonens evne til i det hele tatt å kunne utføre sine oppgaver. All energien går med til «krigføring» og forsvar. Sven gir følgende beskrivelse av menigheten etter at en hard personalkonflikt over år hadde preget den:

*Konflikten har lagt menigheten øde. Søndagsskole, speiderarbeid og ungdomsklubb ligger nede. På gudstjenesten er et tjuetalls mennesker til stede i en kirke som rommer flere hundre.*¹⁴

Om ledelsen forsøker å forholde seg nøytral i en asymmetrisk konflikt, har man i virkelighe-

ten foretatt et skjebnesvangert valg: Ledelsen har valgt en «la det skure» politikk som vil bringe organisasjonen inn i en nedadgående, tillitsødeleggende spiral som erfaringsmessig gjennomsyrrer hele organisasjonen og resulterer i en dyp splittelse av arbeidsfelleskapet. Arild beskriver en slik situasjon i menigheten, etter flere års konflikt:

*– I menigheten er det skjedd en todeling; de som er for og de som er mot sognepresten. Det er mest synlig under kirkekaffen. Da blir det klikker. De samme menneskene samler seg om bordene hver gang. Det er skapt en isfront i menigheten mellom de to leirene.*¹⁵

1.3 Symmetrisk eller asymmetrisk konflikt?

Det å postulere konflikter som henholdsvis symmetriske eller asymmetriske utgjør en *tankemodell*. Styrken ved en slik modell er at den ordner virkeligheten. Begrensningen er at den representerer en forenkling av virkeligheten. Derfor må det presiseres at en symmetrisk konflikt også kan ha *asymmetriske aspekter*. Dette kan blant annet komme til uttrykk ved at den ene parten besitter en større grad av det Max Weber kaller tradisjonell, det vil si rollebettinget makt, enn den andre. I kirken er prestens posisjon i forhold til andre ansatte det klarreste eksempel på dette. Harald Hegstad peker på at presten representerer «et embete med en historisk og teologisk tyngde ingen andre grupper i kirken tilnærmedesvis kan måle seg med.» Sammenlignet med andre yrkesgruppers stilling i kirken, kan denne styrkeforskjellen oppleves som «en veldig inkongruens.»¹⁶ Prestens tradisjonelle makt, eventuelt forsterket ved personlig væremåte, kan skape en følelse av underlegenhet hos andre ansatte, uten at dette er prestens intensjon. I slike situasjoner blir det viktig å bevisstgjøre og bearbeide det asymmetriske aspektet, slik at forholdet i praksis kan framstå som symmetrisk.

Et asymmetrisk aspekt kan også komme til uttrykk i symmetriske konflikter gjennom valg av virkemidler i løsningen av konflikten. Partene kan i bearbeidingen av konflikten opptre tillitskapende og respektfullt overfor til hverandre. Men på grunn av for eksempel ressurs-

knapphet vil det ikke alltid være mulig å komme fram til en løsning som skaper like stor tilfredshet hos partene. Leder må noen ganger ta en endelig beslutning som partene må akseptere å leve med, selv om denne ikke uten videre sammenfaller med begge parters ønsker. Kompromisser er et eksempel på det. Det foreligger med andre ord et asymmetrisk aspekt i håndteringen av konflikten, samtidig som konflikten ut fra min begrepsbruk ikke kan kategoriseres som asymmetrisk. Det utøves legal makt, men ikke «*slik at interne og eksterne tillitsforhold blir umulige.*»

Kan så en asymmetrisk konflikt endres slik at den får karakter av å være symmetrisk? Generelt tror jeg at bruk av en symmetrisk tilnærming til en konflikt forutsetter at visse samspillmekanismer fungerer. For det første må det foreligge en *grunnleggende respekt for den andre parts autonomi*. På tross av ulikhet og uenighet, må det eksistere vilje til å respektere den andre parts integritet; til å betrakte hverandre som likeverdige subjekt. For det andre må begge parter besitte en *grunnleggende evne til selvinnsikt* som setter hver av partene i stand til å forholde seg kritisk til sin egen virkelighetstolkning og åpen til den andres. Er disse to faktorene fraværende – respekt for den andre parts integritet og evne å vurdere eget bidrag til konflikten – vil muligheten for å bearbeide en konflikt symmetrisk være vanskelig, for ikke å si umulig.

I denne første del av artikkelen har jeg holdt sammen begrepene konfliktdiagnostisering og ledelse. *Konfliktdiagnostisering* er et kardinalpunkt i selve ledelsesprosessen. Makter ledere ikke å arbeide fram en adekvat konfliktforståelse, er risikoen stor for at de strategier de velger for å håndtere konflikter, vil feile. Om utgangspunktet er forkjært, vil også fortsettelsen bli det. På bakgrunn av disse refleksjoner vil jeg i andre del av artikkelen belyse ledelse som *konflikthåndtering*.

2 Konflikthåndtering og ledelse

Å betrakte en konflikt som symmetrisk må være den «normale» måten å forholde seg til personalkonflikter på. Den må være førstevalget i møtet med enhver konflikt. Vårt utgangs-

punkt må preges av troen på at partene er i stand til å møte hverandre med tillit og respekt; som likeverdige individer med en positiv vilje til å bearbeide konflikten. Skulle denne tilnærmingen ikke lykkes i første omgang, bør vi betrakte dette som en *tilfeldighet*. Kanskje hadde partene en dårlig dag. Vi prøver derfor en ny omgang med en symmetrisk tilnærming. Dersom vi atter mislykkes, står vi over for en *gjentagelse*. Prøver vi denne tilnærmingen for tredje gang og atter mislykkes, må vi imidlertid spørre oss selv om vi har å gjøre med et *mønster*; et negativt mønster som stadig repeteres og som det ikke lar seg gjøre å bryte, tross gjentatte forsøk. Spørsmålet melder seg da om vi står overfor den andre typen konflikt; det vil si en konflikt som har karakter av å være asymmetrisk.

I fortsettelsen vil jeg fokusere på fire sentrale problemområder når det gjelder kirkelige leders håndtering av det som er kalt asymmetriske konflikter: 1) Bruk av symmetrisk tilnærming til asymmetriske konflikter, 2) Manglende kartlegging av maktmisbruk, 3) Reell uenighet i kirken om håndtering om personalkonflikter 4) Forståelse av lederrollen.

2.1 Bruken av symmetrisk tilnærming til asymmetriske konflikter

Ifølge min analyse av alvorlige personalkonflikter i kirken er *hovedproblemet* at geistlige ledere over år fortsetter å behandle konflikter som om de var symmetriske, på tross av at en slik tilnærming ved gjentatte forsøk har vist seg å mislykkes. Man angriper med andre ord asymmetriske konflikter ut fra en symmetrisk forståelse. Man erkjenner ikke at det foreligger et negativt mønster som stadig repeteres, men fortsetter bare å gjøre mer av det samme. Det innebærer *endeløse samtalerunder* som ikke har annet resultat enn at medarbeidere utsettes for fortsatte krenkelses. Vedvarende maktutøvelse tillates, uten at den grensesettes. Synnøve skiller sin opplevelse av dette slik:

– *Jeg ser ikke så stor forskjell på de forskjellige rundene vi gikk. Siste gangen ble det imidlertid satt inn mer, psykiatere og greier. Derfor ble denne prosessen tyngre.*

Folk var sykemeldt og kom nærmest slepene, og så skulle vi drive med stabsutvikling. Det var helt sinnssvakt. Det var en parodi.

Vi var utmattet og nedslåtte da vi kom, og vi klarte ikke å forsvare oss. Han fikk lov til å ture fram som han ville. Han trakk fram ting mot oss som han hadde fra folk, fra «solide kilder». Det var direkte løgn! Vi sjekket det etterpå. Men det fikk lov til å stå. Og vi, vi sank lenger og lenger ned i stolene og tenkte fortvilet: – De må vel se?¹⁷

Hvordan kan det ha seg at tunge personalsaker drar ut år etter år? Et svar kan være at det stilles feil konfliktdiagnose. Formulert med min terminologi: Man tar i bruk en symmetrisk tilnærming i møte med asymmetriske konflikter. Konflikthåndteringen vil da ikke fungere. Det eneste man oppnår, er å seigpine menigheter og medarbeidere.

2.2 Manglende kartlegging av maktmisbruk

En annen grunn til at kirkelige ledere over tid anvender en symmetrisk tilnærming til asymmetriske konflikter, kan skyldes manglende identifisering av nedbrytende konfliktdadferd. Å kartlegge maktmisbruk er helt avgjørende både for å kunne identifisere og håndtere asymmetriske konflikter. Men å oppdage at medarbeidere trakasseres er ikke uten videre enkelt. En av pionerene innen forskning på mobbing i arbeidslivet, Caroll M. Brodsky, karakteriserer i en sum mobbing som «an exercise of control» – «en utøving av kontroll.»¹⁸

Brodsky beskriver med dette begrepet kjerren i en maktutøvelse som krenker medarbeidere. Den er uttrykk for en adferd som truer en annen persons integritet ved at den fratar vedkommende hans eller hennes autonomi; det vil si retten til bestemme over egne tanker og følelser. Man overskrider med andre ord den andres grenser og invaderer vedkommende. Lise skildrer denne opplevelsen slik:

– Jeg er ikke typen til å bli offer. Jeg er ganske sterk og tåler ganske mye, men dette er slike angrep en får som en ikke kan gjøre noe for å stoppe.

Han prøvde å psyke meg ut. Det gjorde han

også med andre. Men det er grenser for hva tankene mine, kroppen min og følelsene mine kunne tåle av behandling av mennesker, av en prest.

Han fanget sjelene til folk. Han stjal oss. Det er vanskelig å sette ord på erfaringene før en har opplevd det selv. Derfor er det så vanskelig å bli trodd.

Det kan høres ut som det er bagateller, men det er systematikken og det at det går over tid.¹⁹

Maktutøvelse, med bakgrunn i behovet for å kontrollere andre, kommer i neste omgang til uttrykk i en rekke konkrete handlingsstrategier. Forskning på mobbing i arbeidslivet har utførlig beskrevet denne type adferd.²⁰ I min undersøkelse av harde personalkonflikter i kirken utkrystalliserer det seg følgende adferdstyper:

- bruk av kontroll
- manipulerende bruk av «omsorg»
- bruk av nedvurdering og baktalelse
- adferd som oppleves som mangel på empati
- utrygghet skapt ved uforutsigbarhet
- krav om lojalitet
- danning av allianser.²¹

Det som kjennetegner disse adferdkategoriene, til forskjell fra dem som er kartlagt innenfor det sekulære arbeidsliv, er at de har et «snillere» preg. I de konfliktene jeg har analysert, forekommer ikke fenomener som «fysisk mishandling, verbal utskjelling og latterliggjøring». Etter mitt syn innebærer dette imidlertid ikke at trakasseringen er mindre alvorlig, men bare at den har et mer sofistikert preg. Dermed er den også vanskeligere å oppdage for ledere. Og, om man betrakter episodene isolert, kan det være fristende å konkludere: «Dette er da påkjenninger man bør tåle. Slik skjer i arbeidslivet. Vedkommende er nå vel sart!»

To kjennetegn ved nedbrytende adferd

Her bør vi imidlertid merke oss to kjennetegn ved trakassering på arbeidsplassen som forskning på mobbing har løftet fram.

Negative hverdagshendinger som gjentar seg systematisk og over tid

Dette første poenget formulerte Lise slik: «Det

kan høres ut som det er bagateller, men det er systematikken og det at det går over tid.» Negative hverdags hendinger som repeteres, har vist seg å være svært belastende. Undersøkelser har bekreftet at de på sikt kan de virke like traumatiserende som dramatiske engangshendinger, som for eksempel krigshendinger eller ulykker.²² Vurdert som enkeltepisoder kan det som skjer virke bagatellmessig og uskyldig. Påkjenningen ligger imidlertid i at episodene gjentar seg systematisk og over tid: «*They (hostile activities) consisted to a great extent of quite normal interactive behaviors. However, used highly frequently and over a long period of time in order to harass, their content and meaning changed, consequently turning into dangerous, communicative weapons.*»²³

Dette faktum representerer en viktig utfordring for ansvarlige ledere. Den type adferd det her er tale om, er ikke uten videre iøynefallende. Det er ikke snakk om himmelropende urettferdighet eller grove overgrep. Den nedbrytende adferden skjuler seg ofte blant *hverdagens trivialiteter*. Derfor er den ikke uten videre enkel å oppdage. Vi må øve oss i å se, før vi kan håpe på å forstå. Først da blir det mulig for oss å registrere et *mønster* av handlinger som, når de gjentar seg systematisk og over tid, kverner mennesker ned.

Adferd som det er umulig å beskytte seg mot

Et annet kjennetegn ved den trakasserende adferden er at den er omtrent *umulig å beskytte seg mot*. De mange, «små» stikkene som rammer ansatte, kommer når man minst venter det. Man kan ikke forberede seg og dermed heller ikke forsvare seg. Denne maktesløsheten forsterkes, når det er en overordnet som trakasserer. Uansett blir hverdagen uforutsigbar, man blir levende i en konstant alarmberedskap; en slags «på-tå-hev»-tilstand. I lengden virker det uhyre utmattende. Synne formulerer dette fenomenet slik:

– *Det som skjedde er vanskelig å beskrive. Et slags begynnende sinn. Det var noe i måten han la tonefallet på og kroppsspråket hans. Han kjeftet og smelte ikke, men senere kunne han plutselig konfrontere meg uten at jeg var forberedt. Jeg ble tatt på senga.*²⁴

Derfor, skal ledere kunne fange opp den negative interaksjonen i asymmetriske konflikter, kreves det at de lytter med et åpent sinn til medarbeidere som er engstelige eller føler seg truet. Og ledere må lytte – intenst og lenge. For her dreier det seg oftest ikke om grov trakassering, men *sofistikerte psykologiske mekanismer*. Gjennom samtaler og dybdeintervjuer med medarbeidere må ledere søke å kartlegge det negative mønsteret i konflikten. Det at flere medarbeidere sier det samme, vil være med å bekrefte et eventuelt mønster.

Valg av virkelighetstolkning

Etter en grundig kartlegging av konfliktforløpet nås et kritisk punkt: Ledere må på et visst stadium i konfliktprosessen *velge virkelighetstolkning*; det vil si måten man forstår konflikten på. Dreier det seg om en «normal» konflikt; det vil si en symmetrisk konflikt? Eller står man overfor en asymmetrisk konflikt; det vil si en konflikt hvor makt misbrukes? Diagnostiseringen må ikke skje for tidlig. Da risikerer ledere å feste feil grep, noe som kan skape problemer i etterkant. Men på et visst punkt i forløpet må ledere likevel *velge* tolkning av konflikten. Og deretter må de *holde fast på* denne forståelsen. Det er helt avgjørende at lederes troverdighet at de er *konsistente* i det de sier og gjør i en konflikt. Det var det som skjedde i «Strømsø-saken» i Tunsberg. David Gjerp uttaler: (Vi) «*våget å diagnostisere konflikten, våget å sette foten ned og uansett det press vi ble utsatt for, våget å fastholde og fastholde og fastholde (...) nemlig dette at en og samme persons adferd var en fellesnevner gjennom alle konflikter.*»²⁵

Denne fastholdning er svært viktig, samtidig som den er vanskelig. For ledere blir erfaringsmessig bombardert med et vell av motstridende informasjon. I en asymmetrisk konflikt vil blant annet begge parter i konflikten regelmessig mene at de kvalifiserer for rollen som offer og søke å rekruttere en gruppe som støtter deres virkelighetstolkning. Det er et spørsmål som ledere må forholde seg til.

2.3 Reell faglig uenighet om håndtering om personalkonflikter i kirken

På dette punkt i framstillingen finner jeg det er

nødvendig å stoppe opp og konstatere at det foreligger reell faglig uenighet i tenkningen om personalkonflikter i Den norske kirke. *Narrativ* tenkning har i de senere år fått en framtreddende plass både i forskning og formidling; det gjelder også i tenkningen omkring konflikter i kirken. Ut fra en narrativ synsvinkel påpeker Per Frick Høydal: «Det er ikke én sann historie, men mange ulike historier om den samme hendelsen.»²⁶

Anvendt på konflikter innebærer det at hver enkelt av partene i en konflikt har sine fortellinger om det som skjer, og at den ene av partene ikke kan gjøre krav på den autentiske tolkningen, på bekostning av den andre. Det er ikke spørsmål om sanne eller falske historier, bare *forskjellige* historier. Det partene må hjelpes til, er å skape nye og konstruktive fortellinger som kan bidra til å frigjøre og ansvarliggjøre partene: «Det dreier seg da om å lytte til fortellingene, til løsningsforsøkene, og gi hjelp til å skape andre fortellinger og andre løsninger. (...) Hensikten er å få de som utgjør systemet til å se på seg selv som de som «eier problemet» – og derfor er det de som har nøkkelen til å forandre noe. Det er de selv som er ekspertene som har skapt et problemorganiserende system, og det er bare de selv som kan bidra til å skape et problem- og konfliktoppløsende nytt system.»²⁷

Ifølge narrativ teori representerer begrepsspar som for eksempel «krenker-krenket» eller «overgriper-offer» en uheldig svart-hvitt tenkning i konflikter, som i neste omgang kan føre til ansvarsfraskrivelse. I stedet for å låses i slike roller, bør partene tvert om bevisstgjøres om at de har et likeverdig ansvar for konflikten og løsningen av denne: «Det er den som har problemet som har ansvar for problemet og selv har løsningen.»²⁸

En konfliktmodell bygget på narrativ tenkemåte har klare, positive aspekter. Den er egentlig vanskelig å kritisere. Det problematiske ved modellen er nemlig ikke hva den sier om konflikter, men hva den *unnlater* å uttale om dem. Den gjør krav på å framstå som en helhetstenkning om konflikter, men har etter min mening ikke tilstrekkelig bærekraft til det. Hovedproblemet ved narrativ tenkning er at den utelukkende konsentrerer seg om *tillitsaspektet* ved

konfliktarbeid, men unnlater å forholde seg til maktaspektet. Og enhver konfliktmodell som overser at en organisasjon hele tiden må takle et paradoksalt forhold mellom tillit og makt, representerer en overforenkling av sakskomplekset. I en konfliktmodell bygget ensidig på narrativ tenkning, kommer dette til uttrykk på tre måter.

Narrativ tenkning marginaliserer et asymmetrisk perspektiv på personalkonflikter

Om narrativ tenkning ikke fullstendig utelukker, så *marginaliserer* den i alle fall det jeg har beskrevet som et asymmetrisk perspektiv på konflikter. Et asymmetrisk perspektiv ligger i beste fall helt i ytterkanten av oppmerksomhetssfæren: Man kan nok i parentes omtale noen personer som spesielt vanskelige; som «umulige», men man utvikler ikke noen prinsipiell og helhetlig tenkning; det vil si en teori, om nedbrytende personalkonflikter som fenomen. I realiteten sammenfaller narrativ tenkning med det jeg har beskrevet som en *symmetrisk* konfliktforståelse. Narrativ tenkning har i prinsippet ikke rom for et alternativt perspektiv på konflikter, i form av det jeg har beskrevet som et asymmetrisk perspektiv.

I praksis innskrenker en rendyrket narrativ modell på en uheldig måte lederes handlingsrom i arbeid med konflikter. Ledere tvinges så å si til å håndtere konflikter med en hånd bundet bak på ryggen. Modellen fratrar nemlig ledere et helt vesentlig redskap i konfliktarbeidet: Det å ta i bruk *makt* for å grensesette vold i organisasjonen. Konsekvent gjennomført, fører modellen til *avmektighet* hos ledere, fordi den ikke skaper handlingsrom for ledere til å utøve legal makt.

Narrativ tenkning kan resultere i normativ relativisering

For det andre framstår en rendyrket narrativ forståelsesmodell som problematisk, fordi den i praksis fratrar ledere muligheten til å foreta *normative vurderinger* av det som skjer under et konfliktforløp. Det narrative prinsipp om at ikke finnes én sann historie, men bare flere ulike fortellinger om den samme hending, er

selvfølgelig fra en side sett riktig: En historie er sann for den som forteller den, fordi den uttrykker vedkommendes subjektive opplevelse av virkeligheten. Men ved å unnlate å forholde seg til sannhetsspørsmålet, står imidlertid en ensidig narrativ modell i fare for å ende opp i *normmessig relativisering*: Den fratar ledere muligheten til å foreta normative vurderinger av partenes handlinger; til å fatte avgjørelser om hva som er akseptabel adferd i et arbeidsfellesskap og hva som ikke er det; til å beskrive handlinger som byggende eller som nedbrytende. Slik problematiserer modellen lederes legitime rett til å fatte bindende etiske avgjørelser om partenes ord og handlinger.

Narrativ tenkning gir ikke enkeltmennesket tilstrekkelig vern mot trakassering

En ensidig bruk av en narrativ forståelsesmodell framstår som problematisk også av en tredje grunn: Den skaper ikke tilstrekkelig beskyttelse for enkeltmennesker i personalkonflikter hvor de utsettes for trakassering. Modellen gir ikke disse personene nødvendig vern mot destruktiv maktbruk og ødeleggende undertrykkelse i organisasjonen. En narrativ modell tar nemlig ikke høyde for at bruk av herskertechnikker kan utgjøre selve *kjernen* i en konflikt. Ved ensidig å fokusere på *relasjon* er faren tilstede for at modellen kan komme til å fungere *systemlegitimerende* ved at den overser undertrykkende strukturer som omgir og preger en relasjon. Modellen skaper med andre ord ikke rom for struktur- og kulturkritikk. Dermed etterlater den enkeltmennesket i en ensom og truet situasjon.

Kort oppsummert: En forståelsesmodell for konflikter må, i motsetning til en ensidig narrativ modell, romme muligheten for at det i konflikter kan forekomme maktmisbruk som bare kan grensesettes gjennom bruk av legal makt. Utvikling av tillit i organisasjoner forutsetter, som vi har sett, en ledelse som har makt, og som er villig bruke makten til å sanksjonere mot illojalitet og vold. Bare på denne måten kan tilliten opprettholdes. Dette anliggendet har jeg søkt å ivareta ved å differensiere mellom symmetriske og asymmetriske konflikter, i motsetning til en rendyrket narrativ

modell, som i prinsippet vil måtte betrakte alle konflikter som symmetriske.

2.4 Forståelse av lederrollen Ledelse uten makt?

I de siste tiår har det vokst fram en rekke verdi-baserte teorier om ledelse med en forståelse av innflytelse som ensidig har *tillit* som fundament, og som i utgangspunktet utelukker maktbruk. Joseph T. Rost peker på nødvendigheten av et nytt paradigme for ledelse i det 21. århundre og bestemmer ledelse som *«an influence relationship»*. I denne tenkningen knyttes altså innflytelse først og fremst til relasjoner og ikke til posisjoner. Tilhørighet til kategoriene *«leaders»* and *«followers»* er ikke fastlåst, men fluktuerte ut fra graden av innflytelse som det enkelte individ til enhver tid utøver i fellesskapet.²⁹ Den postindustrielle modell for ledelse er egalitær, i motsetning til den industrielle som var hierarkisk.

På denne bakgrunn finner jeg det fruktbart å reflektere over den lederrolle som mitt materiale vitner om at geistlige ledere identifiserer seg med i konfliktsituasjoner. Informantenes utsagn viser at det dreier seg om en ledelsesmodell som i stor grad ekskluderer maktbruk. Informantene opplever nemlig at biskop/prost går inn i rollen som *terapeut* eller *sjelesørger*. De utøver sin lederrolle gjennom å gi trøst og støtte. For en sjelesørger tar ikke i bruk makt. En sjelesørger støtter konfidenten og oppmuntrer vedkommendes egne handlingsstrategier. Sjelesørgeren tar ikke avgjørelser, men støtter konfidentens valg. Lise karakteriserer denne ledelsesutøvelsen slik:

– *Biskopen trodde på meg og ga meg gode tilbakemeldinger. Det betydde mye for meg. Han støttet meg også på det å være sint. Likevel måtte jeg si: – Jeg søker deg som biskop, men du møter meg som terapeut.*³⁰

Informantene forteller at det er godt å bli tatt på alvor og lyttet til. Men dette har begrenset verdi, så lenge det ikke følges opp av konkret handling som beskytter dem mot nedbrytende adferd. Anne Lise fokuserer på begrensningen ved denne ledelsesmodellen:

– Bispeskottoret har vært åpne for å lytte til oss. Biskopen er en flott mann og et godt menneske å møte. Han holdt gjerne rundt deg, og du kunne tørke snørr og tårer på ham: – Jeg forstår; jeg skjønner, sa han.

Men det er begrenset hvor mange ganger du gidder å bli lyttet til uten at det skjer en eneste verdens ting. Og vi følte oss mindre og mindre for hver gang. Og det kostet mer og mer å ringe – for det var alltid vi som ringte dem.

Jeg har spurt meg selv mange ganger: – Hva forstår man egentlig hvis man ikke tar konsekvensene av det man hører og gjør noe med det? Ved at man sier: – Jeg ser alvoret i at en hel stab holder på å gå dukken, og jeg gjør noe med det! – Jeg ser mennesker som føler de ikke orker å leve mer og en menighet som blir fullstendig splittet, og jeg gjør noe med det!³¹

Judith Lewis Herman har arbeidet mye med traumatiserte mennesker. Hun påpeker at første trinn i en helingsprosess for et traumatisert menneske innebærer at vedkommende får oppleve det hun kaller «*safety and control*» – «trygghet og kontroll».³² Den rammede må få oppleve seg beskyttet mot på ny å utsettes for trakassering. Det er forutsetningen for at personen kan gjenvinne kontroll i eget liv og dermed på sikt sin selvrespekt. Skal dette være mulig i asymmetriske konflikter i kirken, kommer en ledelsesutøvelse som henter sitt forbilde i sjelesørgerrollen sørgelig til kort. På en helt annen måte må ledelse matrialisere seg i bruk av makt i form av *grensesetting*, hvor ledere analyserer situasjonen, fatter beslutninger og setter sin autoritet, det vil si sin makt, bak avgjørelsene.

Normalt vil slik grensesetting i første omgang ikke innebære drastiske inngrep i arbeidsforholdet. Hvor samarbeidsforhold ikke fungerer, eller ansatte melder at de utsettes for negativ adferd, bør leder imidlertid ikke vente lenge før han eller hun tar *den vanskelige samtalen* som konkret fokuserer på problemet. Det at arbeidsgiver tar initiativ til en slik samtale, vil i seg selv ofte ha en preventiv effekt. Samtidig vil samtalen i alvorligere tilfeller danne det nødvendige grunnlaget for senere arbeidsrettslige tiltak. Å gjennomføre denne type tiltak forutset-

ter imidlertid det ledelsesmessige mandat som bare arbeidsgiver har. Og nettopp biskop og prosts rolle som arbeidsgiver er viet større oppmerksomhet i den senere tid.

Rollen som arbeidsgiver

I de senere år har det vokst fram en sterkere bevissthet som biskopen/prostens funksjon som arbeidsgiver. I «Strømsø-saken» i Tunsberg innførte biskopen retningslinjer for kapellans arbeidsoppgaver og tilstedeværelse. Kapellanen, som mente seg fratatt rettigheter som prest, saksøkte biskopen. I domspremisene uttales det om biskopens inngripen: «En biskop har ikke bare rett til å instruere sine underordnede. Han har også i visse henseender en lovbestemt plikt til dette. Bl.a. følger det av arbeidsmiljøloven §7 at han som arbeidsgiver har ansvaret for det psykososiale miljøet på en arbeidsplass (...) Biskopen hadde på denne bakgrunn både en rett og en plikt til å gjøre noe med den oppståtte situasjonen.»³³ Her løfter retten med andre ord fram biskopens rolle som arbeidsgiver, og hans rett og plikt til som arbeidsgiver å ivareta et forsvarlig arbeidsmiljø.

Også i bakgrunnsdokumentene til ny tjenesteordning for biskop trekkes biskopens rolle som arbeidsgiver fram. Bispedømmerrådet har riktignok arbeidsgivermyndighet på visse nærmere angitte områder (tilsetting, budsjettdisposisjon), mens «biskopens myndighet omfatter alle andre områder.»³⁴ I ny tjenesteordning for proster er begrepet «arbeidsgivers styringsrett» eksplisitt tatt inn i «jobb-beskrivelsen»: «Prosten ivaretar arbeidsgivers styringsrett overfor prestene i prostiet og har biskopen som sin overordnede.»³⁵ Ifølge Arbeidsmiljøloven § 6 har prosten sammen med kirkevergen videre ansvar for å samordne arbeidsmiljøarbeidet lokalt for alle kirkelige ansatte. Herunder faller naturlig nok også håndtering av personalkonflikter, slik at disse ikke får ødelegge et arbeidsfellesskap.

Biskopen og prostens rolle som arbeidsgiver er med andre ord forsterket og tydeliggjort i de senere år i offisielle dokumenter. Foruten de tradisjonelle bibelske beskrivelser knyttes vanlige arbeidsrettslige begreper til de geistlige ledelsesfunksjoner. I forbindelse med disse endringene bemerker biskopen i Sør-Håloga-

land: «Jeg tror alle fornemmer at vi her er i en annen verden enn de pastorale kategorier som tradisjonelt brukes til å beskrive biskopens gjerning.»³⁶ Forhåpentligvis vil geistlige ledere takle denne type omstilling, noe som i sin tur kan resultere i en mer aktiv rolle i nedbrytende personalkonflikter. En ting er i alle fall sikkert. Man kan ikke lenger skylde på at man mangler mandat eller makt, om man unnlater å ta tak i tunge personalsaker. Forhåpentligvis vil også tilgangen på økonomiske og kompetansemessige ressurser gi nytenkningen den nødvendige tyngde.

Avslutning

La meg avslutte med et paradoks. På spørsmål til geistlige ledere er jeg nokså sikker på at de ville si: «Det finnes ikke noe område hvor vi bruker mer tid, hvor vi setter inn større personalmessige og økonomiske ressurser enn nettopp på dette felt; de tunge personalsakene.» I «Strømsø-saken» i Tunsberg regnet daværende stiftskapellan ut at det var brukt ni årsverk til forskjellige former for permisjoner. Samtidig er mine informanter grunnleggende kritiske, når de omtaler ledelsesutøvelsen i fem av de seks konfliktene jeg har analysert.

Det eksisterer med andre ord stor avstand mellom det ledere gjør, og den nytten informantene opplever at ledelsestiltakene har. Fra informantenes ståsted kan grunnproblemet oppsummeres slik: Ledere søker å bygge tillit i samarbeidsforhold i kirken, men overser at grunnleggende tillit forutsetter at det foreligger en troverdig mulighet for maktbruk. Hvor ledelse ikke utøves i form av grensesetting, når det øves psykisk vold mot ansatte, vil ledelsesutøvelsen være kontraindiserende; det vil si at den vil virke mot sin hensikt – uansett hvor store ressurser som settes inn.

Anvendt litteratur

- Brodsky, C. M. 1976: *The Harassed Worker*, Massachusetts/Toronto: Lexington Books.
- Gjerp, D. 1998: «En mer ansvarlig personalforvaltning i kirken. Hva kan «personalsjefen» gjøre?»
- Innlegg, i Stålsett, G.; Kvamme, O. A. red. *Personalkonflikt i kirken*. En konferanserapport.
- Hegstad, H. Presten og de andre. Ekklesiologiske perspektiver, i Huse, M. *Prest og ledelse*, Oslo:, Verbum, 2000, 29–43.

- Herman, J. L. 1992: *Trauma and Recovery*, New York: BasicBooks.
- Hotvedt, T. 1997: *Konflikt og konflikthåndtering i arbeidslivet*, Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Høydal, P. F. Sunn eller syk – er diagnoser en løsning? i Stålsett, G.; Kvamme, O. A. (red). *Personalkonflikt i kirken*. En konferanserapport, Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie, nr. 1, 1998, 75–80
- Larsen, Ø. I. *Sjelesorg med bisitter?* Tidsskrift for sjelesorg, nr. 4/2005, 264–271, s. 266.
- Leymann, H. 1989: *När livet slår till. Offersituationer, följdhändelser och psykiska problem*, Stockholm: Natur och kultur.
- Leymann, H. *The Content and Development of Mobbing at Work*, The Official Journal of the European Association of Work and Organizational Psychology, Vol. 5, Nu. 2, 1999, 165–184.
- Rost, J. C. 1991: *Leadership for the Twenty-First Century*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Sørhaug, T. 1996: *Om ledelse. Makt og tillit i moderne organisasjoner*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Torkelsen, T. 1998: *Når mennesker krenkes*, Helsefarlige personalkonflikter i kirken, Oslo: Genesis.
- Torkelsen, T. 2003: *På livet løs. En praktisk-teologisk studie av medarbeideres erfaringer fra helsefarlige personalkonflikter i Den norske kirke*. Trondheim: Tapir akademiske forlag.
- Weber, M. 1922: *Herredømme* (Fra Wirtschaft und Gesellschaft, 1922, del III, kapittel 1) i *Makt og byråkrati, Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*, Oslo: Gyldendal, 1971.

Noter

- 1 Artikkelen bygger på et foredrag holdt på en konsultasjon om «tunge personalsaker» 23. januar 2006 ved biskopene, stiftsdirektørene og personalansvarlige ved bispedømmekontorene i Den norske kirke.
- 2 Torkelsen, T. 2003: *På livet løs. En praktisk-teologisk studie av medarbeideres erfaringer fra helsefarlige personalkonflikter i Den norske kirke*. Trondheim: Tapir akademiske forlag. Artikkelen gjengir hovedtankene i kapittel X og XI av avhandlingen, supplert med enkelte nye faglige perspektiver, ikke minst fra sosiologen Tian Sørhaug.
- 3 Hotvedt, T. 1997: *Konflikt og konflikthåndtering i arbeidslivet*, Oslo: Ad Notam Gyldendal, s. 8–9.
- 4 Sørhaug, T. 1996: *Om ledelse. Makt og tillit i moderne organisasjoner*, Oslo: Universitetsforlaget.
- 5 Ibid. s. 21.
- 6 Ibid. s. 22.
- 7 Ibid. s. 26.
- 8 Ibid. s. 24.
- 9 Weber, M. 1922: *Herredømme* (Fra Wirtschaft und Gesellschaft, 1922, del III, kapittel 1) i *Makt og byråkrati, Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*, Oslo: Gyldendal, 1971.
- 10 Torkelsen 2003:272.
- 11 Weber 1922.
- 12 Gjerp, D. 1998: *En mer ansvarlig personalforvaltning i kirken. Hva kan personalsjefen gjøre?* Innlegg, i Stålsett, G.; Kvamme, O. A. (red.) *Personalkonflikt i kirken*. En konferanserapport, 64–68, s. 67. Jf. Torkelsen 2003: Vedlegg 3. Konflikten i Strømsø menighet førte til at res. kap.

- Saksøkte biskopen i Tunsberg, fordi han mente de Aktuelle retningslinjene fratok ham rettigheter som prest. Res. kap. tapte saken i Oslo byrett, jf. note 33.
- 13 Sørhaug 1996:26.
 - 14 Torkelsen 2003:263.
 - 15 Ibid. s. 124.
 - 16 Hegstad, H. Presten og de andre. Ekklesiologiske perspektiver, i Huse, M. *Prest og ledelse*, Oslo:, Verbum, 2000, 29-43, s. 29-30.
 - 17 Ibid s. 263.
 - 18 Brodsky, C. M. 1976: *The Harassed Worker*, Massachusetts/Toronto: Lexington Books, s. 47.
 - 19 Torkelsen 2003:109.
 - 20 Ibid. s. 163 ff.
 - 21 Ibid. s. 89.
 - 22 Ibid. Kap. 7.2.2: Hva kjennetegner en traumatisk hending?
 - 23 Leymann, H. *The Content and Development of Mobbing at Work*, The Official Journal of the European Association of Work and Organizational Psychology, Vol. 5, Nu. 2, 1996, 165-184, s. 170.
 - 24 Torkelsen 2003:94.
 - 25 Gjerp 1998: 67.
 - 26 Høydal, P. F. Sunn eller syk – er diagnoser en løsning? i Stålsett, G.; Kvamme, O. A. (red). *Personalkonflikt i kirken*. En konferanserapport, Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie, nr. 1, 1998, 75-80, s. 77.
 - 27 Ibid. s. 79.
 - 28 Ibid s. 80.
 - 29 Rost, J. C. 1991: *Leadership for the Twenty-First Century*. Westport, Connecticut: Praeger, s. 102ff.
 - 30 Torkelsen 2003:99.
 - 31 Ibid. s. 264.
 - 32 Herman, J. L. 1992: *Trauma and Recovery*, New York: BasicBooks, kap. 8.
 - 33 Dom i Oslo byrett 2. Juni 1997 (sak nr. 96-04832 A/43), s. 20.
 - 34 Larsen, Ø. I.: *Sjelesorg med bisitter?* Tidsskrift for sjelesorg, nr. 4/2005, 264-271, s. 266.
 - 35 Tjenesteordning for proster, §4.
 - 36 Larsen 2005:266.

Sammendrag:

I første del av artikkelen, «Konfliktforståelse og ledelse», framhever forfatteren nødvendigheten av at ledere har en differensiert konfliktforståelse. Forutsetningen for god konflikthåndtering er at man utvikler en konflikt-teori som er bredspektret nok til både å kunne fange opp og differensiere mellom forskjellige typer konflikter. Med utgangspunkt begrepsparet tillit og makt, som Tian Sørhaug anvender for å bestemme sentrale sider ved en organisasjon, presenterer forfatteren to grunnmodeller for forståelse av konkrete personalkonflikter: symmetriske og asymmetriske konflikter. I andre del av artikkelen, «Konflikthåndtering og ledelse», fokuserer forfatteren på fire sentrale problemområder når det gjelder kirkelige lederes håndtering av asymmetriske konflikter: 1) Bruk av symmetrisk tilnærming til asymmetriske konflikter, 2) Manglende kartlegging av maktmisbruk, 3) Reell uenighet i kirken om håndtering om personalkonflikter 4) Forståelse av lederrollen. Til slutt framhever forfatteren arbeidsgiverrollens betydning for takling av alvorlige personalkonflikter i kirken.

Avvisning eller aksept?

Kirkens holdning til kremasjon og askespredning i historisk og aktuelt perspektiv¹



AV KNUT ALFSVÅG
knut.alfsvaag@mhs.no

Innledning

Felles for alle kristne kirker er at det vi gjør ved gravferd, er begrunnet i troen på legemets oppstandelse og det evige liv. Dette er en del av den kristne tro som har solid bibelsk grunnlag og som kommer tydelig til uttrykk både i den nikenske og den apostoliske trosbekjennelse. Med utgangspunkt i denne felles kristne tro likevel har kommet til forskjellige konklusjoner når det gjelder kremasjon. En skulle derfor tro at det var en viss debatt om dette, både kirkene imellom og internt. Det synes imidlertid i liten grad å være tilfelle.

Denne artikkelen er et forsøk på å bøte på det ved å drøfte ulike sider ved kirkenes forhold til kremasjon, og med det som utgangspunkt nærme oss den siste aktuelle utfordring til tradisjonell kristen gravferdsskikk på dette området, nemlig spørsmålet om askespredning. Når jeg har hatt en viss interesse for dette emnet, henger nok det også sammen med at jeg har hatt mesteparten av min prestetjeneste i Japan, som er det land i verden som i dag har det forholdsvis største antall kremasjoner (over 99 %)², og der det derfor både er mer erfaring med og mer forskning rundt dette enn de fleste andre steder.

Vi har ikke på norsk noe godt fellesord for de riter vi utfører når livet er slutt uavhengig av om det døde legeme legges i jorden eller ikke. Kirkens liturgiske bøker bruker «gravferd» som fellesbetegnelse, og det kommer også jeg

til å gjøre, selv om det vel kan diskuteres om det terminologisk er treffende for kremasjon, urnenedsettelse og askespredning, noe som også kommer til uttrykk ved det alternative uttrykket «bisettelse». Det engelske «funeral», som kommer av latin «funus», likferd, er slik sett mer dekkende.

Kremasjon og begravelse i historisk perspektiv

I et større religionshistorisk perspektiv må både begravelse og brenning av det døde legeme betraktes som vanlige. Den generelle tendens er at det døde legemet brennes innen østlig, først og fremst hinduistisk tradisjon, og begraves innen de semittiske religioner, altså jødedom, kristendom og islam. Dette har åpenbart dypere, livssynsmessige årsaker. Innen østlig religiøsitet er det materielle og legemlige noe negativt som en ideelt sett skal frigjøres fra; legemet kan da brennes som en siste form for askese *post mortem*. Dette oppfattes som en rennelse som frigjør det immaterielle, sjelen.³ De semittiske religioner, derimot, er styrt av det syn på den materielle skapelse som noe godt som kommer så klart til uttrykk i den bibelske skapelsesberetning, og selv om der har vært klare innslag av asketisk problematisering av det kroppslige også i kristen tradisjon, har det historisk sett aldri gitt seg utslag i form av alternativ gravferdsskikk.

Dette bildet er imidlertid ikke helt entydig. Buddhismen har en noe vekslende praksis, antagelig både fordi «sjel» er et begrep som problematiseres på en helt annen måte i buddhismen enn i hinduismen, og fordi konfusiansk tradisjon, som har stått og fremdeles står sterkt både i Kina, Japan og Korea, har vært avvisende til likbrenning fordi det ble oppfattet som respektløst overfor avdøde. Av denne grunn førte Asias første møte med den moderne kremasjons-bevegelse til at kremasjon på 1870-tallet i noen år faktisk var forbudt i Japan; det var først etter hvert og ut fra en ikke-religiøs, praktisk begrunnelse at kremasjon her ble enerådende.⁴

I det før-kristne Europa var både likbrenning og begravelse i bruk. Her kan det imidlertid se ut til at begrunnelsen for å velge det ene i forhold til det andre har vært mer konsekvent pragmatisk. F. eks. var begravelse vanlig blant grekerne, men de brente gjerne sine døde krigshelter fordi det da var lettere å frakte de jordiske levninger med seg for begravelse i hjemlandets jord. Likbrenning synes å ha vært vanligere blant romerne, men her avtok dette fra omkring år 100 e. Kr., antagelig først og fremst på grunn av mangel på ved til likbålene.⁵

Jødene var avvisende til brenning av det døde legeme, og den omtale fenomenet får i GT, er overveiende negativ.⁶ Ellers forutsettes overalt begravelse (1 Mos 23,6.13; 50,5; Rut 1,17; 2 Sam 2,4–5; hebraisk *qabar*, jfr. også domsordet i 1 Mos 3,19b: Av jord er du kommet; til jord skal du bli). Dette henger åpenbart sammen med et menneskesyn som er mindre dualistisk enn det vi finner i østlig religion. Mennesket er en helhet av sjel og legeme og vender slik tilbake til ham som gav det livet; å brenne legemet vil derfor være krenkende overfor ham som har skapt det.

Den kristne kirke overtok jødisk gravferdsskikk, og begravelse er det som forutsettes overalt i NT (Matt 8,21–22; Luk 7,12; Joh 11,17), selv om terminologien i seg selv her ikke er entydig; *thapto*, begrave og *tafos*, grav (jfr. epitafium), svarer i betydning til det latinske «funus» og kan derfor i klassisk gresk også brukes ved likbrenning. Begrunnelsen for å

ikke kremere er her imidlertid om mulig enda mer entydig. For det første var Jesus blitt begravd, og ettersom han etter kristen tro er «førstegrøden av dem som er sovnet inn» (1 Kor 15,20), er det naturlig å følge hans eksempel ved Kristus-troendes gravferd. Derneft forutsetter NTs undervisning om det døde legemet og oppstandelseshåpet åpenbart at legemet begravnes. Det såes ved begravelsen et forgjengelig legeme, sier Paulus (1 Kor 15,42), mens det legemet som står opp er uforgjengelig. Det er en billedbruk som selvfølgelig ikke lar seg forene med tanken om at såkornet, dvs. legemet skulle brennes før det legges i jorden. Å uttrykke den kristne tro på legemets oppstandelse ved å ødelegge legemet synes ikke naturlig; å brenne legemet gir da også helt andre assosiasjoner enn den evige herlighet. Når kristne martyrer ble brent til døde, er det derfor rimelig å forstå det nettopp som en protest mot den kristne tro på legemets oppstandelse, noe som ytterligere bidrog til å gjøre likbrenning til en helt uaktuell gravferdsskikk blant kristne.

Derfor ser vi da også at likbrenning er en skikk som forsvinner med utbredelsen av den kristne kirke.⁷ Dette bildet er svært entydig; det er ingen kristen kirke som praktiserer likbrenning før tilblivelsen av den moderne kremasjonsbevegelse. Ettersom begravelse var vanlig mange steder alt i før-kristen tid, var dette de fleste steder ikke noe stort problem. F. eks. ser vi ved kristendommens innføring i Norden flere konflikter mellom før-kristen og kristen gravferdsskikk, men spørsmålet om likbrenning var ikke blant dem.⁸

Utfordringen fra kremasjonsbevegelsen

Når tanken om likbrenning eller kremasjon oppstår igjen i det kristne Europa, er begrunnelsen dels pragmatisk, dels religiøs. Den pragmatiske begrunnelsen dreier seg dels om hygiene; en hadde begynt å oppfatte at uheldig og urenselig omgang med lik kunne skape smittefare. Og dels dreier begrunnelsen seg om plass; byene begynte å vokse, gravplassene var for små og en urne fortonet seg da som mye enklere å håndtere enn en hel kiste. Men begrunnelsen kunne også være religiøs, og det vil da i praksis si negativ og avvisende overfor

det kristne syn på døden og legemets oppstandelse og mer orientert ut fra forestillinger om sjelens frigjøring fra legemet.⁹ De første likbrenninger i Europa i nyere tid fant sted under den anti-kirkelige fase av den franske revolusjon,¹⁰ og også når det kommer mer fart i arbeidet for kremasjonssaken i andre halvdel av det 19. århundre, kunne det begrunnes i et syn på døden som klart avviker fra det kristne.¹¹

Starten av den egentlige moderne kremasjonsbevegelse kan tidfestes til konstruksjonen av den første moderne krematorie-ovn i Italia i 1873; det var da også i Italia, og etter hvert også i Tyskland, kremasjonsbevegelsen fikk vind i seglene. Det gjorde at de kristne kirkene måtte ta standpunkt til hvordan de ville forholde seg til denne nye gravferdsskikk: Skulle de motarbeide den eller skulle de akseptere den, og, om de aksepterte den, skulle kirkens prester også medvirke slik at kremasjon ble et aktuelt alternativ til tradisjonell begravelse også ved en kristen gravferd?

De kristne kirker gav, og gir, ulike svar på det spørsmålet. Klarest avvisende var og er den gresk-ortodokse kirke, som ikke aksepterer kremasjon og ikke tillater kirkelig medvirkning i slik sammenheng. Begrunnelsen er at dette er fremmed i forhold til nytestamentlig tankegang og den kristne tro på legemets oppstandelse. Samtidig spiller det nok også en rolle i forhold til gresk-ortodoks tradisjonsbevissthet at dette er nytt i kristen sammenheng; det er i seg selv nok til å problematisere kremasjon i forhold til gresk-ortodoks teologi. – På tilsvarende måte, men selvsagt med en noe annen begrunnelse, er også islam gjennomgående avvisende til kremasjon.

Den romersk-katolske kirke var først noe avventende, men Leo 13., pave fra 1878, var skeptisk, og kremasjon ble forbudt for katolikker i 1886. Begrunnelsen var at kremasjon var en hedensk skikk som var uforenlig med kristen tro. Dette forbudet stod ved lag i nesten åtti år, men ble praktisert noe lempeligere i land utenfor Europa der kremasjon etter hvert ble vanlig. I 1963 ble det opphevd av pave Paul VI; begrunnelsen var at de som argumenterte for kremasjon, ikke nødvendigvis begrunnet sitt syn på en anti-katolsk eller anti-kristen måte.¹²

Den romerske-katolske kirke forutsetter derfor i dag allment kremasjon som en mulighet i sin gravferds-liturgi.¹³

De protestantiske kirker reagerte noe ulikt på den moderne kremasjonsbevegelse. Mest positiv var Church of England, mens særlig den svenske kirke lenge var svært avvisende, noe som bl. a. henger sammen med at noen av kremasjonsbevegelsens foregangsmenn i Sverige kunne være svært kirkekritiske i sine begrunnelser.¹⁴ I Norge ble spørsmålet for første gang tatt opp til seriøs teologisk vurdering i Luthersk Ugeskrift i 1888, hvor redaktørene Michael Johan Færden og Johan Christian Heuch uttrykte en tydelig skepsis begrunnet i motsetningen mellom likbrenning¹⁵ og kirkens symbolsk-liturgiske billedspråk, som klart forutsetter begravelse. De mente derfor at mange av de tradisjonelle gravsalmer ikke ville kunne brukes ved likbrenning. De som ønsket å åpne for likbrenning, var uenige i dette, og mente at likbrenning ikke nødvendigvis ville medføre endringer i forhold til en tradisjonell kristen gravferd.¹⁶

I 1894 sendte Kirkedepartementet saken til biskopene, og ba om en vurdering av likbrenning og av muligheten for kirkelig medvirkning. Ingen av biskopene var begeistret for nyordningen, men var likevel uenige når det gjaldt spørsmålet om kirkelig medvirkning. Tre var mot og tre for, og den mest positive var biskop Heuch i Kristiansand, som ellers ikke var den som var kjent som en tilhenger av det siste nye. Også han mente av likbrenning stred mot kristen gravferdstradisjon og gravferdssymbolikk, og også han mente at nyordningen i mange tilfelle var begrunnet i en protest mot den kristne oppstandelsestro. Han la imidlertid vekt på at det også var mulig å forsvare nyordningen av sanitære, økonomiske og estetiske årsaker, og mente derfor at en fra kirkelig hold ikke burde være konsekvent avvisende. Å nekte kirkelig begravelse ved kremasjon kunne bli oppfattet som en form for ekskommunikasjon etter døden, og det ønsket han ikke. Han frarådet derfor også at prester skulle kunne få anledning til å nekte å medvirke ved kremasjon så sant den kirkelige ordning for gravferd ble fulgt. Heuchs uttalelse fra 1894 dokumenterer

slik at han på flere punkter hadde skiftet syn siden han skrev om saken i *Luthersk Ugeskrift* i 1888.¹⁷

De første krematorier i Norge ble bygget i Bergen og Oslo og tatt i bruk i 1907 og 1909.¹⁸ Når det gjaldt spørsmålet om kirkelig medvirkning, var det Heuchs linje som ble fulgt; prestene ble forpliktet til å forrette ved gravferd uavhengig av om den døde skulle begraves eller kremeres. I Sverige og Danmark, der motstanden mot kremasjon blant prestene var større enn i Norge, ble det overlatt til den enkelte prest om han ville medvirke ved kremasjon eller ikke.¹⁹

Dette skapte imidlertid ikke noen større debatt i Norge. Snarere tvert imot; etter at det første krematorier ble bygget og kremasjon etter hvert i økende grad ble vanlig, finnes det knapt debatt om kremasjonsspørsmålet i Den norske kirke i det hele tatt.²⁰ Der er imidlertid ett viktig unntak som det kan være grunn til å berøre her. I 1941 ble Olav Valen-Sendstad res. kap. i St. Johannes menighet i Stavanger. Han var en meget kompetent teolog som i 1948 ble dr. philos. på en filosofisk avhandling, og som 1948–49 vikarierte som professor i filosofi ved Universitetet i Oslo. Samme år som Valen-Sendstad kom til Stavanger fikk også denne byen sitt krematorium. Valen-Sendstad ønsket imidlertid av prinsipielle grunner ikke å medvirke ved kremasjoner. Problemet ble løst praktisk ved at andre av byens prester overtok ved bisettelser han skulle ha hatt mens han tok begravelser for dem. Noen offentlig debatt ble det imidlertid ikke om saken før i 1951, og foranledningen var da at Valen-Sendstad hadde søkt embetet som sokneprest i Trefoldighetskirken i Oslo. Han var den klart best kvalifiserte av søkerne og innstilt som nr. 1 av menighetsrådet, men departementet ønsket ikke å tilsette ham fordi han ikke forrettet ved kremasjoner.

I tre artikler i Dagen høsten 1951 begrunnet så Valen-Sendstad det syn at likbrenning er synd mot Guds ord. Hans begrunnelse er at Bibelen forutsetter begravelse både i det som sies om gravferd og det symbolspråk som brukes. Han anfører dessuten at bruk av det kirkelige ritual ved kremasjon medfører et preg av

uekthet, ikke minst ved bruken av 1 Mos 3,19b («til jord skal du bli») og kommentaren til dette i Salme 90 (v. 3: «Du lar mennesket bli til støv igjen») når legemet ikke blir til jord, men brennes til aske.

Valen-Sendstads innlegg ble kommentert i Dagen av Carl Fredrik Wisløff, som da var rektor på praktikum på MF og som stod Valen-Sendstad nær både teologisk og personlig. Han beklager forbigåelsen av Valen-Sendstad i Trefoldighetskirken, uttrykker forståelse for hans skepsis til kremasjon, men kan ikke dele det syn at det her dreier seg om synd mot Guds ord. I motsetning til Valen-Sendstad anser ikke Wisløff dette som et spørsmål der samvittighetene skal bindes, bl. a. fordi vi ikke har noe nytestamentlig forbud mot likbrenning.

Valen-Sendstad var ikke fornøyd med svaret og skrev mer om saken, men noen videre debatt ble det ikke. Forbigåelsen av Valen-Sendstad i Trefoldighet førte imidlertid til at Kirkedepartementet året etter på ny ba biskopene om en uttalelse om prestenes medvirkning ved kremasjon og urnesettelse. Bispemøtet gikk i sitt svar ikke inn på de teologiske sider ved saken, men nøyde seg med henvisning til at prestens plikt til medvirkning var fastslått i Alterboken. Valen-Sendstad var særdeles lite fornøyd med et så byråkratisk bispesvar, men hans i og for seg berettigede ønske om en teologisk gjennomtenkning av kremasjonsspørsmålet (som han begrunnet i en 27 siders betenkning til departementet) står uoppfylt fremdeles.²¹ Så langt jeg kjenner til, er det, i løpet av de nå snart 100 år vi har hatt kremasjon i Norge, imidlertid ikke andre prester som prinsipielt har nektet å forrette ved kremasjon.

Det er neppe mulig å komme forbi at kremasjon er og blir et fremmedelement i kristen gravferdsskikk. Det er en måte å behandle det døde legeme på som ikke har noe feste i kristen tradisjon, som bryter med bibelsk omtale av og billedbruk i forbindelse med døden, og som har sitt livssynsmessige fundament i en virkelighetsforståelse som ligger nokså langt borte fra kristen skapelses- og oppstandelsestro. Å gi en begrunnelse for eller en tolkning av kremasjon ut fra sentrale kristne motiver knyttet til skapelsestro eller eskatologi, er derfor et pro-

sjekt som etter mitt skjønn neppe kan bli vellykket. Samtidig er det vanskelig å komme forbi at teologer som Heuch og Wisløff har et poeng når det peker på at form og sak i denne sammenheng ikke er identiske. Det er mulig både å fastholde kristen oppstandelsestro uten i ett og alt å følge tradisjonell gravferdsskikk, og å velge kremasjon av mer pragmatiske hensyn uten derved å sin tilslutning til hinduistisk og/eller moderne kritikk av det kristne framtidshåp. Det gir oss en viss frihet til å begrunne valg av gravferdsformer også om de ikke uten videre kan gis en naturlig fortolkning basert på kristen tradisjon og virkelighetsforståelse.²² Samtidig er det vanskelig å tenke seg at kirken vil vinne noe på å forkynne sin tro på legemets oppstandelse i form av en eventuell konflikt med de etterlatte om gravferdsform. Hvordan oppstandelsestroen så skal forkynnes i en tid med økende pluralisering og økende oppslutning om kremasjon er et svært viktig spørsmål, som det imidlertid vil føre for langt å komme inn på her.

Valen-Sendstad berører imidlertid et annet spørsmål som få andre har tatt tak i. Når kirken har valgt å tilpasse seg ønsket om mulighet for kremasjon, har den gjort det ved å gjøre så få endringer i gravferdsliturgien som mulig; det er faktisk svært lite som skiller kremasjon fra begravelse der jordfestelsen av en eller annen grunn skjer inne. Det gjør at gravferdsliturgien ved kremasjon får et visst preg av uegentlighet, der den terminologi som brukes forutsetter en begravelse som aldri finner sted. Det er helt sikkert mulig å endre gravferdsliturgien slik at kremasjonens særpreg kommer tydeligere til uttrykk. En slik liturgi vil imidlertid gjerne komme til å gi selve likbrenningen en større betydning enn det som skjer i dag. Spørsmålet er da om det, i lys av den problematiske stilling likbrenning utvilsomt har i Bibelen og meste-parten av økumenisk kristen tradisjon, egentlig er ønskelig. Kanskje må det kompromiss en kristen kremasjon alltid vil være, rett og slett betales med en viss grad av uegentlighet i liturgien.

Det er imidlertid mulig å velge en annen vei, som er den jeg kjenner fra min erfaring som prest i Japan, der kremasjonens selvfølghet

i det moderne samfunn gjør det naturlig å legge til grunn at det faktisk er det som foregår. Nå har vi ingen jordpåkastelse der; det er en nord-europeisk, ikke en allment utbredt skikk.²³ Men den største forskjellen fra en norsk kremasjon er at vi der heller ikke har noen stilisert senkning av kisten i krematoriet (som er det gravferdsliturgien forutsetter, selv om det ikke alltid skjer). I stedet er presten og den nærmeste familie med til krematoriet og skyver selv kisten inn i krematorie-ovnen; et par timer senere, kommer en så tilbake, drar restene ut, og får den fremdeles varme asken med seg i urnen. Det er en form for konkretisering som i hvert fall ikke viker tilbake for realiteten i det som skjer, og uten å egentlig å endre mye i selve liturgien, utvilsomt gir et mye tydeligere fokus på hva det faktisk er som skjer.²⁴

Kremasjon – og hva så?

Ønsket om å gjøre en kremasjon så lik en tradisjonell begravelse som mulig, er nok en viktig grunn til at spørsmålet om eventuelt å foreta gravferden etter kremasjonen så vidt jeg vet aldri har vært seriøst diskutert i Norge. Den romersk-katolske kirke har imidlertid etter 1997 åpnet for dette etter ønske fra USA (jfr. nedenfor), selv om det framholdes at det fremdeles er ønskelig å ha gravferden først.²⁵ Også i den svenske kirken er det nå anledning til å ha gravferd med urne.²⁶

Den romerske-katolske kirke krever at urnen med asken etter avdøde blir satt ned i en grav eller plassert i et kolumbarium. Askespredning eller oppbevaring av urnen hjemme er ikke i overensstemmelse med den respekt kirken krever overfor avdøde.²⁷ Den svenske kirken regner imidlertid med dette som en mulighet, men synes i så fall ikke å forutsette noen form for kirkelig medvirkning.

I Japan har kirkene vanligvis urnerom eller urnelund, og nedsetting av urnen i urnelund foregår ofte med kirkelig medvirkning. Begravelser i Japan er normalt buddhistiske, og buddhistene har et ganske komplisert system med minnedager for avdøde, som kan foregå i mange år etter gravferden, vanligvis på årsdagen for dødsfallet. Det gjør at en også i kirkelig

sammenheng gjør mer ut av minnedager for avdøde enn vi er vant til her, både individuelle minnedager og Allehelgensdag.

Askespredning er en skikk som i utgangspunktet kommer fra India, og der på en nokså entydig måte henger sammen med en hinduistisk, mer eller mindre panteistisk virkelighetsforståelse. Ideelt sett skal asken der spres over den hellige elv Ganges, og denne skikken med askespredning over elver har også i noen grad spredd seg til andre land i Sørøst-Asia.²⁸ Også i Japan, hvor familiegravstedet tradisjonelt har vært svært viktig og askespredning derfor har vært utenkelig, er det nå et voksende antall som ønsker askespredning.²⁹

Det er imidlertid ingen tvil om at askespredningens foregangsland i dag er USA, noe som skyldes en utvikling som slett ikke er uten ironiske trekk.³⁰ Kremasjonsbevegelsen arbeidet der lenge i motvind; kremasjon var ikke forbudt, men ble valgt bare av et svært lite mindretall. Men som alt annet i kapitalismens hjemland må også døden der avpasses etter økonomi og konsumentbehov, og når andelen av kremasjoner økte ganske kraftig fra 1960-tallet av, hang det sammen både med kritikk av de tradisjonelle begravelsesbyråers kompliserte og dyre begravelser, og effektiv markedsføring av kremasjon som det moderne og enklere alternativ.

At vi også etter døden kan oppfattes som konsumenter med personlige preferanser, kommer imidlertid fremdeles til uttrykk i form av et stort marked for individuelt utformede gravferder og gravferdsminner; at f. eks. en golf-elskers urne utformes som en golf-bag, er da bare naturlig.³¹ Denne utnyttelse fra kremasjonsbyråenes side av behovet for personlige (og dyre) gravferdsminner skapte imidlertid en motbevegelse i form av ønsket også om enklere kremasjoner, og da med askespredning, der behovet for enhver form for gravminne jo er borte. Til tross for iherdig markedsføring av «the memorial idea» fra kremasjonsbyråenes side, velges nå askespredning ved halvparten av alle kremasjoner i USA.³² Men historien gjentar seg; kan ikke kremasjonsbyråene vinne fram med tilbud på gravminner, kan de ta igjen ved å tilby alternative former for askespredning som

da kan skje i form av fyrverkeri, kanonutskyting etc. Mulighetene er her mange, og de som ønsker ideer for originale minnesmerker og ulike former for askespredning, kan f. eks. sjekke websiden til Creative Cremains, som bl.a. redegjør for muligheten for ulike former for askespredning under overskriften «Now you can go out in style».³³

Vi er noe mer nøkterne her i landet, hvor urnen med asken etter avdøde blir satt ned i en grav eller plassert i et kolumbarium. Det er ikke vanlig med kirkelig medvirkning ved slike anledninger, men det er mulig, og *Gudstjenesteboken* fra 1992 inneholder en enkel liturgi for urnenedsettelse. Tilknytningen til gravferden framtrer imidlertid som nokså løs og tilfeldig. Det er derfor et spørsmål om en ikke her burde tenke mer helhetlig, slik at urnenedsettelsen i større grad framstår som en gjenntenkt del av hele gravferdsprosessen.

Når det gjelder plasseringen av den avdødes levninger er hovedregelen i Norge at det skal skje «på offentlig kirkegård eller på gravplass anlagt av registrert trossamfunn» (Gravferdsloven av 7. juli 1996 §1)³⁴. Det kan imidlertid på visse vilkår anlegges privat gravplass eller urnelund. Denne loven innebærer også at det tidligere forbud mot askespredning er falt bort. Tillatelse kan nå gis av fylkesmannen etter søknad (§20), og det forutsettes at askespredning skjer på åpent hav eller i høyfjellet. Askespredning forutsetter at avdøde klart har uttrykt et ønske om dette, men tillatelse kunne likevel opprinnelig bare gis før etter at vedkommende var død. I 2001 ble imidlertid loven endret slik at en også selv kan søke om og få innvilget askespredning.³⁵ Askespredning i en minnelund, som også tillates f. eks. i USA, er ikke lovlig i Norge.

I den grad det ligger et bevisst livssyn bak ønsket om askespredning, er det rimelig å oppfatte dette som panteistisk.³⁶ Det er derfor i utgangspunktet ikke å forvente noe uttalt ønske om kirkelig medvirkning i denne sammenheng. Det forhold at askespredning slik framtrer som svært fremmed i kirkelig sammenheng er det også tatt hensyn til i Gravferdslovens §20, som tydelig fastslår at det ved «slik gravferd» (dvs. askespredning) ikke kan «kreves kirkelig med-

virksomhet». Denne bestemmelsen er også gjengitt i merknadene til gravferdsliturgien fra 2003. Kirkerådet ønsket en betydelig skarpere formulering: «Kirkelig gravferd kan ikke på noen måte kombineres med askespredning»³⁷; dette ble imidlertid ikke vedtatt. Komiteen som behandlet saken på Kirkemøtet i 2002, uttalte imidlertid at det var ønskelig at Bispemøtet så nærmere på dette, noe Bispemøtet, så vidt jeg vet, enda ikke har gjort.³⁸

I USA er der imidlertid også protestantiske kirker som aksepterer kirkelig medvirksomhet ved askespredning, og tillater at asken spres på kirkegården; i noen tilfelle vil en da sette opp en minneplakett.³⁹ Jeg kjenner ikke til noen statistikk over hvor utbredt dette er, men fenomenet er i seg selv tilstrekkelig til å påvise at også som kremasjon, så trenger heller ikke askespredning nødvendigvis og i enhver sammenheng bli oppfattet som uttrykk for en bevisst avvisende holdning til kristen tro og virkelighetsforståelse.

Askespredning berører imidlertid også et annet problemfelt som det er viktig å tenke gjennom når vi som kirke skal forholde oss til dette, nemlig forholdet mellom avdøde og de etterlatte. Selv om ikke vi er vant med å omgås avdøde med den reverens de vises i kulturer med konfusianisme og fedredyrkelse, er gravstedene til familiens avdøde tradisjonelt svært viktige også hos oss, i hvert fall minst så lenge som der er gjenlevende slektninger med minner om avdøde. Det er derfor vanskelig å oppfatte ønsket om å gå bort uten å etterlate seg et gravsted som noe annet enn en form for individualisme som avviser den tradisjonelle understrekning av familiesamhold og familiesolidaritet. Dette er blitt påpekt av antropologer i forhold til veksten av askespredning i Japan,⁴⁰ og jeg kan vanskelig tenke meg at ikke dette vil være relevant også i vår sammenheng.

En vurdering av askespredning i kirkelig sammenheng kan derfor ikke bare ta utgangspunkt i kirkens syn på det døde legeme i forhold til troen på legemets oppstandelse, men må også trekke inn det fjerde bud og det kristne syn på familien. Og når det skjer, tror jeg det er vanskelig å komme forbi at også av denne grunn må den kristne kirkes syn fortsatt

være at askespredning er en skikk den ikke ønsker, ikke bare fordi dette ikke er «den respektfulle anbringelse (av de kremerte levninger) som kirken krever»⁴¹, men også fordi det er problematisk i forhold til den vekt den kristne kirke naturlig vil legge på markeringen av at «slekt følger slekters gang».

Ikke minst debatten rundt aktiv og passiv dødshjelp tyder på at for mange eldre er det å ikke ligge sine nærmeste til byrde, et svært viktig behov; det er derfor ikke unaturlig å tenke seg at dette også kan spille en rolle i forbindelse med ønsket om askespredning. Dette er i så fall en utvikling det for den kristne kirke er viktig å motvirke, ikke å påskynde. Skal Den norske kirke ved sine representative organer, altså Bispemøtet og/eller Kirkemøtet, si noe om dette, er det derfor etter mitt skjønn vesentlig at ønsket om å styrke familiesamholdet på tvers av generasjonene blir en viktig ramme for det en har å si.

Konkluderende oppsummering

Vi er vant med at kirkens liturgiske billedspråk peker ut over seg selv og betyr mer enn det som faktisk sies og skjer. Og vi legger vekt på at det som slik kommuniseres, skal være et gjennomtenkt uttrykk for viktige sider ved den kristne tro. Derfor bruker vi stola og alba, alter og prekestol, farger og lys, ikke fordi vi må, men fordi disse ting på en meningsfull måte og med tradisjonenes tyngde måte peker i retning av det vi som kirke ønsker å stå for og formidle.

Om vi legger slike kriterier til grunn, er det vanskelig å se at kremasjon eller askespredning har noen berettigelse i kristen sammenheng. Den måten den siste avskjed utformes på, kommuniserer nemlig også nødvendigvis noe mer enn bare det som faktisk skjer. Det kan være usikkert hva det er kremasjon og/eller askespredning i dag faktisk uttrykker. Men enten vi mener det er hinduistisk dualisme eller en form for postmoderne individualisme, er det åpenbart at det peker i helt andre retninger enn mot det budskap vi som kirke ønsker å forkynne.

Det er likevel vanskelig å komme bort fra at Heuchs vurderinger fremdeles har mye for seg. Vi ønsker ikke å møte mennesker på en måte

som kan oppfattes som ekskommunikasjon etter døden. Tvert imot, vi ønsker å møte mennesker med den samme kjærlige omsorg og romslige raushet som kirkens Herre alltid viser. Og det å bruke møtet med sørgende og etterlatte til å insistere på nødvendigheten av kirkens tradisjonelle symbolspråk i gravferden, er kanskje ikke den beste måten å gjøre det på. I hvert fall så lenge ønsket om å gjøre det annerledes ikke har en begrunnelse som nødvendigvis bryter med identiteten i den kristne tro. Ut fra slik overveielser har de fleste kristne kirker i dag åpnet for kremasjon, og slik bør det antagelig være, selv om det nok er mulig å se at de har sine grunner, også de som ikke gjør det.

Samtidig tror jeg nok at vi som kirke bevisst skal fungere som motvekt mot en utvikling i retning av større individuelt særpreg i gravferdsritene. At vi til slutt er ganske så «jamsis og like» er ikke bare uttrykk for egalitært skandinaviske sosialdemokrati. Det er faktisk også noen viktige teologiske poenger her. Tradisjonell norsk gravferdsskikk med vekt på verdighet og enkelhet uttrykker derfor slik noe som det både fra kirkens og samfunnets side vurderes som verdifullt. Kanskje kan den uttrykkelige markering av kirkelig motstand mot medvirkning ved askespredning fra lovgivers side oppfattes som et uttrykk for dette. Om utviklingen skulle føre til ønske om kirkelig medvirkning også i slike sammenhenger (det er ikke forbudt, til tross for at Kirkerådet ønsket at det skulle det være), vil vi altså få en ny arena der hensynet til kirkens liturgiske tradisjoner, ønsket om å møte de etterlatte med forståelse og omsorg, og ønsket om påvirke samfunnsutviklingen generelt i en god retning, skal balanseres på en måte som lar det kristne oppstandelseshåp komme til uttrykk på en klar og entydig måte. Det er viktig at vi da har tenkt godt gjennom hvordan vi svarer.

Noter

- 1 Utgangspunkt for denne artikkelen er et foredrag på et seminar om gravferd i Kirkens Arbeidsgiverforening 18. oktober 2005, her noe bearbejdet. Alle web-sider referert til i artikkelen, er operative per 19. desember 2005.
- 2 Til sammenligning: Norge og USA har ca. 30 %, Tyskland ca. 40 %, Sverige, Danmark og Storbritannia ca. 70 %. For en oversikt over internasjonal kremasjonsstatistikk, se f. eks. <http://www.srgw.demon.co.uk/CremSoc4/Stats/>.
- 3 Louis-Vincent Thomas, «Funeral rites,» i Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* 5, New York, 1987, s. 450-459, her s. 457.
- 4 Andrew Bernstein, «Fire and Earth: The Forging of Modern Cremation in Meiji Japan,» i *Japanese Journal of Religious Studies* 27 (2000), s. 297-334.
- 5 Richard Rutherford, «Cremation,» i *New Catholic Encyclopedia* 4, Washington D.C., 2003, s. 358-360.
- 6 Ifølge John J. Davis, *What About Cremation? A Christian Perspective*, Winona Lake 1998, som er den eneste oppdaterte bok om temaet fra et teologisk perspektiv som jeg har funnet, er det følgende tre grunner til kremasjon i GT: Menneskeofring (f. eks. 2 Kong 17,17), dødsstraff (f. eks. 3 Mos 20,14), skjending av avgudsaltere (f. eks. 2 Kong 23,16). Om kremeringen av Sauls døde legeme (1 Sam 31,12) og domsordene i Amos 2,1 og 6,10 representerer unntak fra dette ensidig negative perspektivet, diskuteres hos Davis, s. 66-70.
- 7 Davis, *What About Cremation?* s. 32-33.
- 8 Til spørsmålet om norsk gravferdsskikk, se Helge Fæhn, «Fra haugsetting til kremasjon: Død og gravferd i norsk kirkeliv gjennom tusen år,» i *Kirke og kultur* 1976, 405-417.
- 9 Denne dobbelhet i debatten (dels pragmatiske argumenter og dels kulturkamp) er godt dokumentert også for Europas og Skandinavias vedkommende i Tuomo Lahtinen, *Kremering i Finland: Idéhistoria och utveckling*, Åbo 1989.
- 10 Anne Oksrød, «So ein Ding müssen wir auch haben»: Norsk Ligrændingsforenings arbeid for fakultativ kremering i Norge 1889-1909, hovedfagsoppgave i historie, Universitetet i Oslo våren 1999, s. 8-9.
- 11 Per Lønning, «Kremasjon og kirke,» i *Kirke og kultur* 1964, s. 426-436, her s. 430.
- 12 Davis, *What About Cremation?* s. 54.
- 13 Rutherford, «Cremation,» s. 359.
- 14 For en utførlig dokumentasjon av den svenske debatten, se Bengt Enström, *Kyrkan och eldbegängelserörelsen i Sverige 1882-1962*, Lund 1964.
- 15 På det tidspunkt var dette ordet som ble brukt. «Kremasjon» ble det vanlige ord først etter 1917. Se Oksrød, «So ein Ding», s. 3.
- 16 Oksrød, «So ein Ding», s. 92-94.
- 17 Oksrød, «So ein Ding» s. 101-106.
- 18 Oksrød, «So ein Ding» s. 116.
- 19 Oksrød, «So ein Ding» s. 109-110.
- 20 Også de lutherske frikirker i Norge følger samme praksis. I Frikirken er kremasjon uvanlig, men ukontroversielt (opplyst i epost fra synodeformann Arnfinn Løyning 07.10.2005); Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn fraråder, men vil ikke nekte kremasjon (opplyst i epost fra tilsynsmann Ulf Asp 10.10.2005).
- 21 Til Valen-Sendstad og kremasjonsspørsmålet, se Ole

- Bjørn Høiesen, *Olav Valen-Sendstad 1904-1963: Stridsmann for Skrift og bekjennelse*, Stavanger 1997, s. 460-486.
- 22 Dette er i alt vesentlig også konklusjonen i Davis, *What About Cremation?* s. 89-90.
- 23 Fæhn, «Fra haugsetting til kremasjon,» s. 413.
- 24 Se Tor Jørgensen, *Glede i grått*, Oslo 1983, s. 91-95, for en skildring av dette slik det kan oppleves av en litt uforberedt norsk misjonær.
- 25 Rutherford, «Cremation», s. 359-360. Richard Rutherford, «Different Symbols, Different Rites: Funeral Liturgy with Cremated Remains,» i *Liturgical Ministry* 7 (1998), s. 36-44, argumenterer for i så fall å komplettere gravferden med en liturgi for å forberede legemet for kremasjonen.
- 26 http://www.svenskakyrkan.se/ArticlePages/200508/22/20050822100111_svk_hjs429/20050822100111_svk_hjs429.dbp.asp
- 27 Rutherford, «Cremation», s. 360.
- 28 Thomas, «Funeral rites».
- 29 <http://www.uoguelph.ca/atguelph/05-01-26/features.shtml>
- 30 For en interessant framstilling av denne utviklingen, se Stephen Prothero, *Purified by Fire: A History of Cremation in America*, Berkeley 2001.
- 31 Illustrasjon hos Prothero, plate 17.
- 32 F. eks. ble John F. Kennedy jr., katolikk som omkom ved en flyulykke i 1999, kremert og asken ble spredt over havet.
- 33 <http://www.creativecremains.com/style.html>.
- 34 <http://www.lovdato.no/all/nl-19960607-032.html>
- 35 <http://odin.dep.no/ufd/norsk/aktuelt/presse/014081-070096/index-dok000-b-n-a.html>
- 36 Jan Hermanson, religionssosiolog ved universitetet i Lund, peker i upublisert undersøkelse av askespredning i Sverige i 2001 på kremasjon med askespredning som den postmoderne gravferdsform; se http://www.sociologyofreligion.com/Archive/abstracts_03.htm.
- 37 http://www.kirken.no/Besluttende_organer/NyhetDet.cfm?pNyhetId=503&pNyhetKat=4&pVedtaksId=104
- 38 <http://www.kirken.no/nyheter/nyhetDet.cfm?pNyhetId=751&pNyhetKat=rundskriv>
- 39 Se f. eks. <http://www.trinityyw.org/Columbarium/ColumbariumMain.html>, <http://www.dpc.org/columbarium.html>. Den danske lutherske kirken i Vancouver, Canada, har en egen liturgi for askespredning, se <http://www.danishchurch.vancouver.bc.ca/service/scatter.html>.
- 40 Satsuki Kawano, «Scattering Ashes of the Family Dead: Memorial Activity among the Bereaved in Contemporary Japan,» i *Ethnology* 43 (2004), s. 233-48; Mark Rowe, «Grave Changes: Scattering Ashes in Contemporary Japan,» i *Japanese Journal of Religious Studies* 30 (2003), 85-118.
- 41 Den romersk-katolske kirkes syn på dette; se Rutherford, «Cremation», s. 360.

Sammendrag:

Både Bibelen og den kristne tradisjon er overveiende avvisende til kremasjon. Den moderne kremasjonsbevegelse har dels pragmatisk, dels religiøs, dvs. anti-kristen begrunnelse, og de fleste kirker har akseptert kremasjon ut fra den pragmatiske begrunnelse. I Norge har det stort sett vært enighet om at kirkens forkynnelse av oppstandeshåpet ikke må knyttes til en debatt om gravferdsform. Samtidig er det grunn til å tenke grundigere gjennom både kirkens rolle ved urnesettelse (som i dag er valgfri og litt tilfeldig) og de utfordringer kravet om askespredning reiser. Bør kirken medvirke også her, eller representerer askespredning religiøse og etiske prioriteringer som gjør at den bør si nei?

Syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur



AV GEIR HANSEN

sogneprest.veldre@kirken-ringsaker.no

Skriftemålet som kirketukt og forberedelse til nattverdgang

Syndsbekjennelsen kom sent inn som et felles ledd i vår høymesse. Det skjedde først i 1887. Fra gammelt av har syndsbekjennelsen først og fremst vært knyttet til kirkens skriftemålspraksis. Skriftemålet var opprinnelig og helt fra oldkirkens dager en åpenlys, offentlig handling. Bakgrunnen for denne praksisen var Jesu ord i Matt. 18.15–17 om menighetens ansvar for å irrettesette en bror som synder. Det handlet om å hindre «syndens skadelige innvirkning på menighetslegemet og forestillingen om menigheten, kirken «uten flekk eller rynke» (Ef 5,27)» (Fæhn, s. 121)

Som en slags preventiv og forebyggende handling måtte derfor den som hadde begått en grov forseelse som mord, ran og lignende, bekjenne dette åpent for hele menigheten for å forsones med den igjen, og for å kunne gjøre eventuelle botshandlinger.

Da denne skriftemålspraksisen etter hvert ble erstattet av det private skriftemålet utover i middelalderen, ble også hensikten med skriftemålet endret. Fra primært å være en forsoningshandling overfor menighetsfellesskapet, ble det en individuell syndstilgivelseshandling, og etter hvert en forberedelseshandling til nattverden.

I Kirkeordinansen av 1542 finner vi en videreføring av det som gjennom middelalderen hadde utviklet seg til å bli *skriftemålets tre*

hovedkomponenter, bekjennelse og absolusjon, kunnskapsprøve og forberedelse til nattverden.

«I en sum kan vi si at ordinansen fastsetter dels et frivillig, lønlig skriftemål uten direkte sammenheng med nattverden, og dels en nærmest obligatorisk kunnskaps-prøve før nattverden. I praksis smeltet disse to elementer sammen til én handling, fordi det i århundrer hadde vært vanlig praksis at alle som ville gå til alters, på forhånd ble prøvet og avløst. – Dersom den skriftende ikke kunne barnelærdommen godt nok eller hadde begått åpenlyse synder, skulle vedkommende holdes borte fra nattverden inntil han hadde en nødvendige kunnskap – respektive hadde gjort opp for seg og eventuelt også stått åpenlyst skrifte.» (Fæhn, s. 130)

Det er igjen tanken om menigheten som et rent og plettfritt fellesskap, samlet rundt nattverdbordet, som gjør seg gjeldende, og som virker formende inn på skriftemålspraksisen. For å kunne delta i denne hellige handlingen må det enkelte menneske gjennom en forberedende kunnskapstest og en eventuell moralsk renselseshandling bestående av syndsbekjennelse og absolusjon.

Syndsbekjennelsen i gudstjenesten – fra individuell forberedelse til felles gudstjenesteledd

Syndsbekjennelsen, som altså ikke var en del av kirkens klassiske liturgien, kom inn i liturgien

på en stillfarende og neste umerkelig måte i forbindelse med Karl den Stores liturgireform på 800-tallet. «Da syndsbekjennelsen kom inn i gudstjenesten (eller messen), var det opprinnelig ikke i form av et felles ledd slik vi kjenner det i dag.... Den kom inn i form av bønner (også kalt «apologier») som prest og medhjelpere skulle forrette, alt mens kor og menighet for øvrig innledet gudstjenesten, vanligvis ved å synge utdrag fra Salmenes bok i Det gamle testamentet.» (Schumacher)

Hvorfor ble denne «stille» syndsbekjennelsen innført, mens menigheten samtidig var opptatt med å synge Davidssalmer? Jo, det hang sammen med «forestillinger om at presteskapet bar på et særlig ansvar som gudstjenesteledere, og ikke minst det forhold at de bokstavelig talt hadde nærkontakt med det hellige. Prestens plass var ved det hellige alteret. Der skulle de lese hellige tekster og håndtere hellige gjenstander som inneholdt brødet og vinen som i løpet av messen skulle innvies til hellige gaver. Innføringen av syndsbekjennelsen hadde med andre ord bakgrunn i en mentalitet som anså det som påkrevet at en nærkontakt med de hellige ting ikke kunne finne sted uten en eller annen form for *forutgående renselse*.» (Schumacher, min framheving)

Prestenes syndsbekjennelse ble altså en type stille, personlig formet bønn, som fungerte som «mental forberedelse til den hellige handling», en forberedelse som faktisk skjedde etter at den felles gudstjenesten var begynt. Dette utviklet seg etter hvert til å bli en mer og mer almen tendens, sier Schumacher: «Mot slutten av middelalderen legger vi merke til at også vanlige kirkegjengere oppfordres til å gjøre som presten. De første praktiske fortolkninger av gudstjenestens beredning på lekfolk, benyttet seg av gudstjenestens forløp som en ramme for fromhetsøvelser. Bønn og bot og meditasjon skulle finne sted parallelt med messens gang. Slik fikk messen i middelalderen det særegne dobbelte preg av på en og samme tid felles handling og privat lønnekammer. Det siste ble imidlertid forsøkt styrt ovenfra i den forstand at den kirkelige katekese tilrettela et nærmest mønstergyldig program for hvorledes gudstjenestens enkelte ledd kunne benyttes som spore

til fromhetsøvelser. Og syndsbekjennelsen – jo, den ble plassert i begynnelsen av gudstjenesten.» (Schumacher)

Dette er bakgrunnen for og forklaringen på en av parolene innenfor den liturgiske reformbevegelsen i moderne tid, en bevegelse som arbeidet for å fornye den klassiske oppfatningen av gudstjenesten som menighetens felles handling:

«Du skal ikke be i messen, du skal be messen.»

Men reformen av den norske gudstjenesten i tidsrommet mellom 1889 og 1920 gikk i en annen retning. For, «ved siden av å argumentere ut fra tradisjonen, bygget Gustav Jensen sitt syn på messens ordning på et individualpsykologisk prinsipp. Liturgiens forløp skulle uttrykke kristenlivets hovedkomponenter: omvendelse (bot), tro og kjærlighet skulle gestaltes gjennom messens forløp. Dermed var syndsbekjennelsen blitt en integrert og nødvendig del av gudstjenesten.» (Schumacher)

Syndsbekjennelses-momentet tar overhånd

Tradisjonelt er Kyrie knyttet til Gloria/lov-sangen, og ikke til syndsbekjennelsen.

«I Kyrie lovpriser de troende Herren og ber om hans miskunn» sier den katolske kirke når den skal forklare dette leddet. Men etter at syndsbekjennelsen i 1887 ble innført som fast ledd før Kyrie i høymessens innledningsdel, ble etter hvert Kyrie sett på som en naturlig forlengelse av denne. Og i Alterboken av 1920 blir de kort og godt slått sammen til ett ledd kalt «Syndsbekjennelse med kyrie».

Jeg er enig med Jørund Midttun når han kommenterer denne utviklingen slik:

«Denne koblingen har blitt ganske vanlig, ikke bare i Den norske kirke, men også i økumeniske sammenhenger og i andre kirker. Det er kanskje ikke så rart, siden tematikken i de to leddene ligner nokså mye på hverandre. Etter min mening gir det en innsnevring av tolkningsfylden bak kyrieleddet å binde det ensidig opp mot syndsbekjennelse. De bibelske foreleggene til ropet, for eksempel den blinde Bartimeus (Mk 10,47) handler ikke om syndsbekjennelse, men er et rop om oppmerksomhet og hjelp. Den samme funksjonen har det som omkved i et litani. – Betydningen av Kyrie

38 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

som et innledende rop om oppmerksomhet fra Gud, så å si menneskets ur-rop, må derfor etter min mening være grunnbetydningen.» (Midttun)

Slik jeg ser det har syndsbekjennelsen kort og godt fått en for stor og for selvsagt plass i vår kirkes høymesse. Det er ingen selvfølge at den skal beholdes som et fast ledd i innledningsdelen, og i dagens situasjon bør det gis en spesifikk begrunnelse for hvorfor den eventuelt skal beholdes, og hvordan den best kan utformes og settes i relasjon til Kyrie/Gloria (se punkt 6. Syndsbekjennelse som kultisk-kulturelt fenomen). I tillegg bør vi se på syndsbekjennelsens og skriftemålets muligheter i en liturgisk forberedelseskultur i et moderne, sekularisert samfunn (Se punkt 7. Liturgisk forberedelseskultur).

Deltakelse i høymessen krever ingen innledende eller forutgående syndsbekjennelse

Gustav Jensen mente å se en korrespondanse mellom messens ordning og kristen-livets psykologi. Den innledende syndsbekjennelsen ble derfor betraktet som en omvendelsehandling, og det er lett å se at den sterke understrekningen av menneskets syndighet i Alterboken av 1920 («Se i naade til mig arme, syndige menneske, som har krænket dig med tanker, ord og gjerninger, og kjender den onde lyst i mit hjerte!») er influert av gammeltestamentlige kalls- og botsberetninger, jfr. profeten Jesajas kallsvisjon (Jes. 6) og Davids botssalme (Ps 51), formulert etter at profeten Natan hadde avslørt hans utroskap og kyniske drap av Uria (2. Sam. 12).

Selv om enkeltmennesker kan fortelle om tilsvarende erfaringer også i vår tid, kan ikke slike erfaringer og bekjennelse av urenheter og personlig ondskap gjøres til betingelse for deltakelse i menighetens felles gudstjeneste. Å betrakte messens ordo som uttrykk for en personlig/åndelig ordo-salutis modell, er en umulighet i dag, og representerer i realiteten en uheldig og unødvendig sammenblanding av religiøse kategorier: en ting er menighetens felles gudstjenestehandling, en annen ting er den enkeltes religiøse erfaringer.

I vår pluralistiske tid er det ikke mulig å fastholde et felles fromhetsmønster. Det er derimot svært viktig å utvikle en liturgisk forberedelseskultur som kan hjelpe moderne, uavhengige mennesker til å finne veien inn i gudstjenesten som menighetens felles handling, og til et møte med den hellige Gud i den konteksten.

Forberedelseskultur og felles høymesseliturgi bør sees i sammenheng med hverandre, men vi må samtidig se til at det ikke oppstår en sammenblanding som i middelalderen, der enkeltmenneskets forberedelse og andaktsliv faktisk fortrenget fellesliturgiens betydning. Liturghistorien viser at syndsbekjennelse ikke er en nødvendig del av menighetens hovedgudstjeneste. Hvorfor skal det da kreves skriftemål eller en personlig formet syndsbekjennelse forut for, eller i begynnelsen av en kristen høymesse?

Etter en seriøs behandling av spørsmålet har Svenska kyrkan kommet til at dette ikke er et nødvendig krav. Da forslaget til ny gudstjenesteordning ble utgitt i 2000, ble det også gitt en seriøs argumentasjon for dette standpunktet:

«Församlingens gemensamma syndabekännelse började att användas i samband med reformationen. Under tidigare århundraden firades församlingens huvudgudstjänst utan gemensam syndabekännelse. Det kan alltså inte på något sätt hävdas att syndabekännelsen/ bönen om förlåtelse hör till huvudgudstjänstens grundläggande beståndsdelar, även om syndabekännelsen i Svenska kyrkans tradition kommit att dominera helhetsintrycket av gudstjänsten. Den kristna huvudgudstjänstens grundstruktur består av Samling, Ordet, Måltiden, Sändning, utan att syndabekännelsen inngår som en bärande grundbeståndsdel. Den har kommit att få sin betydelse som en förberedelseskult inför kommunionen. Utan bekännelse och avlösning har inte kommunion varit tillåten under en period av vår kyrkas historia.

Först 1986 kan man säga att den tidigare så starka kopplingen mellan beredelsen och nattvardfirandet bröts. Kyrkomötets läronemd yttrade då att mässa kan firas utan att momentet beredelsen inngår i någon form. Det finns, enligt läronemden, inte några «tungt vägande läromässiga skäl» mot att fira mässan på et sådant sätt. Detta blev också verklighet vid 1986 års kyrkomöte när den nya kyrkohandboken antogs med flera ordningar i vilka mässa inngår, men där beredelsen saknas.» (Motiveringar, s.75)

En kan jo få et inntrykk av at dette i realiteten innebærer en nedtoning av tanken på Guds hellighet. Men slik jeg ser det representerer det i stedet en mulighet for en endring og forny-

else av gudstjenestens hellighetsdimensjon. For at det skal skje må vi frigjøre oss fra kultiske renhetsideer, med røtter langt tilbake i den gamle pakts tempeltjeneste, - ideer som periodevis har gjort seg sterkt gjeldende i kirkenes gudstjenesteliv, noe jeg allerede har vært inne på i omtalen av skriftemålet og syndsbekjennelsen rolle som forberedelse til gudstjenestedeltakelse.

Gordon Lathrops liturgiske «hellighetsdialektikk», som jeg nå vil presentere, representerer en reflektert videreføring av den gammeltestamentlige profettradisjonens kritikk av tempeltjenesten (jfr. Hosea 6,6: «For jeg vil ha troskap, ikke slakteroffer, gudskjennskap heller enn brennoffer.») En kritikk som ble videreført og nådde sitt klimaks langfredag (jfr. Matt. 27, 50f.: «Men Jesus ropte igjen med høy røst og oppgav ånden. Da revnet forhenget i tempelet i to, fra øverst til nederst.»)

Fra kultiske renhetstanker til liturgisk hellighetsdialektikk

«Jeg tror på Den Hellige Ånd, en hellig, allmenn kirke, de helliges samfunn, ...»

Gordon Lathrop tar utgangspunkt i en klassisk liturgisk dialog fra Østkirken. I denne dialogen finner han «one of the great juxtapositions of all liturgy» (Lathrop, s.11) («juxtaposition» = «spenningsfylt sidestilling av motsetninger»):

Liturgen står bak alteret, der brød og vin er fremsatt, og inviterer forsamlingen til et møte med Gud ved å rope ut: «*Holy things for the holy people.*» - Om denne invitasjonen sier Lathrop:

«That invitation to participate, to take up the holy things and be the holy people, ought to be the continual theme of any helpful liturgical theology. Such a theology ought to say: «Come!» It ought to characterize the participants, together with their actions and their focusing symbols, as *full of God.* (min fremheving) It ought also to make the warning implicit in the invitation: «These things are dangerous. Participation is for *holy people.*» (Lathrop, s.11)

Uten at det sies noe mer om hva denne fascinerende og skremmende helligheten innebærer, kommer så folket/koret med en respons, som delvis motsier, delvis utfyller denne invitasjo-

nen (og blir altså stående i et spenningsfylt, men fruktbart dialektisk forhold til den): «*One is holy, one is Lord: Jesus Christ, to the glory of God.*»

«Hellige ting for hellige mennesker» sier presten. «Bare én er hellig» svarer folket. Lathrop forklarer betydningen av denne liturgiske hellighetsdialektikken slik:

«We must be holy» says the one. «The only holiness we know is God's mercy» says the other. A critical liturgical theology will try to clarify both assertions. It will try to harmonize them as well as heighten the tension between them. It will invite us to the holy things. It will also criticize them. And it will finally locate itself in the powerful silence between the invitation and the response.

When the holy things are restored to the center of the liturgical experience of the churches and held under this tension, they may be for us all again and for our world «life-giving sources of the knowledge of God.» It is to that end that we take up the task of liturgical theology in our time.» (Lathrop, s.11)

Slik jeg tolker Lathrop betyr dette at gudstjenestens innledningsdel først og fremst skal uttrykke forventning og glede over at vi som Guds hellige folk («as full of God») er samlet til gudstjeneste, og at vi som frie, oppreiste og benådede mennesker igjen skal få møte den oppstandne og gi ham vår lovprisning, vårt takkeoffer. Men i innledningsdelen skal det også markeres at når vi som fellesskap går «den ene hellige» i møte, da møter vi den som i sin hellighet er annerledes og som derfor alltid representerer et kall og en utfordring til oss som er samlet i Guds navn.

Jeg tror forfatteren Axel Jensen taler på vegne av mange mennesker i vår individualistiske tid når han sier det slik: «En out-sider, som meg, er et menneske som alltid bærer på en lengsel etter å bli en in-sider, men som bare kan bli det på sine egne premisser.» Jeg spør meg selv: Hvordan kan vi åpne veien mot sakramentenes «hellighet», «de helliges samfunn», og «den ene hellige Gud» som møter oss der, samtidig som det enkelte menneskes selvbestemmelsesbehov blir respektert?

Og svaret mitt går i denne retningen: *desto tydeligere hellighetens annerledeshet og kritisk-utfordrende side («bare en er hellig») kommer til orde i liturgien, desto lettere er det for lengtende out-sidere og bli in-sidere. For det er ikke likhet i holdninger, meninger og oppførsel som er grunnla-*

40 syndsbejennelse og liturgisk forberedelseskultur

get for gudstjenestefellesskapet, men bundetheten til den ene hellige, som i sin annerledeshet er den barmhjertige.

Det som i følge Lathrop kjennetegner menighetens møte med «den ene hellige» er at vi blir henvist til vår neste. Det er derfor Ordets del i gudstjenesten fører direkte over i menighetens forbønn for verden og dens nød. Det er derfor Nattverdmåltidet opprinnelig førte direkte over i diakonale handlinger, når det som ble til overs av offertorigavene ble brakt til syke og nødlidende av diakonen, etter at gudstjenesten var over.

Fordi den ene hellige alltid i sin barmhjertighet henviser oss til vår neste, bør derfor en eventuell syndsbejennelse i gudstjenesten ikke først og fremst uttrykke at den enkelte av oss i møte med Guds hellighet er en syndig og uren person, men at vi som fellesskap så altfor lett blir oss selv nok, og at vi i vår tjeneste for Gud så altfor lett kan komme til å glemme vår neste og lukke oss inne bak beskyttende vegger og fromme formuleringer. «Vi er skyldige å elske hverandre, og på det punktet er vi alle skyldnere. Men den syndsbejennelsen høymessen av i dag møter oss med, svikter på et avgjørende punkt. Den opererer utelukkende innenfor forholdet Gud – menneske, i stedet for å føre oss inn i livets sanne trekantdrama: Gud – meg selv – og min neste.» (Schumacher)

Synsbejennelse som symbolsk-kulturelt fenomen

Selv om jeg har argumentert for at syndsbejennelse ikke bør betraktes som en nødvendig forberedelse/renselse ved gudstjenestens innledning, mener jeg at syndsbejennelsesmomentet fortsatt er av stor betydning for en kristen gudstjeneste. Men forutsetningen er at det må etableres en liturgisk forståelse for syndsbejennelse som felles handling, basert på andre forutsetninger enn dem som tradisjonelt har vært knyttet til det individuelle skriftemålet. Vi må kunne gi en troverdig begrunnelse for syndsbejennelsesmomentet som symbolsk-kulturelt fenomen. Som et bidrag til dette vil jeg nå referere til filosofen Arne Johan Vetlesen og teologen Jan Olav Henriksen.

Det som først og fremst har fanget min interesse for Vetlesens forfatterskap, er hans

fenomenologiske tilnærming til ondskapen, og hans påpekning av at en naiv fornektelse av ondskapens realitet, fører til at onde handlinger lettere finner sted. I boken *Fra hermenevtikk til psykoanalyse* hevder Vetlesen og hans medforfatter Erik Stänicke følgende: «Ved at all destruktivitet, alt hat og alle onde hensikter ikke trenger å bli ansett å komme utenfra (...), men innrømmes også å komme innenfra, fra en selv som individ eller fra ens egen gruppe, blir destruktivitet som sådan mindre farlig, mindre truende. Erkjent som almenmenneskelig potensialitet blir destruktivitet mindre sannsynlig som konkret utagert aktualitet». (Vetlesen, s. 293 f.)

I følge systematikerer Jan-Olav Henriksen er poenget for Vetlesen og Stänicke «å ta på alvor og la mennesker gjenkjenne de destruktive elementene i sitt eget liv, uten at de undertrykkes, sensureres eller fortrenses. – Vetlesen og Stänicke mener at det onde bare kan overvinnes der man motvirker en avspaltning av det onde, slik at det ikke lenger får leve videre uforstyrret i sin egen logikk. *Det kan bare skje der man innrømmer den plass innenfor en livsholdning som nettopp er basert på, og forpliktet på, det gode.*» (Henriksen, s. 231, min framheving)

De to forfatterne framhever betydningen av en seriøs kulturell bearbeiding av ondskapens impuls (Vetlesen, s. 230 ff.) Når mennesker i fellesskap kan forestille seg det onde og bearbeide ondskapen inne i seg, vil de lettere kunne unngå å gjøre onde handlinger i praksis, hevder de. Det handler om at aggressive impulser kan og bør løsrives fra konkrete personer eller objekter. «*Jo mindre konkret individets omgang med sitt eget potensial for aggresjon og destruktivitet er, desto større – mer fleksibelt og elastisk – vil det rommet være som det ved hjelp av fantasi, forestillinger og bilder omgås dette potensialet i.*» (Henriksen, s.231, min framheving)

Men kulturen kan ikke gjøre dette på en hvilken som helst måte. «Svært mye av det som fremstilles i det kulturelle, symbolbrukende rommet, er for likt ondskap som fysisk-reelt utagert; bildene, metaforene, fortellingene som tilbys, er for imiterende – for lite abstrakte – i forhold til de impulser og affekter som det gjelder å bearbeide på en måte som demper trykket

henimot utagering overfor virkelige, til forskjell fra forestilte, objekter.» (Vetlesen s. 303 f, Henriksen s. 232)

Denne kritikken rettes først og fremst mot de altfor konkrete uttrykk for ondskap som finnes i film og underholdningsindustri. Voldsfilmenes påtrengende og realistiske framstilling av ondskaper hindrer faktisk muligheten for en indre bearbeiding av ondskaper, og kan i verste tilfelle føre til at de onde handlingene i filmen imiteres i den virkelige verden.

Men kritikken kan også, i følge Henriksen «rettes mot kirken og teologien som formidler av virkelighetstolkning og som symbolbærer i forhold til viktige elementer i menneskelivet. I sin angst for enten å være for svartmalende eller for mytologisk i sin tilnærming til virkeligheten, er den teologiske talen om det onde noe som i moderne tid er forstummet, med unntak av der den er blitt artikulert i en moralsk form (og som vi har sett, er dette en fatal reduksjon). Dermed er det onde i liten grad noe som har blitt «inventar» i menneskets indre verden. Følgelig har mennesket fått mindre mulighet for å forholde seg til og forstå det onde i sin dybde.» (Henriksen s. 232)

Syndsbekjennelse som symbolsk-kulturelt fenomen i vår tid bør altså oppfattes som noe helt annet enn å bekjenne synder, forstått som konkrete destruktive handlinger. Etter min mening hører nettopp den type syndsbekjennelse med til det private skriftemålet, der den møtes med en konkret form for syndstilgivelse, absolsjon. Men når ondskap og destruktivitet forstått som «almenmenneskelig potensialitet» skal møtes og bearbeides på en konstruktiv måte gjennom en symbolsk-kulturell handling, bør dette først og fremst være motivert ut fra tanken på at det skal ha en ondskaps-forebyggende funksjon. Det handler om å erkjenne det onde for at vi og andre ikke skal bli offer for vår tilbøyelighet til ondskap.

Forutsetningen for at dette skal fungere etter intensjonen er for det første at det onde ikke fremstilles altfor konkret (det fanger lett oppmerksomheten på en måte som hindrer indre bearbeidelse) og for det andre at det skjer «innenfor en livsholdning som er basert på, og forpliktet på, det gode.»

Som gudstjenesteledd bør kanskje ordet «syndsbekjennelse» erstattes av «syndserkjennelse». Syndserkjennelsen bør være formet i flertall («vi», ikke «jeg»). Slik jeg ser det, er det ikke naturlig at den etterfølges av absolsjonsord (som bør reserveres for skriftemålets syndsbekjennelse). Men syndserkjennelsen kan gjerne følges opp av en understrekning av Guds uransakelige nåde og barmhjertighet. Dette er viktig for at ikke syndserkjennelse og Kyrie blir satt i direkte forbindelse med hverandre. En markering av Gud som en forsonende kraft, etter at vi har vedstått oss vårt destruktive potensiale som mennesker og fellesskap, er en god opptakt til påkallelsen og lovprisningen av Gud, den ene Hellige, i Kyrie og Gloria.

«Veier til det hellige» – opplevelse av hellighet og hellige handlinger

Den liturgiske forberedelseskulturens hovedhensikt bør være å lede mennesker til et møte med den Hellige og «de helliges samfunn». Men i vårt postmoderne, sekulariserte samfunn er det selvsagt sprikende holdninger til fenomenet «hellighet», og mange vil nok vegre seg for å bli med på den slags forberedelser:

Vi ser på den ene side en vending «fra den Hellige til den vennlige Gud». En vending som religionsviter Ingvild Sælid Gilhus har tydeliggjort ved sin analyse av 256 svar som norske kjendiser har gitt til Dagbladet på spørsmålet: «Hvis himmelen fantes, hva ville du ønske at Gud sa når du ankom? Følgende svar nevnes som ganske typisk: «Jeg tror Gud ville sagt: «Hei, lille klovn min. Mormor har svelene klare, farfar har stemt pianoet og farmor har satt over kaffen.»» (Jfr Vårt Land, mandag 20.februar 2006).

Selv har jeg opplevd å høre en prest sammenligne Gud med en forventningsfull, logrende hund, i forbindelse med et stort kirkejubileum. Det var et oppriktig forsøk på å tegne et vennligere og mer inkluderende gudsbilde enn det som kirkegjengere opp gjennom kirkehistorien har blitt presentert for. Men for meg ble det først og fremst en understrekning av at vi, i vårt forsøk på å ufarliggjøre Gud, bidrar til å gjøre gudstroen til et helt uinteressant og overflødig fenomen.

Men i vår tid ser vi også en annen holdning

42 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

til «hellighet», en holdning som representerer en vending bort fra det hverdagslige livet, hvor det for så vidt er mer enn nok av vennlighet, men hvor respekten for livets hellighet savnes. «Varför avtar inte helighetslängtan hos den moderna sekulariserade människan? Varför berörs människor ibland av det heliga trots att de säger sig inte tro?» spør Owe Wikström. (Wickström 1993, s.13), og mener å kunne se en klar tendens til at mennesker i dag leter og lengter etter det hellige og ukrenkelige i tilværelsen, både utenfor og innenfor kirkens murer.

Fra kirkelig hold har det nok vært en tendens til å si at mennesker bare kan møte den hellige Gud i og gjennom «de helliges forsamling». I dag oppleves det nok helt omvendt for mange: skal de nærme seg «det hellige» eller «den hellige» søker de, som Hans Børli, i hvert fall ikke til kirkens gudstjenester (sitert fra Dahl, s. 60–61):

Kristendommen tja,
den kan være temmelig lunken.
Som lukten av prestefis i sakristiet
Alt dette ulne Jesus-pratet
som har gjort Vårherre til
en tannløs gammel gubbe
som lever på kår hos Sønnen.

Er det rett å ta lynet ut av Jehovas hånd
på denne snakkesalige måten? Nei -
den som alltid ferdes til fots
under åpen himmel, den som
skjelver for torneværets velde,
sloss mot vinterstormene,
lytter ved sommerengene,
han aner en høyere guddom:

Den ansiktsløse, den navnløse
som bor i boliger av lys
der du må legge av deg din menneskeham
ved porten før du trår inn
slik husmennene i gamle dager
måtte kippe av seg de jordete skoene
før de gikk inn til husbonden.
Det er ikke mulig for oss mennesker
å uttale Den navnløses navn
fordi vi har ord
og tunge.

For Wickström er det viktig å vise «att det stora intresse som läggs ned på religionens dogmatiska eller historiska sida måste balanseras av et studium av religion som *upplevelse* och som *beteende*.» (Wickström, s.1) I en liturgisk forberedelseskultur bør det nettopp legges vekt på sammenhengen mellom opplevelser og handlinger: «Prøv å gjør dette, og se hvordan du opplever det!»

Liturgisk spiritualitet forutsetter en mentalitets-omvendelse: det handler om å oppdage kroppens og handlingenes avgjørende betydning for det «åndelige liv».

«Pascals «veddemål» – et stykke kristen pedagogikk», heter en artikkel av Per Lønning, hvor denne typen «omvendelse» beskrives nærmere. I samtale med en nær ikke-troende venn, hevder Pascal at det mest vettuge tross alt er å satse på at Gud eksisterer. Vennen må gi Pascal rett i hans argumentasjon for dette standpunktet. Men problemet hans er at han ikke greier å ta konsekvensen av denne innsikten: «Jeg kan ikke få fred, og jeg er slik laget at jeg ikke kan tro. Hva vil du egentlig at jeg skal gjøre?» – På dette svarer Pascal at mange har vært i samme situasjon, men har allikevel funnet fram til troen. Disse menneskene startet, sier Pascal, med «å oppføre seg helt som om de trodde: ta vievann, bestille messer etc.» Pascal argumenterer for at det ikke går noen vei fra en forstandsmessig fastholdelse av Guds eksistens, til tro. Denne veien er stengt av menneskets lidenskaper, sier han. Poenget er mer å minske lidenskapene, enn om å overbevise seg selv med gudsbeviser. Og det kan bare gjøres ad praktisk vei, ved å begynne å handle «som om» en tror.»

(Hansen, s. 55)

Om å «være under veis» og «mystagogisk-liturgisk» veiledning

Pilgrimsprest Arne Bakken brenner for de muligheter som ligger i å lage vandregudstjenester, hvor forberedelse og gudstjeneste blir umerkelig over i hverandre. «Veien til gudstjenesten er en del av gudstjenesten» sier han når han arrangerer kortere eller lengre pilgrimsvandringer som starter i Guds natur, og ender i et gudshus.

På en prostigudstjeneste i Ringsaker, som startet i prestegårdshagen, ledet Arne Bakken oss skritt for skritt, fra terskel til terskel, gjennom porten i kirkegårdsmuren, gjennom kirkens inngangsdør, gjennom våpenhus, kirkeskipet og korbue, nærmere og nærmere det hellige rommet, helt til vi sto fremme ved det mektige hovedalteret innerst inne i det lange koret i den gamle og ærverdige Ringsaker kirke.

Gudstjenesten ble til mens vi hele tiden var underveis mot et møte med Gud og det hellige. Den besto av oppbrudd, vandring og samling, oppbrudd, vandring og samling, flere ganger etter hverandre. Bakken tror at pilgrimsvandringenes oppblomstring i vår tid henger sammen med at mange mennesker i dag nettopp identifiserer seg med tanken på det å være underveis, samtidig som det er et mål i sikte. På den ene siden viser det seg at vandringen ofte oppleves vel så viktig som det å nå fram til målet. Men på den annen side blir det helt meningsløst å vandre på må-få, uten et bestemt mål for vandringen.

For noen mennesker er opplevelsen av å få være underveis mot Gud det aller viktigste, for andre er opplevelsen av å komme hjem og være i en forsamling der «Gud er midt i blant oss» det viktigste. Dette er betingelser som en liturgisk forberedelseskultur må være seg bevisst. For noen er veien kort til kirkerommet og menighetens felles gudstjeneste, for andre er den lang. Kirkekonsulent Arne E. Sæther har lagt stor vekt på at nye kirkebygg bør synliggjøre og legge til rette for begge disse dimensjonene. Jfr idéprosjektet «UNDERVEIS – raste-pass for pilgrimsfolket» (Sæther, s. 94). For noen vil kanskje det å delta i vandregudstjenester som starter ute i Guds frie natur, fungere som en døråpner til gudstjenesten inne i kirkerommet. Jfr. Hans Børli's dikt *Gudstjeneste* (Børli, s. 433):

Jeg sitter her i en kirke
av skogduft og dogg og dag.
Linnéa ringer til messe
med lydløse klokkeslag.

Og presten har intet ansikt
og prekenen har ingen ord.
Det hellige sakramente
er angen av vårlig jord.

En løvsanger kvitrer ved redet,
En bille bestiger et strå.
Og dypt i den signede stillhet
Hører jeg livshjertet slå.

Det finnes en tillit i verden,
et lys over store og små.

Som en del av den gudstjenestereformen som nå pågår, bør det utarbeides litteratur som kan fremme det jeg vil kalle en mystagogisk-liturgisk veiledning i kirken. Det er en veiledning som ikke skal starte i en dogmatisk bestemt gudstjenesteforståelse, men som, med utgangspunkt i det enkelte menneskes situasjon og opplevelser, skritt for skritt skal veilede gjennom konkrete forslag til handlinger som uttrykk for tro (Jfr. Pascals pedagogikk).

Det er to grunner til at jeg foreslår ordet «mystagogisk» som betegnelse på en liturgisk veiledningspraksis. Den første er at veiledningen bør ha et «helligetsdialektisk» utgangspunkt, dvs en forståelse av det hellige som relatert til konkrete handlinger og mennesker, men samtidig forankret i en grenseoverskrivende hellighet, som ingen mennesker kan rå over eller forklare fullt ut.

Den andre grunnen er kort og godt de sterke inntrykkene jeg sitter igjen med etter å ha sett og studert filmen *Stalker*. Det var Owe Wickström som først gjorde meg oppmerksom på filmen. Boka *Mørket som blander* inneholder bl.a. fire skisser fra Paris, med overskriften *Om nødvendigheten av å bøye seg*. Der forteller Wickström:

«På en liten kino ved Rue André des Arts vises det en hel måned bare filmer av Tarkovskij. Den russiske regissøren levde sine siste år i Paris. En kveld ser jeg filmen *Stalker*. Filmen er fylt av unnaglidende og nettopp derfor fascinerende symbolikk: vann som drypper, en hund som følger etter noen, et tog som stanser, et vannglass som plutselig beveger seg, stormvinder som uten grunn drar gjennom naturen. Tre menn må med den største anstrengelse ta seg gjennom en lang, fuktig og ubehagelig tunnel og vandre over livsfarlige minelagte, sølete områder, fylt av utbrente tanks og menneskelik. Filmen handler om en mann som

44 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

er en slags leder – han hjelper mennesker inn i «Zonen» – hva nå det er. Kanskje en slags tilstand av hvile, midt inne i en for øvrig ødelagt verden. Stalker er en starets, en åndelig veileder.» (Wickström, 1995, s. 211)

Stalker leder to menn, en forfatter og en professor, gjennom dette livsfarlig området. De to følgesvennene hans kan bare overleve ved å følge de veimerkene som Stalker gir dem. «Når Stalker forsøker å føre vennene sine gjennom sølen, hører man at noen lavmælt og liksom adspredt plystrer fiolinstemmen til den altarien som ligger midt inne i Bachs *Matteuspasjon*: «Erbarme dich» (Forbarm deg). Bach har lagt inn denne arien i sitt pasjonsverk straks etter at Peter har fornektet sin mester. I filmen finnes den bare med som en lavmælt, men klart tydelig melodi. Den følger synet av nærgående, herjede ansikter og glidende bilder – en tone som taler om barmhjertig-het i det utbredte.» (Wickström 1995, s. 212)

Det som Wickström legger vekt på i sin beskrivelse av filmen er Stalkers reaksjon i møtet med det hellige: «Når Stalker har ført sine følgesvenner fram til Zonen, ser man ham falle på kne mot jorden. Ja, han omfavner jorden. I lange sekvenser ser man hans brunsvidd nakke, på skrå bakfra. Både filmskaperen Tarkovskij og hans filmhelter henviser ofte til Dostojevskij og til den ortodokse ikonteologi. Hos Dostojevskij møter man gang på gang at mennesker bøyer seg. De bøyer seg mot jorden, de omfavner skaperverket. Som uttrykk for forundring, beven eller tilgivelse bruker Dostojevskij kroppens språk – ikke minst når han vil peke på rasjonalitetens grenser og ydmykhetens styrke. *I det hele tatt beveger mennesker seg fysisk i relasjon til det guddommelige i hans verk. De ikke bare tenker Gud – de gestalter sin aktelse. Gud ydmyker man seg for, men forstår man ham? Nepp.*» (Wickström 1995, s. 212, min fremheving)

Tilbedelsens kroppsspråk er et viktig element i en mystagogisk-liturgisk veiledning. Men et like viktig element er at denne type veiledningspraksis alltid er prøvende og utforskende. Den beveger seg hele tiden i det uvisse, nettopp fordi møtet med «den hellige» alltid er uforutsigbart. Det kom også tydelig fram i Tarkovskijs film, og det var den siden av filmen

som gjorde sterkest inntrykk på meg:

Stalker, filmens mystisk veiviser, blir nemlig stående helt maktesløs når han endelig har ført forfatteren og professoren helt fram til det hellige rommet, innerst i «Zonen».

Han forklarer dem at de nå står ved terskelen til «det lovede land», og det som vil skje når de tar det siste skrittet over denne terskelen, er at deres innerste ønsker og lengsler vil bli oppfylt. Men i dét øyeblikket vekkes for alvor professorens og forfatterens tvil og ambivalens: de har, delvis motstridende, vært villig til å følge Stalkers råd og anvisninger gjennom den farlige «Zonen», men når de nå selv utfordres til å ta det siste skrittet i tro, for gjennom det å møte den absolutte godhet og barmhjertighet, den som har fulgt dem som en svak, plystrende stemme mens de har vært underveis, da sier de kort og godt nei!

Istedet for å forlate out-sider posisjonen og bli in-sidere, ved å våge å ta det siste skrittet over i lykkosalighetens land, begynner de å argumentere for hvor komplett urimelig det er, at det skal finnes et slikt vidunderlig sted: «Hvordan skulle det bli her i verden hvis alle mennesker skulle få sitt innerste ønske oppfylt?» spør de. «Hva slags utopisk naivisme er dette?» osv. osv. Etter hvert problematiserer de tanken på det helliges ubegripelige godhet og barmhjertighet så ettertrykkelig, at de kort og godt nekter å prøve den religiøse opplevelsen som Stalker har ledet dem fram til. I stedet vender de tilbake til sin gråe og sekulariserte tilværelse, og overlater Stalker i dyp fortvilelse og utmattethet: «Om de visste hvor trett jeg er» sier han, «det vet bare vår Herre. – Så kaller de seg selv intelligente disse forfatterne, vitenskapsmennene. De tror jo ikke på noen ting! – Det eneste de tenker på er å selge seg selv så dyrt som mulig. Å få betalt for alt, hver minste lille sinnsbevegelse.»

Som åndelige veiledere må vi være åpne for alle muligheter. Noen vil kanskje oppdage at de ikke tror når det kommer til stykket. Andre vil kanskje oppdage at de trenger å bekjenne overgrep eller andre onde handlinger i et skriftemål. Men vel så ofte vil nok mange mennesker i dag være mer plaget av skam enn av skyld, og det er skammen, mer enn skylden som holder

dem tilbake fra et møte med det hellige. For mennesker som sliter med skam og selvforakt, vil skriftemål ofte virke mot sin hensikt. Da tror jeg i stedet en direkte tilgang til hellighet forstått som ubegripelig barmhjertighet og nyskappende nåde, vil virke atskillig mer forløsende.

Selv om en mystagogisk tilnærming til virkeligheten kan være både krevende og risikabel, tror jeg allikevel den er nødvendig, både som et ledd i kirkens gudstjenestefornyelse, og som et element i kristen spiritualitet.

«Kristen spiritualitet i vår tid krever et åpent, ikke-dogmatisk språk, der vi kan bevege oss søkende og prøvende i spenningen mellom det trygge og forutsigbare og det som er annerledes og skremmende. Det er et språk som hviler i en erfaring av Gud, hinsides alle språk, og som samtidig viser vei til en annen, dypere og skapelsesgitt identitet. Det er det nakne håpets språk, det som aner en stemme over og bakenfor alle skremmende erfaringer og følelser, en stemme som sier: «Nå skaper jeg noe nytt. Det spirer allerede fram. Merker dere det ikke? Ja, jeg legger en vei i ødemarken og stier i ørkenen.» (Jes. 43,19)» (Hansen, 2004, s. 92)

En individuelt tilrettelagt forberedelseskultur

Vi trenger en forberedelseskultur som hjelper det enkelte menneske på sin pilgrimsvandring mot tilværelsens «hellige» dimensjon, og som samtidig kan hjelpe dem til å finne veien fra et individuelt «jeg» til gudstjenestens og menighetens «vi».

Her vil behovene være veldig forskjellige: noen vil trenge lang forberedelsestid, mens andre er klare med det samme de setter foten over kirkedørs-terskelen. For noen vil forberedelsen fortsette langt inn i gudstjenesten. Og for noen vil den ikke føre fram i det hele tatt: de blir sittende som «tilskuere» hele gudstjenesten igjennom, og opplever slettes ikke noe som kan kalles et møte med «hellighet» eller «den hellige».

En velfungerende forberedelseskultur må nettopp ha som kjennetegn at den respekterer og tar utgangspunkt i det enkelte menneskes livssituasjon. Noen former for felles gudstjenesteforberedelse ser ut til å fungere godt, som f.eks. vandrings- eller pilgrimsgudstjenester. Mange steder kunne nok dette vandringsmotive synliggjøres også i forbindelse med den

faste gudstjenesten på søndag, med en annonsering av at gudstjenesten starter i et menighetshus eller et annet sted ikke alt for langt unna kirkerommet, og at alle går samlet og gjerne syngende til kirkerommet, hvor gudstjenesten fortsetter.

Men ut fra det jeg nå har sagt om forskjellen på skriftemål med syndsbekjennelse og absolsjon og syndserkjennelse som ledd i gudstjenesten, er jeg ikke tilhenger av felles skriftemål, verken forut for, eller i gudstjenesten.

Jeg tror det er viktig å legge til rette for stillhet og lystenning i kirkerommet før gudstjenesten begynner. Det ville da også være fint hvis det kunne utarbeides foldere med forskjellige typer forberedelses- eller overgivelsesbøner, deriblant en form for individuell syndsbekjennelse (eventuelt med en henvisning til muligheten for individuelt skriftemål, for dem som måtte ønske det). En slik folder vil også kunne være et godt hjelpemiddel dersom alle som skal delta med en eller annen oppgave i gudstjenesten har en kort samling før gudstjenesten begynner.

Kilder:

- Alterbok for den norske kirke av 1920, Alterbokselskapet, Oslo, 5. opplag 1966.
 Hans Børli: *Samlede dikt*. Aschehoug, Oslo 1995.
 Per Arne Dahl: *Håndtrykk. Ord under veis*. Verbum, Oslo 1990.
 Helge Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonstiden til våre dager*. Universitetsforlaget AS 1994.
 Geir Hansen: *Gudstjenestefornyelse i folkekirken. Fra religiøs passivisering til liturgisk spiritualitet*. Praksisoppgave ved KIT-kurset, Volda distriktshøgskole, 1989.
 Geir Hansen: *Skamfull, sint og sørgende*, artikkel i Halvårstidsskrift for praktisk teologi, nr.2, 2004, Luther Forlag.
 Jan-Olav Henriksen: *Imago Dei. Den teologiske konstruksjon av menneskets identitet*. Gyldendal Norsk Forlag AS 2003.
 Gordon W. Lathrop: *Holy things. A liturgical theology*. Fortress Press, Minneapolis, 1993
 Jørund Midttun: *Gudstjenestereformen: Arbeidet går framover*. Artikkel i Lit-nytt fra Liturgisk senter, nr. 10, september 2005
 Motiveringa. *Kyrkohandboksgruppens forslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. Svenska kyrkans utredningar 2000:3
 Jan Schumacher: *Forsoning i stedet for syndsbekjennelse*. Artikkel i Vårt Land, 10. september 2002.
 Arne E. Sæther: *Kirken som bygg og bilde. Rom og liturgi ved et tusenårsskifte*. Sæthers Forlag, ny og utvidet utgave 2001,

46 syndsbekjennelse og liturgisk forberedelseskultur

Arne Johan Vetlesen og Erik Stänicke: *Fra hermeneutikk til psykoanalyse. Muligheter og grenser i filosofiens møte med psykoanalysen*. Ad Notam Gyldendal 1999.
Owe Wikstrøm: *Mørket som blender*. Luther Forlag, Oslo 1995

Owe Wikstrøm: *Om heligheten. Helighetsens envisa vägran att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv*. Bokförlaget Natur och Kultur, Stockholm 1993

Sammendrag:

I artikkelen påpeker forfatteren det problematiske i at syndsbekjennelsen, som opprinnelig hørte hjemme i skriftemålet, etter hvert ble innarbeidet som en obligatorisk del av gudstjenestens innledningsdel. Syndsbekjennelse blir så vurdert som liturgisk ledd i lys av prinsipiell liturgisk teologi (Gordon Lathrop), deretter som offentlig, kulturell handling i lys av filosofen Arne Johan Vetlesen og systematikerens Jan Olav Henriksen.

Artikkelen understreker også betydningen av en liturgisk forberedelseskultur, som en hjelp til brobygging fra en individualistisk livsorientering inn til gudstjenestens fellesskapsdimensjon.

«Versus populum?»

Noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret



AV OLAV TVEITO

E-mail: olavtve@c2i.net

En gammel teologisk devise, *lex orandi lex credendi*, understreker sammenhengen mellom liturgi og kirkens tro.¹ Uttrykket refererer først og fremst til liturgiens innhold. Også dens form spiller en rolle, som en type non-verbal kommunikasjon. I liturgisk fornyelsesarbeid vektlegger en derfor naturlig nok også slike aspekter. I denne artikkelen ønsker jeg å sette søkelyset på en av de mest iøynefallende endringene på det ytre plan som har kommet i løpet de siste ti-åra. Det gjelder ordningen med at liturgen under hele gudstjenesten er vendt mot menigheten, *versus populum*. Innen Den katolske kirke har skikken grepet om seg i stor grad. I vår kirkelige kontekst har en slik praksis primært blitt innført i nybygde kirker. Et dominerende innslag i nyere norsk kirkebygging er arbeidskirker med vifteformede kirkerom og frittstående alter. I slike sammenhenger har nyordningen ofte funnet sin plass.

I min pastorale nærkontekst befinner det seg en slik arbeidskirke, Voksen kirke, der jeg en sjelden gang deltar som prest – av og til har nabomenighetene fellesgudstjenester. Her har presten ståsted bak alteret, og erfaringer herfra er den ytre tilskyndelse til disse refleksjoner. Temaet har jeg imidlertid fått interesse for også gjennom å ha studert liturgihistoriske emner.² Et tredje poeng er det viktigste: I internasjonal sammenheng har en viss kritikk av ordningen etter hvert gjort seg gjeldende. Noen katolske prester på grasrotplan har kommet med kom-

mentarer, og innvendinger har blitt formidlet også fra mer autorativt hold. En av de som har gitt til kjenne markante kritiske synspunkter er ingen ringere enn den nåværende paven, Benedikt 16. Joseph Ratzinger tilkjennega tidlig nyanserte oppfatninger av temaet.³ Disse har han senere utdypet i sitt teologiske forfatterskap.⁴ Debatten om *versus populum* har knapt fått noe stort omfang innen Den katolske kirke, og har så vidt jeg vet ikke fått noe nedslag i vår kirkelige sammenheng. Med disse synspunktene ønsker jeg å gi et bidrag til temaet fra et luthersk ståsted.

Bakgrunnen for endringen av prestens ståsted ved alteret

Tradisjonelt har prest og liturgiske aktører hatt sitt ståsted foran alteret og dels vendt seg mot menigheten, dels fra menigheten og mot alteret – det siste gjelder liturgiens «sakrifiselle» deler. I den grad kirkehuset har vært innrettet ut fra en tradisjonell øst-vest akse innebærer dette at liturgen i forbindelse med bønn og også under nattverdliturgien har vært posisjonert *ad orientem*, en plassering med lange historiske tradisjoner, noe jeg kommer tilbake til. Nyordningen, som innebærer at liturgen hele tiden befinner seg bak alteret og ser mot menigheten, må først og fremst tilskrives Vaticanum II, det andre Vatikan-konsilet, ledet av pave Johannes 24. På liturgiens område

48 noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret

gjorde en to viktige vedtak. Det ene var innføring av folkespråket som gudstjenestens språk. Det andre gjaldt adgang til ha frittstående alter i kirkene, med endret ståsted for liturgen. Forandringene var modnet fram gjennom lang tid, ikke minst gjennom innsatsen til den såkalte liturgiske bevegelse.⁵ Denne betegnelsen favner vidt, men karakteriserer en interesse for liturgisk fornyelse som gjorde seg gjeldende innen ulike kirkesamfunn, helt tilbake til 1800-tallet. 1880-tallet og tiden etter 2. verdenskrig var perioder der engasjementet var spesielt sterkt. Poenget for bevegelsen var å skape en ny vitalitet i gudstjenestefeiringen, først og fremst ved å bygge ned skillet mellom klerus og lekfolk.

Innen Den katolske kirke ble en oppmerksom på behovet for at lekfolket i større grad ble involvert i messen gjennom *participatio actuosa* – virksom deltagelse. Disse idéene slo for fullt gjennom i tilknytning til Vaticanum II. I *Sacro-sanctum Concilium*, dokumentet som omtaler de liturgiske endringene som ble vedtatt på konsilet, slås det fast: «The sacramentals are to be revised, account being taken of the primary principle of enabling faithful to participate intelligently, actively and easily». Et uttalt poeng var å få fram at nattverdfeiringen har karakter av et måltidsfelleskap. Det er verdt å merke seg at det ikke kom noe påbud fra konsilet om *versus populum*, kun en tillatelse.⁶ Ingenting i selve vedtakene setter en strek over den tradisjonelle skikken som *forma typica*. I forskriften *Inter Oecumenici*, laget i tilknytning til kirkemøtet, heter det at et alter bør være frittstående, slik at en *kan* gå rundt det og celebrere liturgien vendt mot menigheten - *ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit*.⁷ Når den nye ordningen likevel så raskt grep om seg skyldes dette i følge en kommentator mer en post-konsiliær evforisk preget vilje til fornyelse enn direkte instruksjer. Vedtakene på Vaticanum II har senere blitt presisert. I orienteringen som ledsaget 2002-utgaven av *Missale Romanum* heter det at å celebrere vendt mot folket er *ønskelig* («expedit»). Utsagnet synes å forsterke kravet om *versus populum*, men det har siden blitt poengtert at heller ikke denne formuleringen er ment som noe pålegg.

De nye synspunktene ble i stor grad tatt hensyn til i det liturgiske revisjonsarbeidet som i de følgende årene pågikk også i vår egen kirke. En økumenisk åpenhet gjorde at en ønsket å hente impulser fra ulikt hold. Liturgikommisjonen fra 1965 henviser i sitt arbeid direkte til impulser fra Vatikan-konsilets liturgiske reformer.⁸ I kommisjonens prøveordning fra 1969 heter det derfor at presten under nattverden kan stå vendt mot menigheten, *versus populum*. Dette ble imidlertid ikke innført i den endelige alterboken. Forslagene ble justert og «vingeklippet», blant annet kom Bispemøtet med modererende merknader. Følgen ble at det i hovedsak er i nye kirker at presten har endret ståsted ved alteret, ellers følges i vår kirke vanligvis gammel skikk.

Prestens ståsted i et kirke- og liturgihistorisk perspektiv

I forbindelse med reformarbeidet som førte til endret syn på prestens ståsted, anførte tilhengerne av en ny praksis argumenter av både teologisk og mer pragmatisk karakter. Noe av det som ble lagt vekt på, var at en mente at *versus populum* – ordningen innebar at en vendte tilbake til en mer opprinnelig kirkelig liturgisk praksis. Et historisk perspektiv har derfor interesse når det gjelder å vurdere spørsmålet. En del av de kritiske synspunkter som har blitt hevdet i nyere debatt tar sitt utgangspunkt i en fornyet gjennomgang av det historiske materialet.

Tilhengerne av endring hadde rett i at den liturgihistoriske utviklingen fra oldkirken og gjennom middelalderen innebar visse forskyvninger. Avstanden mellom klerus og populus ble trinnvis forsterket. En tendens i denne retning kan påvises allerede på 3–400-tallet, og ble siden mer tydelig. Gudstjenesten ble etter hvert noe menigheten hørte og så, mer enn noe en aktivt deltok i.⁹ Atskillelsen fikk i noen sammenhenger et synlig uttrykk ved korvegger, karakteristisk for kirker i Frankrike og Nord-Europa.¹⁰ Liturgens innretning ble *versus Deum/ versus apsidem*. Etter år 1000 ble dette nærmest enerådende, selv om unntak finnes, Peterskirken i Roma er ett av dem. Her har alte-

rets plassering rett over apostelgraven spilt inn.¹¹ Da *Missale Romanum* til sist fikk sin fikserte form, avspeiles en lang utvikling i retning av en celebrantdominert gudstjeneste, der avstanden mellom menighet og de liturgiske aktører er tydelig.

De som gikk inn for en revidert praksis, pekte på at både i Det nye testamente og i oldkirken hadde gudstjenesten et preg som understreket dens karakter av en felleshandling. Urkirkens liturgiske liv knyttet an til både synagogens ordgudstjeneste og arven fra den «øvre sal», nattverdinnstiftelsen. Da kirker og et offentlig gudstjenesteliv erstattet husfelleskap, og nattverdsakramentet ble løsrevet fra en opprinnelig agape-kontekst, skjedde det en radikal liturgisk transformasjon. Tok de eldste liturgiske ordningene og de eldste kirkebyggene vare på det opprinnelige koinonia-aspektet ved gudstjenesten? Det historiske materialet ble av de som gikk inn for *versus populum* tolket slik. Bestemte tidlige basilikatyper ble anført som eksempel på at liturgen i sin tjeneste var vendt *mot* menigheten, og dette ble framhevet som modell for nyordningen. En tenkte seg at skikken med at presten stod mellom menighet og alter skyldtes de nevnte tradisjoner som utviklet seg i den gallikanske og frankiske kirken, og at dette trengte vekk en opprinnelig oldkirkelig og romersk skikk. Det ble pekt på at framveksten av privatmesser i denne tiden, der presten stod *foran* alteret, var en faktor som påvirket også høymesseordningen.

I kjølvannet av Vaticanum II foretok den tyske teologen O. Nussbaum en grundig analyse av kildene.¹² Han var selv tilhenger av *versus populum*-skikken. Hans grundige avhandling gir imidlertid ikke på en entydig måte kirkehistoriske argumenter til støtte for endret praksis. Bildet framtrer som relativt komplekst. I de eldste bevarte rester av kirker som finnes tyder utformingen på at liturgen vanligvis stod *foran* alteret, vendt *mot* øst. Senere finner vi i mange kirker en plassering av alteret som gjør begge typer ståsted mulig. Nussbaum peker på at ståsted foran alteret ble dominerende etter hvert, men han hevder at *versus populum* holdt stand lenge i de store bispekirkene. Han oppfatter dette som en videreføring av en eldre tra-

disjon. Flere av de teologer som bidro på konsilet var forøvrig skolerte liturgihistorikere. Ikke minst gjelder det J. Jungmann, en av etterkrigstidens fremste innen fagområdet. Hans oppfatninger - som formidles gjennom flere av hans arbeider - går på flere punkt mot de tolkninger av det kirkehistoriske materialet som ble anført av reformens tilhengere.¹³ I den aktuelle perioden virker det imidlertid som om motargumenter nærmest ble hysjet ned. Først i de senere årene har kritikk kommet tydelig til orde.

Ett markant bidrag i denne retning er levert av U. M. Lang, med boken *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*.¹⁴ Hans gjennomgang av kildematerialet er tankevekkende. Kritiske innvendinger framført i tidligere forskning framføres med fornyet styrke. Han argumenterer for at det historiske materialet er tvetydig, ofte har en trukket slutninger om prestens ståsted på et usikkert grunnlag. Lang framhever som et helt sentralt konsept innen oldkirkens liturgiske tenkning at menighet og liturg sammen vendte seg *mot* øst. Denne tradisjonen formidles videre i middelalderens liturgier, og utgjør en rød tråd i gudstjenestens historie. Når presten vender seg *mot* menigheten, *versus populum*, innebærer dette etter Langs oppfatning ikke noen tilbakevendning til en oldkirkelig praksis. Tvert i *mot* er dette en liturgisk innovasjon uten egentlige forbilder. Lang og andre kritikere hevder at de eksempler på *versus populum* - innretning som kildematerialet byr på, er *unntak*. Dersom et kirkebygg hadde inngang i øst og apsis i vest, kunne liturgen forrette *mot* menigheten, - fordi han på denne måten vendte seg *ad orientem*. Noen tidlige nord-afrikanske kirker er konstruert nettopp slik. Når *versus populum* - betegnelsen noen få ganger dukker opp hos kirkens store liturgister, som Amalar i det 9. århundre og Durandus i det 13., hevder Lang at det er i samme mening - dette er unntaksbestemmelser.¹⁵

Dersom vi tar en blick på oldkirkelig kildemateriale, kan det neppe være tvil om at øst-orientering har vært et sentralt konsept.¹⁶ Det har formet kirkehusenes innretning og har trolig hatt innvirkning på valg av ståsted for de litur-

50 noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret

giske aktører. Dette er tydelig i de eldste bevarte spor av kirker i Syria.¹⁷ Oldkirkens store teologer og homileter kommer ofte inn på temaet. Allerede Origenes omtaler at i bønn skal en vende seg mot øst. Liknende utsagn finner vi hos mange av kirkefedrene¹⁸. Johannes av Damaskus og Basileus den store hevder begge at orantstilling mot øst er en tradisjon som går tilbake til apostlene. Hos Augustin heter det et sted: «Når vi står opp for å be, vender vi oss til øst, der himmelen begynner. Og vi gjør dette, ikke fordi Gud er *der*, som om han hadde fjernet seg fra de andre himmelretningene på jorden — men heller for å hjelpe oss å huske å vende våre sinn mot en høyere orden, det er Gud».¹⁹ Kirkefaderen avsluttet mange av sine prekener med oppfordringen *conversi Domini*, med henvisning til den følgende gudstjenestelike bønn vendt *ad orientem*.²⁰ Allerede de eldste bevarte liturgier inneholder oppfordringer om å vende seg mot øst.²¹

Øst-orienteringen utgjorde et så tydelig ideal at det har formet kirkebygging helt fram til nyere tid, unntak finnes selvsagt. De eldste kirkene i vårt eget land er i hovedsak orientert langs en øst-vest akse.²² Dette samsvarer med våre eldste kristenretter. I *Gulatingsloven* heter det: «Det er upphavet til lovene våre at me skal bøyja oss mot aust og beda til den heilage Krist om godt år og fred.»²³ Det er først i nyere tid at en i større omfang har gått bort fra å orientere kirkebygg. Mange nyere arbeidskirker er eksempel på dette. Skyldes dette mangel på tradisjonsbevissthet, historieløshet, eller er det utslag av ren pragmatisme? Det er knapt tilfeldig at manglende kirkeorientering og nytt ståsted for presten følges ad. I begge tilfeller er et tradisjonsrikt konsept lagt til side, det er ikke lenger noe poeng å innrette seg i pakt med «den hellige linjen», slik formuleringen lyder hos Dunstan, grunnleggeren av den kirkelige fornyelse i England på 900-tallet.²⁴

Versus populum – har spørsmålet teologiske implikasjoner?

Tradisjoner og kirkehistoriske forelegg har betydning for utforming av liturgisk praksis, men har i seg selv ikke normativ karakter. I kri-

ttikken av *versus populum* har det blitt hevdet at denne type liturgiske spørsmål allikevel kan ha visse teologiske implikasjoner, og da får problemstillingen større vekt. Joseph Ratzinger sine kommentarer til det aktuelle temaet bærer preg av et slikt utvidet perspektiv. Han vektlegger at den nevnte tradisjonen med at menighet og prest vender seg i samme retning, mot øst, understreker gudstjenestens karakter av felles tilbedelse. Ratzinger polemiserer mot synspunktet at *versus Deum* medfører en distanse mellom menighet og prest. Den tradisjonelle skikken innebærer ikke at presten «snur ryggen til menigheten», slik kritikerne polemisk hevder. En felles orientering får fram noe av det essensielle i hele gudstjenestefeiringen: «Where priest and people face the same way, what we have is a cosmic orientation and also an interpretation in terms of parousia, a theology of hope, in which every Mass is an approach to the return of Christ».²⁵

Ratzingers kritikk av *versus populum* tar også opp sammenhengen mellom ståsted og forståelsen av nattverdssakramentet. Han hevder at en ensidig betoning av nattverden som et måltid og alteret som et bord, kan føre til at vesentlige aspekter ved den hellige handlingen nedtones. Han understreker sakramentets komplekse karakter - det formidler forskjellige teologiske motiver som alle er forankret i Det nye testamente og i den apostoliske tradisjon. Ratzinger poengterer både i *The Feast of Faith: Approaches to a Theology of Liturgy* fra 1986 og i sin nyere bok om kirkens gudstjenesteliturgi, *The Spirit of Liturgy* (2000), at kirkens nattverd samler i seg ulike elementer. Det skjer en interkommunion mellom tempel og synagoge, mellom ord og sakrament, mellom kosmos og historie. En ensidig aksenturing av sakramentet som et måltid, ledsaget av at presten forretter *versus populum*, tenderer i retning av å gjøre menigheten til en lukket sirkel. Prestens tradisjonelle ståsted, orientert mot øst, bidrar til å utvide perspektivet. Slik understrekes det at liturg og menighet er underveis, på vandring mot Herren. Den kirkelige tradisjonen helt fra oldkirkens tid av fikk fram dette aspektet, hevder Ratzinger. Den gudstjenestefeirende menighet lukket seg ikke inn i en sirkel, de så

ikke på hverandre. Som pilgrimsfolket på vandring vendte de oppmerksomheten mot *oriens*, mot Kristus som kommer oss i møte. Den gamle skikken – at både liturg og menighet vender seg mot øst – uttrykker dermed best nattverdssakramentets omfattende teologiske innhold.

Den nåværende paves synspunkter har stor interesse. Kan vi på dette bestemte punkt vente oss en tilbakevending fra Paul VI's messe til den gamle skikken som foreskrives i Pius V's tridentinske missale? Det vil bare tiden vise. De synspunkter Ratzinger og andre kritikere har framført innbærer ingen desavuering av den verdifulle gudstjenestefornyelse som kom med Vaticanum II. Synspunktene som har blitt gjort gjeldende innebærer heller ikke at *versus orientem* gjøres til en «salighetssak». Bidragsyttere til debatten – fra begge sider – har til tider hevdet at spørsmålet tangerer essensielle sider ved gudstjenesteforståelsen, ikke bare ytre aspekter. Offisielle katolske dokumenter viser at problemstillingen fra det hold ikke anses for å være noe kvalifisert lærespørsmål. I *Kongregasjonen for liturgi* sin offisielle publikasjon, *Notitia*, blir det påpekt i en lederartikkel at spørsmålet om prestens ståsted ikke hører med til kategorien *quaestio stantis vel cadentis liturgia*.²⁶ I andre sammenhenger har det blitt understreket at det vesentligste når det gjelder måten presten opptrer på ved alteret ikke er selve den fysiske lokalisering. I liturgien handler det til sist om både liturgens og menighetens *åndelige* attityder. I kommentarer til temaet fra *Kongregasjonen for liturgi* har dette blitt understreket:

«The physical position, especially with respect to the communication among the various members of the assembly, must be distinguished from the interior spiritual orientation of all. It would be a grave error to imagine that the principal orientation of the sacrificial action is towards the community. If the priest celebrates *versus populum*, which is legitimate and often advisable, his spiritual attitude ought always to be *versus Deum per Iesum Christum*.²⁷»

Kan det anføres kommentarer av læremessig karakter fra et luthersk perspektiv? Fra vårt konfesjonelle ståsted, der selv kirkeordningen må sies å ha *adiaforon*-karakter, er det ikke nærliggende å forplikte liturgiske ordninger på

strikte forelegg, enten de hentes fra NT selv eller kirkelig tradisjon. En luthersk tilnærming vil måtte vektlegge at det viktigste er å finne *hensiktsmessige* ytre rammer for evangeliets frie løp. Paradoksalt nok finner vi imidlertid hos Luther selv et utsagn som når det gjelder det aktuelle temaet, prestens ståsted, trekker en linje mellom lære og liturgi. I innledningen til *Deutsche Messe* fra 1526 sier han:

«Ved en riktig messe blant ordentlige kristne måtte alteret forandres og presten måtte hele tiden vende seg til folket, slik Kristus uten tvil har gjort det i nattverden. Men dette får utstå til sin tid.»²⁸

Bakgrunnen for utsagnet må vi anta dels er Luthers ønske om å markere at det ikke eksisterer noe grunnleggende skille mellom lekfolk og geistlighet. Dels må vel formuleringen oppfattes som uttrykk for Luthers kritikk av en vektlegging av nattverdens sakrifielle aspekt, på bekostning av det sakramentale. Et slikt Lutherord kan neppe ses på som forpliktende når det gjelder vår måte å ordne våre liturgier på. Samtidig er utsagnet en påminning om at ytre ordninger også i vår sammenheng må søke å underbygge og ikke motsi den trosoppfatning vi ønsker å formidle. En luthersk teologi som poengterer det allmenne prestedømme har all grunn til å blankpusse idealet om lekfolkets aktive deltakelse i gudstjenesten og til å framheve dette gjennom liturgiske ordninger. Utfordringen består i å gjøre dette på en adekvat måte.

Er en endret praksis hensiktsmessig?

Stikkordet «hensiktsmessig» innbyr til å avrunde med noen refleksjoner av pragmatisk karakter. Hvordan fungerer *versus populum* i vår kirkelige sammenheng? Hvordan oppleves det av de som gjør tjeneste ved alteret, og de som befinner seg i kirkebenkene? Et tilsiktet poeng med endringen er å bygge ned avstanden mellom menighet og liturg. Skjer dette? Fra liturgens synsvinkel tror jeg mange vil svare nei. En prest – vendt mot menigheten og med alles øyne rettet mot seg – får neppe i større grad enn før noen opplevelse å være del av et felleskap. Jeg har sitert pave Benedikt 16.s prinsipielle synspunkter. I tillegg hitsetter jeg føl-

52 noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret

gende synspunkt, denne gang hentet fra grasrotplanet i Den katolske kirke. Det dreier seg om en pastoral situasjonsrapport som formidler erfaringer som aldeles ikke samsvarer med nyordningens intensjoner:

«The *versus populum* caters in a destructive way to our addiction to the entertainment culture. Our contemporary liturgy is now more cleric-ridden than it ever was with celebrant, deacon, and subdeacon dancing at the altar in solemn ritualized movement. Now all eyes are fixed on ME. I am the ritual entertainer and the congregation is my audience. It's my job to make this worship moment a meaningful, peak experience for the individual worshipper. Facing the people, – writes sociologist W. Seibel, – it is difficult for the priest not to give the impression that he is trying very hard to sell us something».²⁹

Kjenner noen seg igjen? Relokaliseringen av presten er etter min oppfatning ikke i pakt med gudstjenestens karakter av felleshandling, trass i at intensjonen med endringen er det motsatte.

Hvordan tar det hele seg ut fra den andre synsvinkelen – fra den gudstjenestefeirende menighets side? Spør man en gudstjenestledetaker, vil nok svarene variere. Menighetskjernen vil trolig etter hvert venne seg til liturgiske forandringer, mens de mer sporadiske besøkende kanskje reagerer annerledes. I blant har jeg gjort meg tanker om at de som oppsøker kirkene våre bare en sjelden gang, kan gi verdifulle innspill til denne type debatt. Noen har et i god mening avstandsperspektiv, som gjør at de ser aspekter som vanlige kirkegjengere ikke alltid er oppmerksomme på. Somme har en fornemmelse av kirkehusets «annerledeshet» og liturgiens høytidelighet som de husvarme i blant kan glemme.

I mitt pastorale nærrområde har vi tre ulike kirketyper. Sørkedalen kirke er en tradisjonell langkirke, bygget i 1865. Røa kirke er landets første soknekirke som ble bygget som en arbeidskirke, like før 2. verdenskrig. Voksen kirke, nevnt innledningsvis, er en moderne arbeidskirke, med frittstående alter, der liturgen hele tiden er vendt mot menigheten. Jeg foretok for noen år siden en enkel analyse av hvordan disse kirkene brukes.³⁰ Det viser seg at kjernemenigheten er komfortabel med arbeidskirkekonseptet. Det er imidlertid en helt tydelig tendens i retning av at de som benytter seg av

kirkens tjenester primært i forbindelse med kirkelige handlinger som dåp og bryllup i stor grad foretrekker den tradisjonelle kirken av de tre, nemlig Sørkedalen kirke. Hva er grunnen til disse bestemte prioriteringene? Det er i de senere årene foretatt en del brukerundersøkelser når det gjelder gudstjenestebesøk, blant annet i regi av stiftelsen Kirkeforskning. En tydelig trend i tiden er at mange legger vekt på at kirken skal formidle en opplevelse av *høytid*. Affiniteten mellom arbeidskirkekonseptet og *versus populum* er nevnt flere ganger. Hadde denne nevnte brukergruppen blitt spurt om sin mening også om ny pastoral praksis ved alteret, tipper jeg mange hadde vendt tommelen ned.

Den omtalte gruppen er en viktig adressat for kirkens budskap. Når jeg selv har sans for det tradisjonelle – både når det gjelder kirketyper og liturgiformer – er det fordi jeg tror at i vår aktuelle kultursituasjon har dette bærekraft. Etablerte kirkelige ordninger har ofte levd videre fordi de har slitestyrke og fordi de fungerer, og mye duger fortsatt. Det tror jeg også gjelder prestens tradisjonelle posisjon ved alteret. Flere argumenter er trukket fram, av både teologisk og mer praktisk karakter, som kritikk av ny praksis. Til siste kategori kan følgende tilføyes: I en folkekirkelig ramme, der trosformidling av det mer grunnleggende slaget blir en stadig større utfordring, er det viktig at vi på en enkel måte skaper forståelse av hva det vil si å feire gudstjeneste. Den enkle pedagogikk som går ut på at presten vender seg av og til mot *alteret*, av og til mot *menigheten* understreker gudstjenestens dynamikk: At vi tjener Gud, og at han tjener oss, – det sakramentale og sakrifisielle aspektet. Har de liturgiske reformer glemte dette?

Ad orientem -posisjonen oppfatter jeg personlig som noe som uttrykker tilbedelse og reverens. Dette ståsted ved alteret bidrar til å åpne gudstjenesten opp mot en større sammenheng, slik det har blitt framhevet. Er ikke gudstjenestens oppgave å utvide perspektiver, hvelve en himmel over hverdagen? Å gi mennesker en opplevelse av en større sammenheng som vi er en del av? Når pilgrimsmotivet er i vinden for tiden, tolker jeg det som et symptom på at nettopp dette etterspørres. Å holde fast på vårt tra-

disjonelle ståsted ved alteret, som betoner at liturg og menighet er medvandrere, tror jeg kan være et bidrag til akkurat det.

Litteratur

- Bouyer, L., *Liturgy and Architecture*, Indiana, 1967.
 Braun, J., *Der christliche Altar*, I, 1932.
 Den tyske messen, i M. Luther, *Verker i utvalg*, ed. I. Lønning og T. Rasmussen, Oslo 1982, bind V.
 Dölger, F. J., *Sol Salutis : Gebet und Gesang im christlichen Altertum : mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster 1925.
 Fæhn, H., *Høymessen igår og idag*: liturgiens struktur og vekst: vår høymesse fra reformasjonen til idag, Oslo: Universitetsforlaget, 1976
 Fæhn, H., *Messe med mening: praktisk-liturgiske refleksjoner*, Oslo 1998.
 Fæhn, H. / S. A. Aarnes, «Den liturgiske bevegelse i dag», *Kirke og kultur* 1962, nr. 8, 449-460.
 Gamber, K., *Alter und neuer Messritus : der theologische Hintergrund der Liturgiereform* Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica ; 10 , Regensburg 1983.
 Jensenius, J. H., *Trekirkene før stavkirkene*, Oslo 2001.
 Jungmann, J. A., *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1962.
 Jungmann, J. A., *Liturgie der christlichen Frühzeit : bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg 1967
 Jungmann, J., *Missarum sollemnia*, I, Wien 1952.
 Kimel, A., «Facing East», <http://catholica.pontifications.net>
 Lang, U. M., *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*, San Francisco 2004.
 Nilsson, B., «De äldsta svenska kyrkornas orientering och frågan om de förkristna nordbornas väderstrecksbegrepp», *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 1982.
 Nussbaum, O., *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000.: Eine archäologische und Liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1965.
 Ratzinger, J., *The spirit of the liturgy*, San Francisco 2000, norsk oversettelse: *Liturgiens ånd*, Oslo 2004.
 Tveito, O., «Arbeidskirken - de døptes hjem?», *Kirke og kultur*, 2/ 2002.
 Tveito, O., *Ad fines orbis terrae - like til jordens ender. En studie i primær trosformidling i nordisk kristningskontekst*, Oslo 2005.
 Tveito, O., *Kvite-Krist. En analyse av Gudsbildet i eldre norrøn skaldediktning*, Oslo 2002.

Noter

- 1 Til uttrykkets bakgrunn og opprinnelse, jf. J. Pelikan, *The Christian Tradition*, bind 3, 1978, 53ff.
- 2 Jf. O. Tveito, *Kvite-Krist. En analyse av Gudsbildet i eldre norrøn skaldediktning*, ds., *Ad fines orbis terrae - like til jordens ender*.
- 3 J. Ratzinger, «Catholicism after the Council», transl. P. Russell, *The Furrow* 18, 1967, 11-12.
- 4 Jf. J. Ratzinger, *The spirit of the liturgy*, 2000, jf. også ds., *The Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, 1986.
- 5 Til temaet jf. J. R.K. Fenwick/ B. D. Spinks, *Worship in transition : the Twentieth Century liturgical movement*,

- Edinburgh 1995, jf. også Fæhn, H. / S. A. Aarnes, «Den liturgiske bevegelse i dag», *Kirke og kultur* 1962, nr. 8, 449-460.
 6 Sentrale katolske liturgiekspertter som Joseph Jungmann og Lois Bouyer understreket dette, jf. J. Jungmann, «Der neue Altar», *Der Seelsorger* 37, 1967: 375, jf. også L. Bouyer, *Liturgy and Architecture*, 1967 : 52ff. Allerede Braun, *Der christliche Altar*, peker på at av de 150 bevarte alter fra før 1000-tallet i Nord-Europa, kan bare 1 eller 2 ha blitt anvendt for messefeiring *versus populum*.
 7 Tilsvarende vendinger finnes i *Institutio Generalis Missalis Romani*, paragraf 262, som ledsaget 1969-utgaven av *Missale Romanum*..
 8 H. Fæhn, *Messe med mening* : 20.
 9 J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, I, 110ff, jf. også H. Fæhn, *Høymessen i dag og i går*: 14ff.
 10 L. Bouyer, anf. a.: 70ff.
 11 Ibid.: 48f.
 12 O. Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, jf. også J. Jungmanns omtale av boken i *Zeitschrift für Kirche und Theologie*, 88, 1966, 447.
 13 Jf. J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit : bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg 1967, ds. *Der Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck 1962. Til den aktuelle debatten se Nussbaums monografi, 400ff.
 14 U. M. Lang, *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*, 2004. (Tysk originalutgave 2003).
 15 Amalarius, *Liber officialis* III.9, ed. J. M. Hanssen, Durandus, *Rationale divinatorum officiorum* V. II. 57.
 16 Til temaet jf. F. J. Dölger, *Sol Salutis : Gebet und Gesang im christlichen Altertum*.
 17 L. Bouyer, anf. a. 1967: 24ff.
 18 Dölger, anf. a., 157f.
 19 Sitat i K. Gamber, *Alter und neuer Messritus*, 1983.
 20 Ibid., 331ff.
 21 Dölger, anf. a., 320ff.
 22 Jf. J. H. Jensenius, *Trekirkene før stavkirkene*. I en undersøkelse av svenske middelalderkirker fra før 1200, finner B. Nilsson at de langt fleste er orientert mot øst, med visse variasjoner, B. Nilsson, «De äldsta svenska kyrkornas orientering och frågan om de förkristna nordbornas väderstrecksbegrepp», *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 1982.
 23 *Gulatingslovi*, utg. K. Robberstad, Oslo 1952, kap. 1.
 24 Sitat hos Nilsson, anf. a., uten kildeangivelse.
 25 J. Ratzinger, *The Feast of Faith*, 1986: 140f.
 26 Congregatio de Cultu Divino, *Notitiae* 29, 1993: 247.
 27 Congregatio de Cultu Divino, «Responsa ad quæstiones de nova Institutione Generali Missalis Romani», gjengitt i *Adoremus Bulletin*, online edition, vol. 6, nr. 9, 2000/2001.
 28 Den tyske messen, M. Luther, *Verker i utvalg*, V: 17.
 29 A. Kimel, «Facing East», <http://catholica.pontifications.net>, 2005.
 30 O. Tveito, «Arbeidskirken - de døptes hjem?». *Kirke og kultur*, 2/ 2002.

54 noen refleksjoner omkring prestens ståsted ved alteret

Sammendrag:

I artikkelen drøfter forfatteren prestens ståsted ved alteret i et historisk og (praktisk)- teologisk perspektiv. Det blir redegjort for bakgrunnen til at *versus populum* de siste tiårene har blitt etablert som et alternativ til tradisjonell praksis. Innen Den katolske kirke har dette fått stort omfang i tiden etter Vaticanum II, i vår kirkelige sammenheng er det særlig i moderne arbeidskirker at skikken har blitt innført. I artikkelen blir temaet drøftet med utgangspunkt i nyere debatt om dette innen Den katolske kirke, der blant annet pave Benedikt 16. har tilkjennegitt kritiske merknader til *versus populum* -ordningen. Forfatteren gir en vurdering ut fra et luthersk ståsted, og konkluderer med at både kirkehistoriske forbilder, forståelsen av gudstjenesten som en felles handling for menighet og prest og også andre praktisk-teologiske overveielser tilsier at den gamle og tradisjonelle skikken må anses som hensiktsmessig.

Forfatter: Olav Tveito, res. kap. Røa.
Adresse: Reistadlia 26, 3425 Reistad (Lier)

«Gud skal ikke forstås, men elskes»

Intervju med Martin Lønnebo



– Her, se her må det være.. se på porten!
Hvem andre enn Lønnebo hilser besøkende med et skilt «Et in Terra Pacem»? I store bokstaver spikket og skåret av grove pinner. Og en gul skinnende sol, også den laget av treskjæren og tømmerhoggeren Lønnebo. Han er alet opp i de store skogene, grodd opp av taigaen i Västerbotten noen mil nordvest for Skellefteå. Du ser det på ham, som en høyreist og skeiv gammel gran står han på trappa. Det er noe skulpturalt over hele skikkelsen.

– *Ni er välkomna. Ja, jaha, här er mitt universum,* sier han langsomt og peker på en liten kvadratur av en hageflekk. Jeg ser sju store glasskuler, eller kloder i en ring. Han forklarer, og jeg leser tekstene som står under hver kuppel. Det er hans språk, umiskjennelig. Det er universets første sju dager, fra Big Bang og til det nakne barnet som ligger utstrakt inne i den siste globen. Jeg kikker ned og inn og ser mitt eget speilbilde.

– *Jaha, just du er Guds skapelse!*

Han smiler. I en av klodene ser jeg noe som skal være bakterier(!) og under har Lønnebo skrevet en lovsang og takk for krypene som er blant våre første formødre og som livet er dønn avhengig av.

– *Vi hører sammen med alt, det er fint å ha hele universet som familie,* sier han lakonisk. Det er et lite og enkelt rekkehus, verken møbler eller stil røper at han er runnet av bondeslekt. Innvendig er stilen borgerlig, gustaviansk, men

enkelt er det. En hel liten vegg dekkes av noe som for mitt øye er en kombinasjon av et maleri og en collage. Det er Livets tre som står i Paradiset. En rekke detaljer kommer fram i det jeg går nærmere. Ytterst i greinene – som blomster eller frukt – ser jeg små bilder og portretter, noen av dem er fotografier. Det er mennesker han er glad i og som alt tilhører Paradiset, forklarer han. Lønnebo siterer fra Åpenbaringsboka: «Alt det dyrebare og verdifulle folkene har, skal de føre inn i byen». Disse ansiktene er verdifulle for ham, og han ser dem allerede i blomstring hos Gud. Kunstverket er naivistisk, men laget av en sprenglærd og intellektuell doktor i teologi. Lønnebo er nemlig noe så sjeldent som en barnlig intellektuell, en lærd og kunnskapsrik mann som bedyrer at han ikke forstår så mye – og nesten ingen ting av Gud. «For meg er Gud et lysende mørke», skriver han i *Veven*. Han er kontemplativ – ser innover, ser bakom – men vi skal handle i det synlige, sier han. Selv har han gjort bønn til en krans av perler – 'Kristuskransen', en slags protestantisk rosenkrans solgt i titusener i Norden. De fattige trenger handling, en natur som tynes trenger vern, mennesker som har blitt frastjålet Gud og det åndelige må gis det tilbake. Kirken må handle i verden, men det må komme innenfra.

Som for alle kristne mystikere er det noe paradoksalt ved deres uttrykk. De er skeptiske til begrepene, til språkets evne til å si noe om

det guddommelige, men de skriver likevel – gjerne mye; selv har Lønnebo gitt ut et tjuetalls bøker. Ordene er markører på vei mot sannheten. Bare en ting er uomgjengelig om sjelen og troen skal modnes, sier han: Stillheten, bønn, og de blå fjell mot en uendelig horisont som holder oss fast i Mysteriet. Gud er «Den store Hemmeligheten», skriver Lønnebo og minner oss om at ydmykhet, humilitas (humility), har den samme ordstammen som humus – jord.

– Det er ofte traurig her nede. Er ikke du platoniker som helst ser oppover?

– He, he, jahaa.

Han gynger fram og tilbake i sofaen.

– Hvis noen blir urolige over å høre at jeg har Platons 'Dialoger' liggende på nattbordet så minner jeg om at den hellige Augustin sa at det er ingen som står meg så nær som Platon. Og når han skulle bispevis stilte han Bibelen og Platons skrifter fram for sine venner. Også Platon kan lære oss noe om Gud.

– I Norge går folk ut i naturen for å finne Gud?

– Vi skal ikke klage over det, for universet er selvsagt det vakreste templet, og jorda er også et vakkert hjem. Det er sjelden en finner ateister blant naturskikere og de som lever tett på naturkreftene, slik som bønder, fiskere og slike folk som jeg fortalte deg jeg hadde sett i et norsk TV-program («Der ingen skulle tru at nokon kunne bu», min anm). Naturligvis kan du blant slike finne merkelige religiøse synspunkter, men ateister er de ikke, de opplever at det finnes noe som er større: stjernehimmelen og havet... Derimot påtreffer en ateister på de moderne turisthotellene og i skiheisene! Til og med Arne Næss som er så kirkekritisk, blir religiøs når han kommer opp på hytta si innunder Hallingskarvet. Hans økosofi er meget interessant. Mennesker som bare sitter inne og betrakter menneskets eget verk, de tror til slutt at de er sentrum for all ting, at de har kontroll, kan styre verden og gjøre hva de vil. De blir halvveis gale. Selv er jeg veldig glad i å gå på ski, men her i Linköping er det alt for dårlige vintre, jeg reiser opp i fjellet. Jeg har gått Vasaloppet mange ganger, sist for ca 15 år siden, men aldri Birkebeiner'n. Det skulle vært trivelig! Du vet det første worldcup-rennet går i dag – akkurat nå? Det første sprintrennet. Jeg har satt på

videoen; så kan jeg se svenskene slå nordmennene etter du har reist!

– Skiløping skal vi ikke snakke om, skjønt ... har du lagt merke til at ikke-profesjonelle skiløpere gjerne er kritiske til tidsånden og vil bort, dypt inn i skogen eller høyt opp i fjellet?

– Vi lever i en vanskelig tid, en uhørt kritisk epoke. Sjelene er utsatt for farer over hele jorda som aldri før – ja, slik tror jeg det er. Vi mister stillheten og dypet i oss fordi vi hele tida kastes ut mot periferien. Vi hogger av røttene og da kan vi ikke modnes. Vi strever oppover eller utover mot resultater, mot det målbare. Vi vil gjerne at treet skal ha mye løv, være høyt og vakkert, men vi har ikke satset på det som ikke synes – nemlig røttene og dypet. Hvis en ikke satser på røttene, så får en aldri tid...

«Vi lærer ikke først og fremst ved å høre eller lese, men ved å gjøre. Jeg har den samme erfaringen selv, og det er dumt, for jeg har lest mye.»

Fra Veven

Jeg avbryter Lønnebo og prøver å få ham til å bekrefte mine egne kritiske påstander om det samfunnet vi lever i, om «folk i dag» og «det overflatiske» osv. Han besvarer ikke min bestilling.

– En av ørkeneremittene som hadde forlatt alt i denne verden sier: «Det finnes bare en dyd og det er å ikke forakte. Det vil si, den eneste dyden er den grenseløse nåden. Den som ikke forakter vil trekke mennesker til seg. En enkel prest, ikke særlig begavet, ikke mange ferdigheter, men en prest som ser med glede på alle han møter, en slik prest blir alltid vel omtalt, ja, likt. Det er en slik prest jeg vil ha besøk av på dødsleiet eller ved sykesenga. Nå har vi en cancersykdom i kirken, det sveller ut og tar mer og mer tid, snart har vi ikke tid til annet enn oss selv. Vi har ikke tid til å gå på besøk, sitte ved en sykeseng eller søke fordypning f. eks i åndelig lesning. Det er djevelens strategi å kaste oss ut i ytterkanten, ut i organisasjon og debatt, der hjulet går fortest. Vårt kall er å være nær sentrum, i navet så å si, der rører alt seg langsommere.

– Folk flest ser ingen link mellom det hellige i

naturen – og kirken. De synes kirken formins-ker deres univers.

– Kirken har selv skyld i noe av dette, p.g.a. redsel og angst for det store rommet. Vi må gjenoppdage våre røtter hos Paulus og Johannes – det apofatiske. Ett finnes som vi ikke kan forstå, og det er Gud. Mener noen å ha forstått Gud, tar de feil. Vi ønsker bare å tilbe, men vi kan ikke forstå. Jeg sier som kardinal Cusanus: (1401 – 1464, forf.anm.) 'Jeg tilber Gud fordi jeg ikke forstår meg på Gud'. Jeg tilber det uutgrunnelige livsmysteriet som er over all forstand. Ja, slik er det. Det er en stor Gud vi trenger, en som har å gjøre med ALT. Om vi ikke forkynner en slik Gud blir vi raskt oppfattet som en sekt – rett nok. Gud utvider virkeligheten. Paulus var ikke det minste redd for ordet alt/all, pan/pantos. «Av ham og ved ham og til ham er alt» (Rom11). Det er overmåte viktig for kirken at den ser dypt ned i den tro at hele verden er Guds verden. Det er viktig for troen at rettferdigheten fremmes i verden, at barmhjertighet finnes, at vi forsøker å redde og verne om jord, luft og vann.

«Derimot har jeg helt forlatt tanken på å «bevis» at Gud og den store Meningen finnes, eller at f. eks Kirken behøves – Utgangspunktet for meg er ikke lenger: Hvor er du, Gud? Det er meningsløst å spørre hvor Nærværet befinner seg.»
Fra *Det visa hjærtat*

Kanskje jeg kan få ham til å si noe kritisk om den religiøse fundamentalismen – tenker jeg – den som ser feil og avvik fra den rette vei over alt i samfunnet, ja, også blant dem som skulle være deres egne. Jeg nevner Bush, det religiøse høyre, «Norge i dag» og lignende. Lønnebo sitter rak i ryggen, bikker fram og tilbake, slik jeg flere ganger har observert når han blir ivrig. – Er ikke fundamentalisme en vulgær avsporing?

– En sekularisert jødinne, Etty Hillesum, fra Nederland fant i begynnelsen av siste krig fram til en åndelig tro. Hun ville ikke flykte, men ble tatt og ført til en utryddelsesleir. Hun hadde en god venn som var kommunist, Clas, han hevdet – som alle andre bevegelser knyttet til sekularismen – at en

må gjøre noe med selve samfunnsordenen, strukturen for å forandre verden for da forandrer man også menneskene. Hun svarer Clas på denne måten: «Dette er den eneste muligheten – jeg ser ingen annen utvei – hver og en må gå inn i sitt eget vesen, og i seg selv utrydde og bekjempe alt det vi vil utrydde og bekjempe hos andre.

Om det nå er slik at man mener at de fleste andre tar feil, og at man dømmer og fordømmer og tror at man gjør en stor tjeneste for kirken ved det, så bør en begynne med seg selv: Hvordan skal jeg få det sinnelag som Kristus hadde? De mest konservative hva gjelder bibelsyn og som gjerne arresterer de som ikke er bibeltro, disse menneskene skal vi slett ikke forakte. Dette er mennesker som søker å bevare noe viktig for dem. De er redde – redde for at noe umistelig skal forsvinne. Vi må begynne samtalen med å slå fast hvor viktig det er å slå vakt om Den hellige Skrift. Men vi FORSTÅR ikke Skriften på samme måte. Slik har det alltid vært i Kirkens historie, og slik kommer det til å bli. Det er åpenbart at Skriften kan fortolkes på ulikt vis. Dens hellighet er ikke knyttet til entydighet. Skal ikke dette heller tas opp i bønner i stedet for i debatt og leserinnlegg? Skal jeg ikke heller be om større klarhet så jeg kan finne veier til menneskenes hjerter i stedet for å slå dem i hodet med meninger? For hjertene kommer aldri til å forandres ved at vi prøver å slå oss fram, eller slår fast det ene og det andre.

Er dette veien kirken bør gå i homofilispermålet ?

– Ja, større kjærlighet til de mennesker som på ulikt vis har falt utenom eller er rammet. De skal møtes med stor respekt og med mye omtanke. Jeg mener der har skjedd noe stort i kirken når det gjelder homoseksualitet. Det har nemlig vært mye forakt, ja, til og med hat mot de homofile gjennom historien, de har lidd, de har lidd mye. Det er ikke mer enn rett at kirken nå må plages for å finne ut av dette. Vi må finne en form for samlivet mellom de homofile i kirken, former hvor deres verdighet kan bli tatt vare på. Jeg tror ikke ekteskap er det rette, men velsignelsen bør de få, det er alltid godt med Guds velsignelse. Ikke handlingene, men menneskene skal velsignes. Men framfor alt vil jeg si at prestene ikke må bruke mye tid på å debattere slike forhold. Spørsmål om ordnede samliv og ordinasjon av homofile må det finnes en praktisk løsning

på, men bruk ikke mye tid på dette. Prestene skal drive med sjelesorg, fordyppning og omsorg. Disse følsomme spørsmålene, som er så viktige for vår identitet, blir best ivaretatt i den sjesørgeriske samtalen. Her kan nåde og kraft formidles.

– Er det mystikeren Lønnebo, som snakker nå, han som trekker seg tilbake til et indre eksil for å slippe unna de uunnngåelige hverdagsproblemene?

– Ja, det ligger noe i det du sier. Men det avgjørende i den saken som betegnes med ordet mystikk – som for øvrig ofte misforståes – det er vektleggingen av 'hjertet'. Et bedre ord for mystikk er kontemplasjon. Den betoner hjertet, men forakter ikke handlingen. Den sier bare at vi ikke skal begynne med handlingen, men med hjertets forvandling, innenfra og ut. Det dreier seg om Kristi budskap, nemlig at mennesket forvandles innenfra. Kristendom er ikke øks og klubbe og sverd, men den er **surdeig**, slik Jesus sa. En liten bit eller klump som legges i deigen, og som etter hvert gjennomtrenger hele deigen – innenfra. Stalin og Hitler og alle de andre diktatorene i forrige århundre har slått og hamret for å forandre menneskene – og de forandret mye, men det var bare Guds nåde som forhindrede at ikke 1900-tallet utryddet hele menneskeheten. Den kristne veien er innenfra og ut, og da må vi bygge opp noe nedenfra eller innenfra. Man kan ikke oppnå noe i Guds rike med aggressivitet og makt. Den store bristen i vår tid er nettopp dette at mennesket er i ferd med å miste røttene, derfor må kirken selv søke å få kontakt med de dype røttene, ellers har den intet å melde i verden. Uten røtter ingen blomster og ingen frukt.

– Er du selv påvirket av den klassiske mystikken?

– Ja, det er jeg. Dette året feirer vi Dag Hammarskjöld 100-års jubileum, og selv sa han at han hadde to åndelige kilder. Den ene var Albert Schweitzers handlingsetikk, og den andre var middelalderens mystikere. Og selv kan jeg si nøyaktig det samme. Jeg har skrevet min doktoravhandling om Schweitzer og var gift med ham i 4–5 år. Jeg forsøkte å finne en veg for hvordan ærefrykt for livet kunne gestaltes i naturvern og samfunnsliv og i moralsk handling overhode. Dessuten er jeg glad i Johannes av Korset, Mester Eckhart og

Cusanus, joda, også Dionysos Areopagiten. Men husk, det som kjennetegnet for eksempel Hammarskjöld var jo ikke det at han ikke handlet! (Han var generalsekretær i FN fra 1953 – 61, red.anm.) Men han kjente at han begynte å nærme seg sitt livskall – sin bestemmelse, og kallet kom innenfra. Og han opplevde at han underveis forstod mer av verden og av Kristi vei og forsøkte å vandre på den. Kirken skal forsøke å vise hvor Kristus finnes, og hvor han vandrer, så vi kan gå i hans fotspor. Da er det langt bedre å lese bibelen enn å debattere den, bedre å be enn å argumentere, og framfor alt skal vi lytte.

«Gi tomheten plass. Sannheten er der, men den hvisker.

Kristus finner deg hvis du blir stille. Din beste søken er

å være stille som et barn som har gått seg bort.»

Fra Veven

– Er det Gud eller mennesket som marginaliseres av sekularismen?

– Sekularismen har mer med menneskesynet å gjøre enn med gudsforestillinger.

Det biologiske menneskesynet virker sekulariserende fordi mennesket mer og mer identifiseres med sine gener, dermed forsvinner rommet over mennesket, også ansvaret og skylden. Det er nemlig overmåte viktig å se slektskapet mellom Gud og mennesket. Dette forbinder mange med noe nyreligiøst, men ingen kan begrunne dette sterkere enn kristentroen selv. Vi skal bli Kristi ikoner, sier Paulus, og Johannes enda sterkere: «Men vi vet at når han åpenbarer seg, skal vi bli ham lik, for vi skal se ham som han er.» Vi er en del av havet – av Gud. Det guddommelige finnes i sin herlighet i oss som en dråpe. Dette er vår verdighet, den dypeste grunn til respekt for det enkelte individ. Vi bør lære oss til å se dråpen i alle mennesker, hjelpe hverandre til ikke å forgifte den. Å ta vare på dråpens lengsel mot havet er ingen liten tjeneste. Lengselen er så avgjort en del av gudsbildet.

– Du snakker om sjelens forening med Gud, unio mystica?

– Ja, jaha. Ørkenremitten Makarios var en av de store skikkelsene på 300-tallet. Han samlet filosofer og de lærde rundt seg og var særdeles framgangsrisk. En stor mann i kirkens historie. Det fortelles om Makarios at da han stod ved himmelens port var det Kristus selv som stod bak porten og ventet. Makarios banker på, og Kristus spør: Hvem er du? – Det er Makarios, den store ørkenremitten. – Makarios, du må dra tilbake til verden og søke og finne det ord som kan åpne himmelens port. Han søkte og mente å ha funnet det rette ordet, den rette innsikt, han ble nesten lutheraner. Han banket forsiktig på porten og Kristus spurte: Hvem er du? – Jeg er en synder. – Du har nådd langt, Makarios, men det er ikke ordet 'synder' som åpner porten. Dra tilbake. Da Makarios kommer for tredje gang og svarer på spørsmålet; hvem banker på porten? svarer han: Det er du! Da åpnes porten, for Kristus i oss er det eneste som åpner himmelens dører.

– **Finnes denne enhetsmystikken i NT?**

– Paulus er den ledende kristne mystikeren. Han skriver at han ikke lenger selv lever, men Kristus lever i ham. Og dåpen betyr jo en forening med Kristus, vi ble overkledd med Guds navn. Ikke jeg, men du. Men først må vi få en sterk jeg-følelse – det er en viktig strekning på veien – seinere kan vi begynne vandringen fra jeg-et og ut mot et større fellesskap, og her skal kirken være en veiviser. Hvordan finner vi vårt 'jeg'? Og hvordan kan vi seinere forlate vårt 'jeg', for på den måten stadig mer å kunne forenes med menneskene, med naturen og med Gud? Dette er den kristne universalismen. Vi skal som – Kristus sier – la det regne over rettferdige og urettferdige og ikke være så forskrekkelig redd som vi er for alle ting. Kjærligheten kommer til å seire...

– **Gjør den det?**

– Ja, selvfølgelig kommer Gud til å seire ... Men vi trenger tvilen også. Vi trenger kritisk tenkning, selvprøving, tvil på egne systemer!

– **I «Kristendommens återkomst» hevder du at 80 og 90-tallet ville bli helt avgjørende for kirkens framtid. Har det gått slik du håpet eller fryktet?**

– Verken slik jeg håpet eller fryktet. Jeg hadde for kort tidsperspektiv. Det har skjedd veldig lite siden jeg skrev denne boka.. Men om kullet mister gløden

og spres ennå mer, blir det ennå vanskeligere å få ilden til å blaffe opp. Likevel opplever jeg at det finnes muligheter.. det kan komme ild til kirken utenfra. Selv har jeg møtt mennesker som har kommet til tro helt uten noen kristelig bakgrunn eller kirkelig tilhørighet. Det kan komme vekkelse og fornyelse til kirken fra sekulære kretser – vi får hjelp! Det virker ikke som om fornyelsen kan komme fra biskoper og kirkestyre, fra toppen av hierarkiet, men ved et Guds under kan det komme nedenfra. (LANG STILLHET) Det er ingen sterk varme i våre kirker. Troen, håpet og kjærligheten er ikke sterke i våre menigheter. Men det finnes mye lengsel... Og det er «mycket synd om prästarna», de opplever at de mislykkes. De arbeider hele livet, men får sjelden spørsmål om det aller viktigste; hvordan skal jeg bli frelst? Hvordan kan jeg søke Gud? Men det er mye lengsel... Vi må begynne med følelsene, det som er før tanken. Vi er mer følelser enn tanker. Tankene er i stor grad bestemt av våre følelser eller er rasjonaliseringer av våre følelser.

– **Følelsen kommer før tanken?**

– Ja, det tror jeg ... Kunsten er veldig viktig, vi har forsømt mye i de evangeliske kirkene. Vi har knyttet oss for mye til den filosofiske tanken – til begrepene – og til det juridiske, skapt regler og dogmer. Vi skulle ha skapt mer bilder! Kunstens oppgave er å søke det vesentlige, det hellige. Ingen ting i verden er så vakkert som godheten, ja, også sannheten er vakker. Kirken skal peke utover seg selv mot godheten, skjønnhetens og sannhetens kilde.

– **Det er mange kunstnere i slekta di, blant annet dikterne Per Olof Enquist og Sara Lidman?**

– Ja, og Torgny Lindgren. I den lille skogsbygda var vi i slekt med hverandre omtrent alle. Vi har en felles forfar i småbrukeren Nils Zackrisson som døde på begynnelsen av 1800-tallet.

Torgny Lindgren har i romanen «Merabs skönhet» fastslått hva som er viktig i livet. Han skriver: «Den som forstår seg på å betrakte ei ku, trenger ikke se noe annet her i verden». – Naturligvis forstår jeg meg på betydningen av å betrakte ei ku, sier Lönnebo i et intervju med den svenske journalisten Arne Reberg.

«Aldri kommer du til å røre ved din innerste menneskelige hemmelighet, sier vår kristne tro, før du erkjenner at det finnes noe i deg som er større enn du.»

Fra *Veven*

– **Si litt om Jesus**

– *Jesus er en utstråling av Gud selv, kilden. Han er, framfor alt i vår tid, åpningen mot Guds dyp. Han er porten mot lyset. Porten som åpnes inn til en annen verden. Jesus er naturligvis også korset og korset er alt. Det som ikke psykologien kan gi og ikke politikken, det er denne porten mot lyset som strømmer fra det guddommelige. Heller ikke nåden kan de tilby – det store ordet. Ja, det lys som strømmer ut er nåden. Dette fantastiske at vi på tross av all elendighet vi har stelt i stand og all skyld vi bærer, kan oppleve å være Guds benådede syndere. Dette må du gjerne si med andre ord.*

Jeg holder igjen på mine egne fabuleringer, de utallige konnotasjonene som oppstår i møte med Lønnebos bilderike og plastiske språk. Jeg kikker stadig opp i en gammel manns pregede ansikt – en eremitt i rekkehus, midt i det sven-

ske 'folkehemmet', skrinn, vis, med lys og syner i øynene. Det er godt å sitte her, så sjelden ... Her er rom nok for mine egne hjemløse tanker.

– Skulle ikke du vært erkebiskop i Sverige?

– *Jo, det kunne jeg ha blitt. Det er sant. Først og fremst passet det ikke for Jonas, min utviklingshemmede sønn, han liker ikke å flytte omkring. Han vil være bofast. Jonas har vært en læremester for meg.*

– **Overgivelse er å slippe kontrollen?**

– *Ja, så avgjort. Ikke jeg, men du! Det er tro. Sjelens forening med Gud, sier Johannes av Korset. Tro er i første omgang ikke en opplisting av intellektuelle satser om hvordan Guds rike er beskaffende, eller om verden og dens opprinnelse. Tro er tillitsfullt å lite på Gud. Fiducia, sier Luther – fortrøstning, det du kan trøste deg til. Trøst er et 'mycket' viktig ord.*

Tilbake i bilen sirkler jeg rundt ordet trøst. «Trøst, ja, trøst mitt folk!» Det var det profeten skulle gjøre for de hjemløse i det store Babylon; sa Gud Herren.

KJELL A. NYHUS

EX LIBRIS BOKANMELDELSER

Ola Tjørhom:

Kirkens enhet – for at verden skal se og tro.

En innføring i økumenisk tenkning.

Verbum. Oslo 2005. 144s.

Fagteologiske bøker om økumeniske spørsmål blir sjelden utgitt i vårt land. Desto hyggeligere er det når det skjer. Professor Ola Tjørhoms innføringsbok i økumenisk teologi må derfor hilses velkommen! Forfatteren har en sjelden solid bakgrunn for å levere et slikt bidrag. Han har teologisk doktorgrad på en avhandling om den internasjonale, romersk-katolske/lutherske dialogen, har et rikholdig forfatterskap innen fagfeltet økumenikk og har i en årrekke vært engasjert i praktisk-økumenisk arbeid.

Tjørhoms bok må sees på bakgrunn av hans tidligere publiserte bok *Kirken – troens mor. Et økumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi* (Verbum. Oslo 1999). Den sistnevnte boka er skrevet som ei teologisk fagbok med sikte på studenter og kirkelig ansatte og har noter og litteraturreferanser. Til forskjell fra dette har enhetsboka en bredere målgruppe og er derfor mer populær både i form og innhold. Følgelig mangler den noteapparat og har svært begrensede henvisninger til litteratur. Den er lettest, men inneholder likevel solid teologisk stoff. Begge bøkene har som målsetting å bidra til økt bevissthet og fornyet drøfting innenfor ulike fora av sentrale momenter i kirke- og enhetsforståelsen.

Siste del av hovedtittelen i *Kirkens enhet* henspiller på Jesu ord i enhetsbønnen i Joh 17. Det er en sentral tanke i boka at kirkens enhet er villet av Gud og en konstitutiv del av kirkens vesen. Fordi enheten tolkes som gitt ved den treenige Gud, blir økumenikkens siktemål forstått som en synliggjøring av den eksisterende enheten.

Tjørhom gir derfor også plass for et riss av

den moderne, økumeniske bevegelsen, dens historie, organer og arbeidsformer. Det begrensede omfanget gjør imidlertid at det her bare blir tale om en skisse av noen hovedtrekk. Framstillingen gir likevel rom for interessante omtaler av mellomkirkelige læresamtaler og av visse aspekter ved romersk-katolsk økumenikk.

I behandlingen av kirkeenhetens form har Tjørhom kunnet dra nytte av sitt tidligere arbeid med økumeniske enhetsmodeller og sin grundige innsikt i ulike dokumenter fra internasjonale dialoger mellom kirkesamfunn. På en konstruktiv og spennende måte forsøker forfatteren å antyde en enhetskonsepsjon i skikkelse av en mellomvei eller en balanse mellom en rigid uniformitet og en dvask pluralitet. Her anvender Tjørhom distinksjonen mellom troens sentrum (læren om triniteten, Kristus, skapelse og frelse, kirke og sakramenter) og andre trosmomenter som et holdepunkt for å kunne kombinere nødvendig, kirkelig læreenhet med et legitimt læremangfold.

Enhetsens teologiske innhold utfoldes i et av bokas mest innholdsrike kapitler i form av en framstilling av «enhetskriterier»: enhet i tro og bekjennelse, i sakramentalt liv og feiring, i embeter og tjenester, i misjon og sendelse og i et gjensidig, forpliktende liv i kjærlighet. Dette er det stedet hvor forfatterens egen, økumeniske profil klart kommer til uttrykk: Tjørhom gjør seg til talsmann for en inklusiv enhetsstenkning som ikke bare inneholder tradisjonelle enhetsfaktorer fra Faith and Order- og Life and Work-bevegelsene, men også omfatter en embedsteologi i Porvoo-avtalens utgave.

Den enhetskonsepsjonen som tiltaler Tjørhom mest, er *communio*-eklesiologien forstått som kirkens vertikale fellesskap med den treenige Gud og dens horisontale, sosiale fellesskap mellom kirkens lemmer. Denne tenkningen ser kirken som *communio* på tvers av

geografiske, kulturelle og tidsmessige skillelinjer. Forfatteren er her på linje med sentrale strømninger i de siste par tiårenes økumeniske tenkning hos både enkeltteologer og institusjoner. Men i likhet med disse strømningene er *communio* også i boka gitt et så mangesidig og omfattende innhold at enhetsprofilen blir relativt vag.

For øvrig gir Tjørhom rom for en viss refleksjon omkring spørsmålet om muligheten for økumeniske etapper eller stadier idet enhetsarbeidet tolkes som en vedvarende prosess. Han eksemplifiserer også økumeniske enkelttiltak i en lokal kontekst.

Et særtrekk ved Tjørhoms økumeniske tenkning er den vekten som han legger på kirkens rolle overfor verden: som et virkekraftig enhets-tegn i en oppsplittet menneskehet. I boka ser denne funksjonen riktignok ut til å være begrunnet i en oppfatning av «Skapelse og forløsning som to sider av samme sak» som det kan stilles spørsmålsteget ved. Men forestillingen om kirken som et eksemplarisk og effektivt fellesskap på grunnlag av forsoningen kan fastholdes på ulike teologiske premisser.

Boka *Kirkens enhet* er skrevet et par år etter at Tjørhom konverterte til den romersk-katolske kirken. Hans økumeniske tenkning om kirkens nåværende og framtidige enhet er imidlertid ikke utformet på spesifikt katolske, konfesjonelle premisser. Forfatteren er snarere representant for en bred kirkeøkumenikk som kombinerer elementer fra en rekke enhetsmodeller og enhetsbestrebelsener innenfor de senere tiårenes mellomkirkelige teologi og samarbeid. Iblant skinner likevel hans romersk-katolske enhetsidealer igjennom, således når han omtaler økumenikkens mål som «et omfattende fellesskap i sakramental feiring og sakramentalt liv» (s. 86f.), og når han betrakter pavens «enhetspotensial, særlig i forhold til behovet for en konkret synliggjøring av kirkens universelle enhet» (s. 89, jf. s. 45f. og 113). Men han er ikke uten katolsk selvkritikk. Eksempelvis antyder han at pavens universelle jurisdiksjonen bør nedtones (s. 46 og 111f.).

Etter min mening overbetoner Tjørhom kirkeenshetens *synlighet* der denne utlegges som felles strukturer eller ordninger (s. 20. 60–62.

75. 110 etc.). Dette skjer på bekostning av kirkeenshetens *hørbarhet* forstått som felles forkyn-nelse, bekjennelse, bønn og lovprisning. Kritisk kan det derfor sies at henvisningen i bokas undertittel til at «verden skal se og tro» inkluderer en fokusering på ordningsmessige faktorer. Det kan i denne sammenheng være grunn til å minne om at når Jesus i sin yppersteprestelige bønn i Joh 17 taler om at «verden skal tro», skjer dette på bakgrunn av tanken om «dem som ved deres ord kommer til tro på meg» (vers 20f.).

Tjørhoms bok om kirkeenshet avsluttes med et kort kapittel om økumenisk spiritualitet og materialistisk spiritualitet, det siste innholdsbestemt som sakramental fromhet. Til tross for visse romersk-katolske undertoner er likevel appellen om «å slå opp vinduene mot den universelle kirke og dens rikdom» (s. 141) en utfordring som det er god grunn for enhver kirke og ethvert kirkelem til å ta inn over seg.

LARS ØSTNOR

Torborg Aalen Leenderts:
Når glassflaten brister.
Verbum, Oslo 2005.

Dette er en stor bok. I det ligger det minst 3 betydninger: Torborg Aalen Leenderts har skrevet en *stor* og omfangsrik bok på over 400 sider, hun har skrevet en bok med *stor* tematisk spennvidde, og hun har skrevet en bok som fortjener *stor* oppmerksomhet og utbredelse.

Når glassflaten brister ble utgitt sommeren 2005 og ble tildelt Emmaus-prisen samme år i klassen beste bøker for voksne. I avisa Dagens intervju med forfatteren i anledning prisen, blir boka omtalt som skjønnlitterær. Det er den ikke. Men med en narrativ og biografisk/personlig tilnærming til stoffet er det blitt en bok som er lett og god å lese. Leenderts skriver selv i forordet at boka «er et bidrag innenfor det mangfoldige fagfelt som diakoni representere.» Selv synes jeg at boka gir mest stoff til de fagfeltene vi vanligvis betegner som religions-

psykologi, sjelesorg og kristen spiritualitet. Selv er hun sosionom, familierapeut og høyskolelektor, for tiden ved Høyskolen Diakonova.

Brytningen mellom troen og livet, er angitt som det refleksjonsområdet boka beveger seg i. Dette er et stort område, og derfor spenner kapitlene i boka vidt. Alt holdes imidlertid sammen av en tydelig uttalt vilje til å tolke livet i lys av kristen tro. På en grunnleggende måte viser Leenderts at det som har hatt navn av å være såkalt kristen livstolkning og kristen tro, slett ikke alltid har hatt en forløsende og frigjørende funksjon i menneskers liv. Men hun blir ikke værende i beskrivelsen av nevrotisk tro og skumle eller uhensiktsmessige gudsbilder. Hun antyder veier til sannere gudsbilder og sunnere tro.

Boka er bygd opp av 4 hovedkapitler:

1. *Menneskebilde og gudsbilde*. Leenderts fokuserer på barn/foreldreskap og menneskets dobbelte tilhørighet til en jordisk familie og til Gud. Hun skriver fattbart og innsiktsfullt om hvordan både selvbilde og gudsbilde både dannes og forstyrres av nære relasjoner, forkynnelser og livserfaringer. Et av bokas hovedanliggender er utvilsomt å utfordre og anfekte falske gudsbilder: «*Et sant gudsbilde er et bilde som både gir livsmot og som holder når livet går i stykker. Gjør det ikke det, så er det falskt,*» skriver Leenderts.

2. *Troens utvikling*. Her trekker Leenderts veksler på Fowler teori om trosutvikling, før hun ganske grundig behandler *sjelens mørke natt*, som en metafor for det stadium der opplevelsen av gudsfravær er det dominerende. Til slutt i dette hovedkapitlet vektlegges trosfortellingens betydning.

3. *Gudstroen i møte med lidelsen*. Dette kapitlet behandler selve hovedspørsmålet i boka: Hvordan er det mulig å integrere lidelseserfaring i gudstroen? Forfatteren tar disse spørsmålene på alvor, blant annet gjennom referanser til en rekke forskere, forfattere og konkrete case. Hun drøfter lidelsens gåte, allmaktsbegrepet og ondskapen

4. *Om å komme til seg selv*. Liknelsen om den bortkomne sønn, samt Rembrandts og Nouwens tolkninger av denne, utgjør et gjennomgangstema i denne avsluttende delen. Det er

barnekåret som er det primære uttrykk for relasjonen mellom Gud og meg. Leenderts viser hvordan det for mange troende, ikke minst «profesjonelle» kristne, sitter langt inne å kunne hengi seg forutsetningsløst til et slikt barnekår.

Hva slags bok er dette? Boka tilhører en sjanger som kan være vanskelig å bestemme. Den personlige refleksjon, med et meget tydelig forfattersubjekt, samt de mange narrative innslag i teksten, gjør at boka sprenger rammen for de jeg vil kalle en lærebok i tradisjonell forstand. Kanskje dette er noe vi kan kalle en *bruksbok*, i slekt med flere av bøkene til Henri Nouwen, Magnus Malm etc.? Slike bøker finner også sin vei inn på pensumlister i høyere utdanning til kirkelig tjeneste. Det synes jeg er helt på sin plass. Boka har sin styrke i en meget god og tilgjengelig form, samt i en gjennomgående ærlighet i forhold til stoffet. Den tematiske bredden gir ikke anledning til å utdype hvert tema, men gir appetitt til videre lesning og studier. Leenderts refererer til en lang rekke forfattere og forskere, samt til erfaringer fra både eget liv og egen yrkespraksis. Den tematiske bredden er både bokas styrke og begrensning, og som gjør at den vil fungere best som en innføringsbok.

«Når glassflaten brister» har en grunntone av eksistensielt og åndelig alvor, som inviterer til personlig bruk for alle oss som strever med troens liv. Forfatteren sier selv i intervjuer: «Kristne må snakke sant om livet.» Slik sett er boka relativt problemorientert og vil treffe best de generasjoner av norske kristne som har vokst opp med krevende gudsbilder og mer eller mindre nevrotiske innslag i vår livsopplevelse og religiøsitet. Det er mange av oss. Men det er etter hvert også mange som henvender seg til oss. For noen vil det derfor ikke nødvendigvis være så mye nytt i Leenderts bok. Boka er til gjengjeld svært godt sammensatt og godt skrevet. For andre vil boka gi et første møte med en ansvarlig refleksjon rundt disse vanskelige spørsmålene om tro og liv. Da er de heldige som fikk denne boka i hånda. Mange er allerede dypt berørt av den og flere vil bli det.

SJUR ISAKSEN

Ole Davidsen (red.):

Litteraturen og det Hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst.

Aarhus Universitetsforlag, Århus 2005.

Antologien *Litteraturen og det Hellige* er en samling av tekster om litteratur, hellighet, religion, språk, tekstteori og tekstanalyse av til sammen 26 forfattere, som er løst knyttet sammen av et innledningskapittel av redaktøren Ole Davidsen. Den tykke og tunge boka med sin ambisiøse tittel er et resultat av flere års nordisk samarbeid i rammen av *Nordisk Netværk for Religion og Litteratur*. I forordet skriver Kirsten Nielsen at dette miljøet har vært spennende, og preget av verdifulle diskusjoner som har tydeliggjort temaets aktualitet. Jeg tror hun har helt rett: Temaet er aktuelt – og spennende.

Det er allikevel med utgangspunkt i dette positive poenget at mine primære innvendinger mot boka finnes. For det første er det uklart *hva som faktisk er temaet*. Hva er «det Hellige» og hva er «Litteraturen»? Disse spørsmålene er til en viss grad tematisert i boka, men altfor ofte forutsettes en allerede gitt og kanskje til og med selvsagt forståelse av hva som menes med nettopp «hellighet» og «litteratur». Bare noen få av forfatterne reflekterer aktivt over disse paraplybegrepene. Først langt uti boka finnes en definisjon av begrepet «hellig». Ikke at definisjoner er fundamentalt viktige i en sammenheng som dette, men jeg skulle ønske at flere av forfatterne gjorde sin egen bruk av ordene noe mer gjennomslutning. Spørsmål som diskuteres i mange av tekstene; om hva som gjør en tekst hellig, hvordan man kan kjenne igjen en hellig tekst, og hvilken funksjon hellige tekster har, blir mindre interessante når for eksempel «hellig» og «religiøs», eller «hellig» og «kultisk», eller «hellig» og «noe stort og viktig» flyter sammen.

På en side kan denne mangelen på overgripende styring og refleksjoner på vegne av hele forfattergruppen ses som et fortrinn ved prosjektet, ettersom det å skulle smalne inn for mye kan føre til at man skaper et falskt bilde av et stort, tverrfaglig felt som mange er interessert i. Dette er et viktig poeng, og jeg vil ikke underslå at tekstene langt på vei fungerer som en dynamisk samtale. Men på den annen side

fører dette også med seg et problem: Tekstene spriker i mange retninger, og det blir vanskelig å få grep om hvilke tråder som er tenkt å danne veven – dette til tross for en ganske spennende inndeling av artiklene i fem løst sammenhengende seksjoner.

Et videre problem, som kan synes å være motstridig med det forrige poenget, er at når tekstene får lov til å spenne så vidt, blir det ekstra tydelig at en del perspektiver lyser med sitt fravær. Nettopp dette som *ikke er med* blir problematisk om man ser på hva som synes å være ambisjonene bak bokas bredde: Ett ønske kan som nevnt være å favne vidt for å unngå å fange leseren i et bestemt perspektiv. Det er bra! Ett annet mål kan være å synliggjøre hva som faktisk foregår av forskning i feltet i Norden. Flott! Men den utilsiktede konsekvensen av begge disse ambisjonene blir en skrikende tydeliggjøring av at det er den kultiverte, dannede og velutdannede (mer eller mindre) kristne middelklassen som så godt som ukritisk får stå som norm. «Litteraturen» reduseres i det store og hele til finkulturell, relativt smal og såkalt god litteratur. Grundtvig, Falkberget og P.O. Enquist er vel og bra, men er ikke litteratur mer enn dette?

Dette blir særlig problematisk når man snakker om litteraturEN i entall. Er ikke forskerne i Norden interessert i populærkulturens litteraturer, og disses relasjon til «hellighet» (hva nå enn det er)? Og videre; kan denne helligheten så enkelt plasseres i kirkerommet og den etablerte religiøsiteten som det så ofte synes å gjøre i denne boka? Videre kan ønsket om å speile det religiøse mangfoldet i Norden kommenteres fra samme perspektiv: Koranen og jødernes bibel diskuteres som hellige tekster. Også under overskriften «Den religiøse diskurs» tematiseres islam og jødedom. Problemet er bare at da blir det ekstra påtrengende at ingen av de skjønnlitterære tekstene som analyseres i en egen del av antologien har muslimsk eller jødisk hellighet som tema, motiv eller perspektiv.

På bakgrunn av dette (og mer) kan jeg som leser undre litt over hvem er tenkt som leser av boka. Jeg får dessverre opplevelsen av at boken er skrevet av forfatterne *til* de andre forfatterne,

noe som ikke er utypisk for denne typen tekstsamling – tekster som har blitt formidlet i og forbedret i en konkret sammenheng. Det finnes tydeligvis en rekke forutsetninger for samtalen som føres i boka, og en ramme for denne. Men forutsetningene er i det store og hele tause, og rammen forblir nesten usynlig. Strukturen og opplegget i boka er så langt jeg kan se ut fra Davidsens innledning, litt avhengig av at boka leses i sin helhet. Det tror jeg dessverre ikke så mange orker å gjøre.

Kanskje den tenkte leseren er en sånn som jeg; en akademisk lesehest som er veldig interessert i litteratur, tekstteori og narratologi; altså en forsker i emnet. En som har lest nok om sakene det gjelder til å lett identifisere hva de usagte forutsetningene er – og kanskje til og med kritisere disse. Og i den rollen finner jeg mye interessant å lese. Virkelig! Mange av artiklene er inspirerende, velskrevet, nytenkende og klargjørende, og de fortjener faktisk at noen orker å sette seg ned med de godt og vel 400 sidene.

Men jeg er ikke bare forsker. Jeg liker også å lese rosa chick-lit-romaner, krim og ukeblader, så vel som lettere teologisk og kulturalanalytisk sakprosa som setter i gang tankene når det er helg eller jeg har ferie. For den siden av meg er boka for massiv og pretensios. Og jeg tror dessverre at mange potensielle lesere faller bort – kanskje de mange litteratur-og-religionsinteresserte prester, lærere og akademikere i full jobb som vil ha litt hjernemat i godstolen.

Med de ovenstående bemerkningene unngjort, har jeg flere positive poeng som jeg gjerne trekker fram! Ikke minst er det godt å se Nordiske samarbeidsprosjekt, der artiklene er skrevet på tre språk (selv om jeg lurer på hvor finnene og islendingene er!). Våre teologiske, kulturelle og litterære horisonter preges av både de likheter og forskjeller som gjør arbeid med tematikken mangesidig, spenstig, klargjørende og utfordrende.

En annen positiv sak som forblir litt lavmælt kommunisert, men som er spennende og ble tydeligere for meg etter å ha lest boken, er mange av forfatterens understrekning av sammenhengen mellom praktiske/etiske/liturgiske spørsmål på den ene siden og teori og

teksters «væren» på den andre. Diskusjoner om troverdighet, makt og autoritet går igjen, likeså refleksjoner omkring de performative («utsigende») aspektene ved de fleste tekster som oppfattes som hellige – så som Bibelen og Koranen, salmer og gudstjenesteliturgi. Tolkning av tekster – så vel hellige tekster som andre – blir av de fleste bestemt som en aktiv handling hos den lesende/tolkende. Å lese en hellig tekst er altså en bestemt type praksis, hvor det er praksisen som knyttes til teksten, ikke teksten selv, som bestemmer dens hellighet. Det er kanskje nettopp i *dette* skjæringspunktet at for eksempel skillet mellom hellig og religiøs med fordel kunne blitt tematisert og utnyttet.

Alt i alt vil jeg anbefale boka, men leseren skal ha litt kondis, spesiell interesse eller god tid for å lese hele. Men om den leses med god vilje og nysgjerrighet nok til å delta i samtalen, vil nok mange kunne få stor glede av antologien.

MAUD MARION LAIRD ERIKSEN

Thor Hesselberg (red.):

Kirkens framtid – framtidens kirke.

Den missiologiske utfordring i de nordiske folkekirker.

Luther Forlag, Oslo 2006.

Kirkens framtid – framtidens kirke er en samling foredrag og responser holdt på en konferanse med samme tittel i Stavanger tidligere i år, i regi av Oase. Målsettingen med konferansen var i følge arrangørene todelt. For det første ønsket en å «stille viktige og kritiske spørsmål til hvordan kirkens tradisjonelle ordninger fungerer i en ny tid», samt «rette søkelyset mot sider som kan synes å være til hinder for framveksten av et mer levende og attraktivt gudstjeneste- og menighetsliv.» Dernest ønsket en å «bidra i prosessen for å finne gode strukturer og ordninger som kan fungere i tider med for-

andringer og føre til ny vekst i vår kirke og i våre menigheter» (s. 7). Sammen med en del sentrale norske aktører (Ove Conrad Hanssen, Thor Bjarne Bore, Olav Skjevesland, Tormod Engelsviken, Tore Laugerud, Harald, Hegstad og Halvor Nordhaug) deltok også Graham Cray, biskop i den anglikanske kirke, på konferansen. Cray var invitert fordi en ønsket å hente inspirasjon fra den engelske kirke; en kirke som i følge arrangørene våger å tenke radikalt gjennom sin måte å fungere på som kirke i en «post-kristen» tid. I tillegg til Cray var også de øvrige nordiske folkekirkene representert ved Anders Michael Hansen fra Akademi for Ledelse og Teologi i København, og ved Carl Erik Sahlberg, Domkirkeminister/docent i Stockholm.

Kirkens framtid – framtidens kirke inneholder flere interessante og tankevekkende innspill til hvordan de nordiske folkekirkene kan møte den missiologiske utfordringen de står overfor. Av plasshensyn vil jeg fokusere på et par av dem. Det første bidraget jeg vil trekke frem er Ove Conrad Hanssens «tittelforedrag» «Kirkens framtid – framtidens kirke». Hanssens formulerer sitt hovedspørsmål slik: «[E]r det mulig at det i rammen av våre nordiske folkekirker kan vokse fram lokalmenigheter som representerer en klar bibelsk og teologisk verdiforankring og forkynnelse, og som samtidig, i sine framtredelesformer, er åpne og inkluderende i forhold til miljøet?» (s. 15). For Hanssen synes svaret å være ja. For at slike lokalmenigheter skal kunne vokse fram er det imidlertid flere ting som må på plass: Det er nødvendig å foreta en kritisk prøving av gjeldende strukturer og ordninger, for å undersøke om kirken er bundet opp av for mye byråkrati og offentlig forvaltning. Kirken må dessuten utvise større fleksibilitet i gudstjenestetilbudet, både når det gjelder tidspunkt, liturgiske former og musikalsk uttrykk. Det er også nødvendig å gjenvinne noe av samspillet mellom faste ledd og mer spontant pregede innslag i gudstjenesten, og på denne måten åpne mer opp for erfaringsdimensjonen i gudstjenestefeiringen. Dessuten er det nødvendig å la lekfolk og frivillige medarbeidere få en mer sentral rolle på alle plan i kirkens liv. Hansen hevder også at det er nødvendig med et større

mangfold av typer menigheter, ikke minst i byene, hvor «*koinonia*» er viktigere enn «*geografia*».

Det andre bidraget jeg vil trekke frem er Biskop Crays to foredrag. Cray peker her blant annet på hvordan Den engelske kirke, i det han kaller et post-kristent samfunn, har forpliktet seg på en strategi med «blandet husholdning» for å drive misjon og menighetsplanting: «Vi gleder oss over og bygger på det som bidrar til misjon i de tradisjonelle menighetene, og finner nye fleksible og anvendbare måter å proklamere evangeliet på til de som ikke relaterer til de tradisjonelle former» (s. 34). Han understreker videre at misjonsstrategien i de vestlige samfunn må endres fra en «kom til» til en «gå til» strategi. Kirken må gi slipp på forestillingen om at «alle mennesker», uavhengig om de aktivt deltar i kirkens liv, er «våre folk». For de fleste i England er kirken nemlig perifer, ukjent, forvirrende og irrelevant. Ønsker kirken å gjøre noe med dette, må den bli en kirke for, blant og sammen med dem som har et slikt forhold til kirken. I sitt andre foredrag videreutvikler Cray disse tankene. Her viser han også hvordan Den engelske kirke, ved å åpne opp for nye måter å være kirke på, har begynt å virkeliggjøre denne visjonen om å være en kirke for, blant og sammen med dem som i utgangspunktet har et perifert forhold til kirken.

Leser en de ulike bidragene nøye, vil en se at boka også inneholder en forsiktig kritikk av noen av Hanssens og Crays anliggender. Thor Bjarne Bore fremhever for eksempel i sin respons til Hanssen de verdifulle trekkene ved folkekirken i Norge. Han hevder også at Hansen ikke kommer godt nok til rette med de innenfor-utenfor mekanismene som fortsatt preger vårt kirkelandskap. Olav Skjevesland peker i sin respons til Cray på at Norge ikke er England, at det norske samfunn er et langt mer homogent og stabilt samfunn enn det engelske, og at Den norske kirkes berøringspunkter med folket er flere og mer dyptgripende enn i England (Skjevesland viser i denne sammenhengen særlig til de høye dåps- og konfirmasjonstallene innenfor Den norske kirke, og til den pågående trosopplæringsreformen). Derfor må Crays analyser moduleres noe i møte med

norske forhold. Halvor Nordhaug hevder i en annen respons til Cray at den geografiske menigheten fortsatt må utgjøre grunnstrukturen i Den norske kirke, fordi det «er noe med geografien som svarer til evangeliet selv». Selv om han i tilslutning til Cray mener det er rett å åpne opp også for nye menighetsformer, så understreker han at disse ikke bør løftes fram som «Den Misjonale Menighetsform» (s. 106). Harald Hegstad advarer på sin side i en artikkel som ellers behandler statistiske data knyttet til Den norske kirke, mot å bygge opp selvstendige menigheter og forsamlinger i regi av indrekirkelige bevegelser, hvis disse «ikke bare blir et supplement, men også et alternativ til folkekirkelige lokalmenigheter» (s. 67).

Hos alle de fire sistnevnte bidragsyterne kommer det klart fram at de deler mange av både Hanssens og Crays anliggender. Samtidig er det altså mulig å spore en viss skepsis mot noen av de anbefalingene Hanssen og Cray gir når det gjelder hvordan disse anliggende skal implementeres i en norsk og nordisk kirkevirkelighet. Etter mitt skjønn kan denne uenigheten best tolkes som et utslag av at man også innenfor de delene av Den norske kirke som synes å være enige om at «noe må gjøres» for at «noe nytt skal kunne vokse fram», tidvis er uenige om *hva* som må gjøres, *hvordan* dette nye skal se ut, og *på hvilke måte* det representerer et brudd i forhold til det bestående.

Alt i alt er *Kirkens framtid – framtidens kirke* en bok med mange gode og spennende bidrag, om et svært aktuelt tema. Både Oase som inviterte til konferansen, og Luther forlag, som ved å utgi de ulike konferansebidragene i bokform har gjort de ulike bidragene tilgjengelige for et bredere publikum, fortjener ros for å ha tatt et slikt initiativ. Riktignok kunne de inviterte foredragsholderne etter mitt syn med hell ha representert en større bredde i holdningen til den missiologiske utfordringen de nordiske folkekirkene står overfor. Samtidig var dette Oases, og ikke Den norske kirkes konferanse, og dette gir selvsagt arrangøren stor frihet til å vinkle temaet etter eget forgodtbefinnende.

Min viktigste kritiske innvending går til forlaget, som burde brukt atskillig mer ressurser på både korrekturlesning og på å gjøre de munt-

lige foredragene trykkeklare. Dette gjelder særlig Anders Michael Hansens bidrag. Hansen gjør riktignok selv innledningsvis oppmerksom på at han har valgt å la «oplægget», altså artikkelen, «afspejle dets oprindelige disposition og til dels mundtlige form» (s. 73). Som tekst fungerer dette imidlertid dårlig, og her burde forlaget ha sett sitt ansvar.

TRON FAGERMOEN

