

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2009
LUTHER FORLAG



**TEMA:
TROSPRAKSISER
FOR UNGDOM**

Bård Eirik Hallesby Norheim:

*Vil du vera med på leiartreningskurs?
Teologi for ein mobil tru*

Astrid Sandsmark:

Rammebyggere og malere – voksne og ungdommer som frivillige medarbeidere i kristent ungdomsarbeid

Birgitte Lerheim:

Kyrkje som nettverk? Refleksjonar over kyrkjeforståinga i lys av virtuelle fellesskapspraksisar

Geir Otto Holmås:

Bønn og disippelskap i Lukas-Acta. Til belysning av bønnens betydning for kristen formatio

Ingrid Vad Nilsen:

Er integrering av innvandrere mulig? Menighetsarbeid i spenningen mellom segregering og assimilering

Margit Lovise Holt:

Gudstjenestereform og ungdom

Anna Dalaker:

Tro – en kilde til livsmot?

Ex libris

INNHold NR. 1/2009 – 26. ÅRGANG

- Ti
Ha
2009/2010
- 1 Leder
 - 2 ad fontes
HPT – Forskning:
 - 3 Bård Eirik Hallesby Norheim: Vil du vera med på leirtreningskurs? Teologi for ein mobil tru
 - 14 Astrid Sandsmark: Rammebyggere og malere – voksne og ungdommer som frivillige medarbeidere i kristent ungdomsarbeid
 - 24 Birgitte Lerheim: Kyrkje som nettverk?
Refleksjonar over kyrkjeforståinga i lys av virtuelle fellesskapspraksisar
 - 35 Geir Otto Holmås: Bønn og disippelskap i Lukas-Acta.
Til belysning av bønnens betydning for kristen *formatio*
 - 45 Ingrid Vad Nilsen: Er integrering av invandrere mulig?
Menighetsarbeid i spenningen mellom segrering og assimilering
HPT – Aktuelt:
 - 57 Margit Lovise Holte: Gudstjenestereform og ungdom
HPT – Fra praksisfeltet:
 - 63 Anna Dalaker: Tro – en kilde til livsmot?
 - 68 Ex Libris

Halvårsskrift for praktisk teologi

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Harald Askeland, Leif Gunnar Engedal, Marit Halvorsen Hougnsnæs, Vidar L. Haanes, Astrid Sætrang Morvik

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet,
P.b. 5144 Majorstua, N-0302 Oslo. E-post: hpt@mf.no

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth

ABONNEMENT Bestilles fra redaksjon.lk@lutherforlag.no

Pris: Nkr. 250,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Tidsskriftet praktiserer en referee-ordning, der alle forskningsartikler blir vurdert av én eller flere eksterne fagfeller før publisering. Dette gjelder ikke bokmeldinger eller artikler under vignettene «Aktuelt» og «Fra praksisfeltet».

Trospraksiser for ungdom

«Trospraksis» har i det siste blitt lansert som et nøkkelbegrep i diskusjonen omkring ungdomsarbeid og ungdomsteologi. Flere av artiklene i dette heftet er basert på bidrag fra en konferanse ved Menighetsfakultetet høsten 2008, der diskusjonen om begrepet stod sentralt. Et hovedpoeng for denne måten å tenke på, er at kristen tro ikke bare er noe som sitter i hodet, men i kroppen. Å lære ungdom tro, handler derfor ikke bare om å lære dem et bestemt kunnskapsinnhold, men å involvere dem i kristne kjernepraksiser.

I sin artikkel om ledertreningskurs i forlengelsen av konfirmanttiden peker *Bård Eirik Hallesby Norheim* på at målet med slike kurs må være å øve opp de unge i kirkens kjernepraksiser, slik at de øver opp et trosliv som de kan bære med seg når den aktive involvering med kirkens ungdomsarbeid er slutt – en mobil tro.

Artikkelen «Rammebyggere og malere» av *Astrid Sandsmark* bygger på intervjuer med ungdom og voksne medarbeidere i tre ulike ungdomsarbeid. Hun har undersøkt hvordan ungdom og voksne ledere beskriver sine respektive roller og forholdet mellom dem. Et funn er at man trenger noen som ivaretar strukturell stabilitet («rammebyggere»), for at andre kan utfolde seg, «male».

I artikkelen «Kyrkje som nettverk» diskuterer *Birgitte Lerheim* konsekvensene av nye medier for forståelsen av kirken som fellesskap, bl.a. i forhold til Pete Wards begrep om «flytende kirke». Hun tar til orde for en forståelse av kirken som fellesskap som ikke bare inkluderer de med kompetanse til å forholde seg til nye nettverkspraksiser.

Geir Otto Holmås' artikkel om bønn i Lukas-Acta handler nettopp om en av de kristne kjernepraksiser. Han viser hvordan bønn nettopp blir forstått som en viktig vei for kristen formatio.

Under vignetten «Aktuelt» diskuterer *Margit Lovise Holte* forslaget til gudstjenestereform i et ungdomsperspektiv. Til slutt i heftet bringer vi også flere bokmeldinger med relevans for tema.

Heftet inneholder også to bidrag som ikke uten videre sorterer under hovedtema for heftet. *Ingrid Vad Nilsens* artikkel «Er integrering av innvandrere mulig» formidler erfaringer og refleksjoner omkring kristne innvandrere og deres plass i menigheter i Den norske kirke. Under vignetten «Fra praksisfeltet» presenterer *Anna Dalaker* utviklingen av et kurskonsept om tro og mestring for mennesker som lever med kroniske sykdommer. Også her spiller kristne trospraksiser, bl.a. i form av liturgiske samlinger, en viktig rolle.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Dagen etter sto Johannes der igjen sammen med to av disiplene sine. Da Jesus kom gående, så Johannes på ham og sa: «Se, Guds lam!» De to disiplene hørte hva han sa, og fulgte etter Jesus. Jesus snudde seg og så at de fulgte ham, og han sa: «Hva leter dere etter?» De svarte: «Rabbi, hvor bor du?» Rabbi betyr lærer. «Kom og se!» sa Jesus. De gikk da med ham og så hvor han bodde, og de ble hos ham den dagen.

Johannesevangeliet kap 1. v. 35–39

Vil du vera med på leiartreningskurs?

Teologi for ei mobil tru



AV BÅRD EIRIK HALLESBY NORHEIM

Bard.E.H.Norheim@mf.no

Vil du vera med på leiartreningskurs?

Det er konfirmantleir. Konfirmanttida når sitt klimaks. Fellesskapet er godt og tett. 1 Kor 12 vert lese og levd. Kanskje er det for nokon av dykk, slik det er for meg, at konfirmantleirar kan gi ein smak av det bakvendtlandet kyrkja kan vera på jorda, ein smak av Guds rike på jord. Midt i dette bakvendtlandet er det eitt spørsmål som lyder oftare enn noko anna – ikkje «vil du leva som kristen?», «vil du gi ditt liv til Jesus» eller noko liknande, men: «Vil du vera med på leiartreningskurs?»

Dette spørsmålet stillast årleg til tusenvis av konfirmantar i Den norske kyrkja. Dei siste tiåra har kyrkjelydar og kristne organisasjonar i samarbeid eller kvar for seg satsa stort på ulike leiartreningskurs i åra etter konfirmasjonstida. Kurset det første året etter konfirmasjonen har ofte hatt som «gulrot» at ungdommar som deltek kan vera med som leiarar på neste års konfirmantleir, medan kurstilbod for seinare aldersgrupper har ein meir fordjupande profil i høve til leiaroppgåver og øving i og kunnskap om kristen tru. Det er vanskeleg å få eksakt oversikt over det empiriske tallmaterialet, sidan desse kursa vert notert og rapportert i ulike samanhengar (organisasjonar og kyrkjelydar). Men i samband med evalueringa av trusopplæringsreforma i Den norske Kyrkja fann ein ut at 56,1 % av alle kyrkjelydar som driv med forsøk hadde leiartrening for fjorårskonfirmanter som

eit tiltak, mot 19,7 % av alle kyrkjelydar i 2003. Det indikerer at det har vore ein kraftig auke i talet på kyrkjelydar som satsar på dette «tiltaket» dei siste åra, sjølv om det ikkje er mogeleg å måla kor stor oppslutningsprosent (prosentdel av årskullet) desse kursa har landet sett under eitt.¹

Ved å satsa strategisk på leiartreningskurs for ungdom i denne alderen verkar det som kristne barne- og ungdomsorganisasjonar og kyrkjelydar har treft ei *nisje*. Eit enkelt søk på nettet på «leiartreningskurs/ledertreningskurs» visar at det nesten gjennomgåande er kristne aktørar som inviterer til slike kurs. Dessutan: I fleire kyrkjelydar og prosti er det slik at aukande deltaking på slike kurs, og det at kursa (teori og «praksis» inkludert) strekk seg over eit heilt skuleår, gjer at desse kursa ein del stader *vidarefører konfirmasjonen som breiddetiltak*. Mi eiga erfaring er at mange av ungdommane som deltek opplever leiartreningskurset som ei naturleg vidareføring av konfirmasjonstida. Utvikling av lokale leiartreningskurs for fjorårskonfirmanter er tilsynelatande ei moderne kyrkjeleg suksesshistorie, på linje med utdelinga av fireårsboka.

Men kva er egentleg føremålet med slike leiartreningskurs? Kva bør ein ha fokus på og kvifor? I denne artikkelen vil eg drøfta kva slike kurs bør ha som føremål. Det vil eg gjera gjennom ei analyse av kva utfordringar ungdomskulturen gir til kristent ungdomsarbeid,

med særleg fokus på konfirmantarbeid og leiartreningskurs. Eg vil særleg fokusera på tre nøkkelomgrep – mobilitet, fellesskap og autentisitet. Med bakgrunn i denne analysen vil eg sjå korleis vår lutherske tradisjon kan gi innspel til gjennomføringa av konfirmasjonstida og leiartreningskurs. Eg vil argumentera for at det er avgjerande å sjå konfirmasjonstida og leiartreningskurs i samanheng, og at ein må setja oppdaging av og øving i det eg vil omtala som kyrkjas kjernepraksisar i sentrum. Dette er ikkje ein artikkel som gjer ei djupanalyse av eksisterande føremål for konkrete leiartreningskurs, men eg ønskjer å spørja kva fokus det truspraktiserande fellesskapet som samlast til konfirmasjonsførebuing og leiartreningskurs skal ha slik at ein tek på alvor den komplekse samanhengen mellom mobilitet og fellesskap og lengta etter autentisitet som pregar ungdomskulturen. Med denne artikkelen ønskjer eg å bidra til ein teologi for ei mobil tru og til ein refleksjon omkring korleis kyrkja inviterer til vidare deltaking i kristent ungdomsarbeid – til vidare liv i kyrkja.

Ungdomskulturen sine «dydar»: Mobilitet og fellesskap

Populærkulturen verkar og dyrkar kombinasjonen av to «dydar»: mobilitet og fellesskap. Berre ta ein titt på 90 % av alle «feel good»-reklamar, så er dette dei forsøker å sameina – fridom til å bevega seg fritt over alt og intense, levande fellesskap. Eit typisk døme er Telenor-reklamen «der du er» (2007), som visar ei rekke unge menneske på ulike stader over heile jorda. I reklamen er dei omkransa av det fellesskapet og nettverket av vennar og kjente som mobilen representerer. Moralen og mottoet for reklamen er: «Har du god dekning, har du alltid verden med deg».

Ungdommar lever dette. Dei er gode på å flytta mellom ulike arenaer, der ein vekslar mellom ulike handlingsmønster, ritual, og vanar. Det opplevast tilsynelatande uproblematisk å gå inn og ut av ulike tradisjonar og kontekstar. Når ein er på skulen, så leiker ein skuleleiken. Når ein er i kyrkja, så leiker ein kyrkjeleiken i tråd med kyrkjetradisjonen. Når ein er på kjøpesenter, så leiker ein kjøpesenter-

leiken. Når ein er i familien, så leiker ein familieleiken.

Som ungdom lærar ein seg kunsten å flytta mellom dei ulike kontekstane – mellom delte heimar, mellom ulike vennegjengar, til studieliv, til utlandet. Men overgangen frå barneåras ofte meir regulære liv til eit meir mobilt tilvere i ungdomstida, skapar krav til identitetskonstruksjon. I ungdomstida må ein læra seg å konstruera seg sjølv og sin eigen identitet i stadig nye settingar.² Mobil og internett har også ført til at ungdommar har fått ein større aksjonsradius. Men denne mobiliteten kan også vera krevjande: Vala ein står overfor i ungdomstida gir seg ikkje (lenger) ut ifrå tradisjon eller sosiale strukturar. Ein er dømt til å velja. Forminga av identitet er i større grad enn før ein prosess med open utgang. Dette set auka krav til individet.³

Auka krav til å framstå med ein identitet som merker seg ut og eit liv som flyter smertefritt mellom ulike kontekstar vert utfordra av ein djup trong etter fellesskap og ei auka interesse for stader og tradisjonar, etter kontinuitet og ei kjensle av å høyra til. Difor er det interessant at heimen i aukande grad er vorte den viktigaste staden for ungdommars fritidsaktivitetar.⁴

Kanskje fører også nye relasjonelle samhandlingsstrukturar til at kravet om å binda saman livets ulike sfærar vert viktigare enn å bryta opp frå ein bestemt sfære, som t.d. heimen. Ungdomstida er ikkje lenger berre ei tid for opprør og lausriving, men ei tid der ein arbeider med å knyta saman ulike delar av livet.⁵

Tidene har endra seg. Folk blondare enn denne artikkelforfattaren innrømmer å ha ringt til folk på såkalla fasttelefon og spurt mobiltelefon-spørsmålet: *Kor er du?* Dei siste tiåras mobilitets- og kommunikasjonsrevolusjon byr på nye utfordringar for kristent ungdomsarbeid. Det som ikkje kan flyttast på har avgrensa verdi. Å praktisera tru etter mobilitets- og kommunikasjonsrevolusjonen handlar om å utvikla ei tru og eit trusliv som flytter med mellom ulike kontekstar og mellom ulike livsfasar. Denne utfordringa er ikkje ny, men ho har auka i styrke.

Når det trivielle vert eksistensielt og det eksistensielle trivielt

Nettopp desse skifta mellom ulike stader og fellesskap gjer at fellestinga vi gjer – kall det gjerne praksisar – ofte vert skiftande eller overflatiske. Den ungarske sosiologen Elemér Hankiss hevdar at menneska i forbrukarsamfunnet leitar etter det ekte, det autentiske, gjennom vanar som i utgangspunktet synast trivielle og overflatiske, som t.d. å sjå såpесeriar og å pussa tennene med tannkremen vi har sett reklame for. Vi lagar egne rituelle kalendrар som passar til denne mobiliteten og til skiftande fellesskap.

Dette fører tilsynelatande til at det trivielle vert eksistensielt. Vi lagar oss ritual til det som i utgangspunktet er trivielt, som t.d. det å pussa tennene om morgonen eller å sjå ein bestemt tv-serie på ein bestemt dag saman med eit bestemt fellesskap eller at vi alltid kjøpar eit bestemt produkt kvar gong vi er på eit bestemt kjøpesenter. Men Hankiss meiner ikkje at dette tyder at forbrukarsamfunnet – eller *forbrukarsivilisasjonen* som Hankiss kallar det – har fortrengt dei eksistensielle spørsmåla. Tvert imot gir denne sivilisasjonen svar på spørsmål som dei tradisjonelle og tidlegare berande institusjonane i den vestlege sivilisasjonen ikkje lenger maktar:

Consumer civilization – and especially its radiant center, the world of advertising – is too often and too easily dismissed as a factory of cheap illusions. This criticism, too, is only partly justified. Because, in its own superficial way, consumer civilization *answers people's existential questions* that the institutions of traditional Western civilization – religion, family, school, community, publicity – are less and less able to answer. (...) It (consumer civilization) projects a new vision of the world, and a new model of human personality; it provides us with a wide range of roles, and it reduces people's anxieties; it trumpets abroad that we are free, young, beautiful, and at home in this world; and it suggests that our life has a meaning and that even supreme Evil, mortality and death, can be defeated.⁶

Hankiss meiner at forbrukarmennesket si leiting etter å konstruera det menneskeleg sjølv et rotfesta i hennar eksistensielle uro:

The passionate and hectic cult of the human self may also have its source in people's existential anxiety, which has become deeper and stronger in a world that has lost its framework of transcendence.⁷

Denne uroa gjer at ein søker fellesskap og stader som byd på tryggleik frå ei omskifteleg verd, men som også iscenesetter forbrukarsivilisasjonen sitt menings- og praksisunivers, som t.d. kjøpesenteret. Difor omtalar Hankiss kjøpesenteret som eit *imago mundi* for forbrukarmennesket, eit tempel for hennar identitetskonstruksjon, eit avbilet av verda slik vi ser henne og lever henne.

Problemet med forbrukarsivilisasjonen er for Hankiss knytt til *autentisitet*. Ved at dei tradisjonelle institusjonane i sivilisasjonen, som tidlegare formidla vidare eit felles ritesystem og sett av eksistensielle narrativ, har hamna i ei krise, vert spørsmålet om autentisitet – kva som kvalifiserer noko som ekte – uavklara. Men trass i denne reservasjonen held Hankiss på ei gjennomgåande kulturoptimistisk tone i høve til framveksten av forbrukarsivilisasjonen.

The trivialities of our everyday lives are not trivial at all. They have hidden deep structures. Beneath their practical functions, our daily activities have a level of significance as well. We are involved, throughout our lives, in a latent existential drama. (...) Beneath the trivialities of our everyday lives, and below the surface of our everyday consciousness, we keep struggling for authenticity, for the intense experience of being, for dignity, for meaning, and yes, also for (the hope of) immortality.⁸

Forbrukarsivilisasjonens praksisar som inspirasjonskjelde for ungdomsarbeidet

Ein som også har ei kulturoptimistisk tilnærming til samtidig populærkultur og forbrukarsivilisasjon er den britiske youth ministry⁹-teologen Pete Ward. Han har vore den dominerande leverandøren av akademisk tenking om kristent ungdomsarbeid i Europa dei siste ti åra. Gjennom fleire bøker har han argumentert for at kyrkja må bruka og knyta an til dei praksisane den postmoderne kulturen byd på – t.d. shopping, internett, kafékultur, nye ritar og reising. Ward utmeislar programmet sitt mest tydeleg, og ekstremt, i boka *Liquid Church* (2002).¹⁰ Kyrkja må i sin måte å vera kyrkje på imitera den seinmoderne kulturen sin flytande samværsstruktur. Med utgangspunkt i den polsk-britiske sosiologen Zygmunt Bauman sin teori om det seinmoderne samfunnet som ei form for flytande modernitet, *liquid moder-*

nity¹¹, hevdar Ward at den flytande seinmoderne kulturen byd kyrkja på meir autentiske moglegheiter for å vera kyrkje. Ward meiner at kyrkja og teologien ikkje tek den postmoderne populærkulturen og forbrukarsamfunnet, inkludert den globale ungdomskulturen, på alvor som positiv moglegheit.¹²

Ward gjer eit forsøk på utvikla ein ekklesiolegi som forstår kyrkja og hennar ungdomsfellesskap mindre statisk. Han teiknar ein visjon av kyrkja som fellesskap med utgangspunkt i den bibelske termen «i Kristus» og konsumsamfunnets nettverksstruktur. Det er dette meir flytande og meir fleksible nettverket som er *liquid church*. Ward grunnfestar denne kyrkjevisjonen i ein sentral trinitarisk term, *perichoresis*, som er den greske nemninga for det relasjonelle tilhøvet mellom Faderen, Sonen og Den Heilage Ande der dei tre personane gjen- sidig deltek i kvarandres fellesskap og gjennomstrøymar kvarandre. Han forstår dette som eit bilete på Guds deltaking i verda, eller Guds misjon i verda. I *liquid church*-terminologien vert dette tolka som Guds «flow» i verda. Gud er etter sin «struktur» «flytande», ifølgje Ward.

Den flytande kulturen vert eit positivt bilete på korleis ei kyrkje som vil romma Gud må opptre, ifølgje Ward. Som eit misjonalt tilsva- r på dei kulturelle endringane må kyrkja difor bryta opp frå å forstå seg sjølv utelukkande som ein fast, stadbunden struktur. Skal kyrkja kommunisera eit relevant evangelium, må ho også vera organisert på ein relevant måte, understrekar han. Ward har redigert to bøker som omhandlar praksisar eller ritar og som tek dette utgangspunktet. Både i *Mass culture* (1999 – fokus på nattverdfeiring), og *The Rite stuff* (2004 – fokus på ritar) kjempar Ward for at praktisering av tru må skje i kreative og kulturelt relevante former, slik at praktiseringa kan vera open og inviterande for stadig nye brukar- grupper.

Flytande frykt og tette fellesskap – slutt på mobiliteten?

Både Hankiss og Ward tilnærmer seg forbru- karsamfunnet og moderne populærkultur og samanhengane mellom dei to «dydane» mobi-

litet og fellesskap med eit positivt og kreativt utgangspunkt. Men etter mitt syn er det ein samanheng dei, og då særleg Ward, ikkje drøf- tar tilstrekkeleg: Felles vanar og praksisar byd på *tryggleik* og *fellesskap* i ei skiftande verd. Gjennom felles praksisar skapar vi fellesskap. For mykje mobilitet er nemleg både skummelt og krevjande. I forbrukarsamfunnet gir det tryggleik at vi er fleire som konsumerer same vara. Det er dette som er Zygmunt Bauman sitt poeng i boka som følgjer etter *Liquid Modernity, Community: Seeking safety in an insecure world* (2001). Her åtvarar Bauman mot den moderne ghettoen: «Nowadays, community is sought as a shelter from the gathering tides of global turbulence... (therefore)... we tend to become sur- faces to each other – for the simple reason that this is the only thing a person can notice in the urban space of lots of strangers».¹³ I følgje Bauman er det berre dei mest ressurssterke som nytt godt av den auka mobiliteten. Dei fleste finn sitt fellesskap eller sin tryggleik i ein eller fleire ghettoar.

Flytande samværstrukturar har, i følgje Bauman, ein tendens til å favorisera dei mest ressurssterke – dei som har pengar, sosial eller intellektuell kapasitet. Poenget for Bauman er at ghettoen vert det mest vanlege uttrykket for menneskeleg fellesskap i ein kultur som for- mast av forbrukarsamfunnet si dyrking av «dydane» mobilitet og fellesskap, der verkeleg mobilitet vert eit luksusgode for eliten. I ein slik kultur får ein i følgje Bauman ei rekke fel- lesskap og nettverk som ikkje heng saman med kvarandre, og soleis i praksis vert ghettoar, fel- lesskap som lukkar seg om seg sjølv.

Bauman vidarefører ghettopessimismen i boka *Liquid fear* (2006). Her drøfter han vidare det han opplever som farane ved den flytande moderniteten og forbrukarsamfunnet sin glo- baliseringsstruktur som favoriserer dei «frie» og ressurssterke. Han forfektar ei langt meir kritisk tilnærming til forbrukarsivilasjonen enn Hankiss og Ward:

The consumer economy depends on the production of consumers, and the consumers that need to be produ- ced for fear-fighting products are fearful and frightened consumers, hopeful that the dangers they fear can be forced to retreat and that they can do it (with paid help, for sure).¹⁴

Bauman ser berre ein veg framover, at dei «frie», dei som beveger seg fritt mellom ulike kontekstar, må verta «ufrie», bundne til fellesskap som dei ikkje sjølv vel å gå inn og ut av:

We may prophesy that, unless bridled and tamed, our negative globalization, alternating between stripping the free of their security in the form of unfreedom, makes catastrophe inescapable.¹⁵

Samanhengen mellom dei to populærkulturelle «dydane» mobilitet og fellesskap er samansett og ambivalent og tolkast noko ulikt av Hankiss, Ward og Bauman. Den ungarske sosiologen Hankiss hevdar at den vestlege sivilisasjonen si krise gjer at vi har fått ein ny «mobilitet», der menneske i større grad enn før skiftar mellom ulike og rite- og praksisfellesskap som ikkje nødvendigvis heng saman, og at forbrukarsivilisasjonen har tatt over som formidlar av dei eksistensielle narrativa. Denne «mobiliteten» gjer at i utgangspunktet trivielle praksisar vert eksistensielle, og at spørsmålet om autentisitet er uavklara. Den britiske youth ministry-teologen Pete Ward brukar dette som eit argument for at kyrkja må forstå seg sjølv og opptre som ein mykje meir flytande og mobil struktur, ein «liquid church», for å møte (unge) menneske heime. Den polsk-britiske sosiologen Zygmunt Bauman argumenterer for at eksklusiv mobilitet forstått som skifte mellom ulike fellesskap er noko berre dei mest ressurssterke «nyt godt av». For dei fleste er den grunnleggjande fellesskapsferinga ghettoen i globaliseringas tidsalder. Bauman kjempar for eit nytt samspell mellom elitens mobilitet og eit fellesmenneskeleg fellesskap for at autentisk solidaritet og fellesskap skal verta mogeleg. Bauman si omhandling av samanhangen mellom mobilitet og fellesskap inneber ein indirekte kritikk av Ward sitt prosjekt. I følge Bauman er faren med dei flytande strukturane at dei underminerer muligheiten for verdsfemnande fellesskap. Desse strukturane favoriserer ein elite. Ward brukar Bauman sine tankar om den sein moderne kulturen som ein flytande kultur som eit positivt argument for at kyrkja (som verdsfemnande fellesskap) skal søkja å byggja ut meir flytande strukturar for å nå ut til det breie lag av folket.

Korleis skal kyrkja møte dette?

Det ambivalente samspelet mellom mobilitet og fellesskap – og ikkje minst den uavklara lengta etter det autentiske som kjenneteiknar forbrukarsamfunnet og ungdomskulturen – påverkar korleis kyrkja tenkjer om og organiserer sitt arbeid mellom ungdom, som t.d. konfirmantarbeid og leiartreningskurs. Eg meiner difor at kyrkja mistolkar konteksten og sitt eige oppdrag om ho trur at denne ungdomsgenerasjonen ropar etter kyrkjeleg underhaldningsmaskinar som overgår og overbyr andre aktørar på fritidssamfunnsmarknaden. For mange konfirmantar i dag er ikkje møtet med kyrkja i konfirmasjonstida (lenger) synonymt med kjedeleg, men det er eit møte med eit heller ukjent og eksotisk fellesskap. Det å velja dette fellesskapet – kyrkjeleg konfirmasjon – er mange stader eit val som gjer deg annleis. Du vert del av eit fellesskap som er med å definera kven du er. Og endå viktigare: I ein fleirreligiøs kontekst er det mange konfirmantar som møter kyrkja og konfirmasjonstida med ei naiv nyfikenheit: Kva gjer eigentleg dei kristne? Korleis praktiserer dei trua si? Muslimene har Ramadan og jødane har sabbaten, men kva gjer dei kristne?

Korleis skal så kyrkja møte dette?

Fleire undersøkingar, særleg i USA, har dei seinare åra interessert seg for kva som gjer at nokre kyrkjer og kyrkjelydar lukkast med trusformidling til ungdom. Desse undersøkingane har fokusert på kva som gjer at ungdommar vert verande som aktive deltakarar i kyrkja, og kva som gjer at trua vert ein avgjerande faktor i livet for nokre ungdommar. Boka *Soul Searching* (2005) presenterer og drøftar funna frå den store undersøkinga National Study of Youth and Religion som fann at berre 8% av ungdommane som vart intervjuet forstod trua som ein avgjerande del av livsstilen deira, men at svært mange ungdommar likevel forstod seg sjølv som truande. Undersøkinga fokuserte også på kva kyrkjesamfunn som lukkast best med å bevare ungdommar i den trua dei vart opplærte i – altså «religiøs lojalitet». Der konkluderer ein mellom anna med følgjande:

In general comparisons among major U.S. religious traditions using a variety of sociological measures of religious vitality and salience – which to give a standard

sociological disclaimer, may or may not have anything to do with the truth content of religious traditions or their adherents' actual subjective spiritual life and health – it is Mormon teenagers who are sociologically faring the best. (...) After Mormon Youth, conservative Protestant and black Protestant tend to score the next strongest on most of our sociological indicators.¹⁶

Undersøkinga trekk inga konklusjonar i høve til kvifor det er slik, men det er mogeleg å spørja seg om ikkje det kan hengja saman med at alle desse trusfellesskapa vanlegvis byd på tette fellesskap også i ungdomstida. Tida for ungdomskatekese – eller «konfirmasjon» om ein vil – er også mykje lenger hos t.d. mormonrar enn det som er vanleg i ei gjennomsnittleg protestantisk kyrkje.

Carol E. Lytch diskuterer i boka *Choosing church. What Makes a Difference for Teens*. (2004) med utgangspunkt i eit stort empirisk materiale kva som gjer at ungdommar vert verande i kyrkja. For det første finn ho at sjølv tenåringar som er oppvaksne i autonomiens tidsalder let seg prega av ein trustradisjon som dei opplever som relevant. Ho konkluderer med følgjande:

Teens tend to choose faith when they live in families that «talk the walk» and «walk the talk». Moreover, church-related teens are most likely to «grow up in Christ» when they belong to congregations that have learned to convey unchanging, eternal truths within a changing «culture of choice».¹⁷

Studien «Congregations with Exemplary Ministries with Youth» tok utgangspunkt i at mange ungdommar sluttar i kristent ungdomsarbeid etter konfirmasjonen eller etter endt high school – det ein omtalar som «faith drift». Nyare undersøkingar viste også at dei ikkje nødvendigvis vender tilbake til trua eller kyrkja seinare. Fleire hundre kyrkjelydar med eit aktivt ungdomsarbeid frå dei største protestantiske kyrkjesamfunn og den katolske kyrkja i USA var med på undersøkinga, som vart leia av Roland Martinson, som er professor i youth and family ministry ved St. Paul Luther Seminary i Minnesota. Martinson konkluderer i ein artikkel som oppsummerer mykje av prosjektet med følgjande: «It seems that commitments and practices shaped by a particular understanding of the nature and activity of God make the critical difference in these ministries with youth of vital faith»¹⁸

Alle desse undersøkingane konkluderer altså med at trusfellesskap som byd på praksisar og fellesskap som kan gi næring til ei tru som flyttar med er avgjerande for å utvikla ei mobil tru, ei tru som ein tek med seg vidare i livet. Måten trusfellesskapet (familien, ungdomsfellesskapet, kyrkjelyden) lever og praktiserer trua på er heilt avgjerande for om ungdommane som er med i desse fellesskapa skal oppleve trua som meiningsfull. Det er ikkje gjort store undersøkingar med tilsvarande fokus i norsk samanheng dei seinare åra, men mykje tyder på at biletet ikkje er så ulikt her: Kjennskap til og erfaring av korleis trua levast og praktiserast i trusfellesskapet er avgjerande for om trua opplevast som meiningsfull og at trua kan verta ei tru som kan modnast og flytta med. Ungdommar som møter kyrkja gjennom konfirmasjonstid og leiartreningskurs vil ha eit autentisk svar på spørsmålet – kva det vil seia å leva som kristen.¹⁹

Kjernepraksisar som startpunktet for ei mobil tru

I konfirmantplanen for Den norske kyrkja frå 1998 vert det overordna målet for konfirmanttida formulert slik: «Formålet med konfirmasjonstiden er å vekke og styrke troens liv som gis i dåpen for at de unge kan leve i menighetens fellesskap og vokse som Jesu Kristi disipler».²⁰ Den same planen utfyller dette føremålet i høve til tidlegare planar med å innføra noko planen kallar «disippelpedagogikk»:

I evangelietekstene formidles mange inntrykk av hvordan disippelflokken fungerte som fellesskap. De fikk erfare tilhørighet og omsorg i et spennende læringsmiljø [...] Der fikk de erfare at det de hadde hørt, var sant [...] Beretningen om hvordan Peter, på tross av sviket, likevel holder fast og får en ny start hjelper oss til å forstå disippelflokken som læringsfellesskap, og hva det innebærer å være en disippel.²¹

Dette disippelføremålet, denne disippelpedagogikken, vert kvalifisert teologisk i oppsummeringa av det teologiske kapitelet i planen: «Jesus har knyttet løfter om sitt nærvær til dem som lever i fellesskapet som hans disipler, som samlas om Ordet og sakramentene, lovprisingen og bønnen».²² Konfirmantplanen målber altså at konfirmanttida skal vera forma av praksisar, eit mønster for felles liv, som er gitt

oss frå Jesus sjølv. Konfirmasjonstida skal vera ei tid der ein skal øva på det å leva og veksa som ein Jesu Kristi disippel.

Dei fleste som inviterer til leiartreningskurs i kristen regi ser ut til å fokusera på tre ting:²³

- å læra om og øva på praktiske leiaropp-gåver
- muligheit til personleg utvikling og å veksa som kristen
- godt fellesskap og i nokre tilfelle oppfølging frå ein vaksen medvandrar eller mentor.

Både føremålet for konfirmasjonstida og planane for leiartreningskurs fokuserer på fellesskap, personleg vekst og modning i trua og øving på ulike praksisar eller arbeidsoppgåver. Men kva fokus skal det truspraktiserande fellesskapet som samlast til konfirmasjonsførebuing og leiartreningskurs ha slik at ein tek på alvor den komplekse samanhengen mellom mobilitet og fellesskap og lengta etter autentisitet som pregar ungdomskulturen?

Martin Luther hevdar i skriftet *Om konsiliar og kyrkja* frå 1539 at kyrkja har sju ytre kjenne-teikn. Den tyske teologen Reinhard Hütter hevdar at desse kjenneteikna kan kallast kyrkjias kjernepraksisar:

1. Guds Ord
2. Dåpen
3. Nattverden
4. Nøklemakta
5. Teneste
6. Bønn
7. Etterfølging²⁴

Den katolske filosofen Alasdair MacIntyre forstår ein praksis som ein samanhengande og felles menneskeleg aktivitet som gir dei som praktiserer praksisen del i praksisen sine «interne godar».²⁵ Interne godar, som t.d. fellesskap og god helse, skil seg frå «eksterne godar», som t.d. pengar. Det vert ikkje mindre interne godar til dei andre deltakarane i praksisen etter kvart som ein får del i desse goda, slik tilfellet er med eksterne godar. Gjennom å få del i praksisen sine «interne godar» vert dei deltakande sin kapasitet, evne og forståing systematisk styrka. For

fotball sin del tyder det at alle som spelar fotball får del i praksisen sine «interne godar», som t.d. betre fysisk form, betre forståing av spelet fotball og fordjupa erfaring av samarbeid. Gjennom dette vert kapasiteten eller evna i høve til desse interne goda systematisk styrka.

MacIntyre sitt arbeid med praksisar har vorte vidareført av fleire teologar. To av dei som har jobba særleg tett med dette er dei amerikanske teologane Craig Dykstra og Dorothy Bass, mellom anna i bøkene *Practicing our faith* (1997) og *Growing in the life of faith* (1999). Dei definerer kristne praksisar på følgjande måte:

«By «Christian practices» we mean things Christian people do together over time to address fundamental human needs in response to and in the light of God's active presence for the life of the world (in Jesus Christ)».

Dåpen som utgangspunkt

Derfor skulle alle holde dåpen for å være en kledning som han går med hver dag. Han skulle alltid ha den på seg, så han kan leve i troen og dens frukter, dempe det gamle menneske og vokse i det nye menneske. For hvis vi vil være kristne, så må vi praktisere den gjerning som har gjort oss til kristne.

(Martin Luther i innleiinga til dåpen i Den store katekisma 1529).

Eg vil hevda at det å praktisera tru i ein luthersk tradisjon og kyrkjekontekst handlar om å praktisera den gåva som vert gitt i dåpen. Difor har eg valt å definera kristen praksis på følgjande måte med utgangspunkt i Bass og Dykstra sin definisjon:

«Ein kristen praksis er noko ein gjer saman i ljøs av dåpens nåde, som ein respons på menneskelege behov, og i kraft av Kristi frelsande nærvær i Ord og sakrament.»

Kva tyder dette?

Å praktisera tru handlar først og fremst om å ta noko for gitt: livet i Kristus som vert gitt i dåpen. Dette livet vert gitt oss gratis. Det gjer oss til mottakarar, til truande. Trua er ei gåve, ei gåve som kan brukast og praktiserast. Denne gåva opnar augo våre slik at vi kan ta verda for gitt, som Guds verd. Når vi praktiserer tru, vert heile livet ei omvendning tilbake til Gud og til Guds skaparverk. Vi vert sett fri til å ta i mot

Gud og Guds verd som ei gåve. Det er dette som er bakgrunnen for uttrykket «i kraft av Kristi frelsande nærvær i Ord og sakrament» i definisjonen over. Dette nærværet kan møta oss både der vi ventar det og der vi minst av alt ventar det. Ved å delta i kyrkjens kjernepraksisar sendast vi ut til å praktisera eit vidt spekter av kristne praksisar i kraft av det vi får del i gjennom kyrkjens kjernepraksisar. Desse praksisane er kristne i den forstand at dei vender oss mot det Kristus har å gi. Dei er kristne fordi teologisk forstått er det Den Heilage Ande som er det eigentlege subjektet i praksisane.

Ei tilnærming til tru som underkjenner samanhengen mellom tru og liv, kan fort gjera livet i dåpen unådig, fordi det ikkje finst konkrete stader der ein kan ta i mot og leva i nåden som vert gitt i dåpen. Det er det underliggjande poenget hos Luther i *Om konsiliar og kyrkja frå 1539*. Gud har gitt konkrete kjenneteikn eller praksisar til si kyrkje, slik at trua kan ha tillit til kvar ho kan ta i mot Kristus, som ho lever av og lever i. Etter mitt syn er dette modnings- og praksisperspektivet på tru ei særleg utfordring for kristent ungdomsarbeid. Ungdomstida er – om ikkje anna, så fysisk – ei tid for vekst og utvikling. Dersom ein ikkje i kristent ungdomsarbeid gir rom for at trua kan modnast saman med den utviklinga ein erfarer, står ein i fare for at trua misser kontakten med livet. Ei slik forståing av tru underkjenner paradoksalt nok også skapingsteologien, fordi han underkjenner at mennesket som skapt, modnast og veks, og at trua og truslivet må få høve til delta i og forma denne modninga.

Teologi for ei mobil tru: Med feste i noko fast

Eg meiner difor, paradoksalt nok, at ein teologi for ei mobil tru startar i noko fast, som samtidig er fleksibelt nok til å bli flytta på. Døme: Når disiplane spør Jesus: Herre, lær oss å be! Så svarar ikkje Jesus med å gjie dei 1001 bønner til bruk til i ulike situasjonar, men han lærer dei Fader Vår. Ei mønsterbønn som skal følgja dei overalt. Sagt på ein annan måte: I ein mobil og tidvis flyktig kultur kan ein ikkje berre etter-apa denne kulturens struktur, men ein må by på noko fast som kan gi rom for nettopp mobi-

litet. Dette er delvis ein kritikk av Pete Ward sitt prosjekt i «Liquid church». Dette fokuset på praksisar som er faste og fleksible nok – fordi dei toler å bli repeterte – til å flytta med er også diakonalt forankra. Kyrkja forstått som ein flytande nettverksstruktur kan også lett verta eliten si kyrkje. Ei kyrkje for dei som fiksar mobilitetens krevjande spel.

Etter kvart som heim og skule som stadar for trusformidling og trusopplæring har vorte svekka må kyrkja by ungdommar og andre på eit inviterande og autentisk svar på spørsmålet: kva gjer eigentleg dei kristne? Det leier oss til kyrkjens kjernepraksis som sentrum for kristent ungdomsarbeid. Nattverd, dåp, krossteikning, bønn, lovsong, skriftemål, gjestfridom, omsorg for nesten og bibellesing er ikkje lenger kjedelig, men eksotisk. Sjølv sagt kan det verta kjedelig, men det treng ikkje vera det for ein eksperimentell ungdomsgenerasjon som ropar smak – sjå – kjenn og leitar etter det som er autentisk.

Ei viktig side ved dette fokuset på kyrkjens autentiske arv – kjernepraksisane – er korleis ein gir ungdommar (og andre) mulighet til å bli kjent med og øva seg i desse, slik at det å praktisera dei kan verta ein kroppsleggjort del av deira livsrytme. Kanskje kan vi her læra noko av den klassiske retorikken. Øvingsfasen fram mot ei framføring av ein tale er ofte sett opp slik, ofte omtala som retorikkens fem delar.

1. Inventio (finna)
2. Dispositio (ordna)
3. Elocutio (uttrykka)
4. Memoria (hugsja – oftast ved utanatlæring)
5. Actio (fremføra/handla)²⁶

Denne modellen tek på alvor at det å praktisera tru også er ein prosess der ein som individ med individuelle behov saman med eit truspraktiserande fellesskap oppdagar, lærer og erfarar tradisjonen som ressurs, slik at ein kan laga seg ein «livsregel» – eit sett av kristne praksisar som kan flytta med og utviklast mellom ulike kontekstar og livsfasar. Dei to siste delane i retorikkens fem delar minnar om at for at denne livsregelen skal verta levedyktig og ein del av meg må han kroppsleggjerast gjennom øving og utprøving.

Målet med konfirmasjonstida og påfølgjande leiartreningskurs er noko meir enn å sørgja for framtidige konfirmantleirleiarar eller eit framtidig kyrkjeleg elitelag. Difor treng vi leiartreningskurs som fokuserer på noko meir eller anna enn berre øving på konkrete arbeidsoppgåver. Dette vert forsterka av vi har å gjera med ein ungdomsgenerasjon som veks opp i spenninga mellom mobilitet og fellesskap, og der spørsmålet om autentisitet er uavklara. Konfirmanttida og påfølgjande leiartreningskurs må dyktiggjera og myndiggjera dei som deltek på leiartreningskurset for eit kristenliv som strekk seg utover konfirmantleiren. For framtida. Vi må by dei på ein teologi for ei mobil tru. Vi må gi næring til ei tru som kan flytta med – til nye kontekstar og fellesskap.

Utblikk: når svaret på det første spørsmålet vert nei

Det er gledeleg at kyrkja har funne og utvikla eit tiltak som mange stader fungerer som ei naturleg vidareføring av konfirmasjonstida for mange ungdommar. Men det at leiartreningskurs mange stader er vorte eit breiddetiltak utfordrar også kyrkja og kyrkjelydane på ein ny måte. Kyrkja i Noreg og det kristne ungdomsarbeidet i Noreg utfordrast til å gjenoppdaga det «doble misjonale oppdraget». Kyrkja i Noreg er sendt til alle dei døypte og til alle dei udøypte. Men dette får vera tema for ein eigen artikkel ein annan gong.

Men kva med alle dei som av ulike grunnar ikkje svarar ja på spørsmålet om å bli med på leiartreningskurs? Er eit nei til leiartreningskurs – fordi ein ikkje har tid (kalenderen er full av andre fritidsaktivitetar, det er siste år på ungdomsskulen – foreldra mine seier eg må bruka meir tid på skulen) eller ikkje vil bli leiar – eit nei til eit vidare liv i det kristne fellesskapet?

Er eit nei til leiartreningskurs, i praksis eit nei til å verta med i eit fellesskap der eg kan få utvikla ei tru som flyttar med? Skjønar ungdommane det alvorlet når vi spør dei på konfirmantleir, og skjønar vi som leiarar i kristent ungdomsarbeid det alvorlet når vi spør dei? Det er ikkje mogeleg å føra denne diskusjonen vidare innanfor rammene av denne artikkelen, men eit viktig innspel til refleksjon om dette i

kristent ungdomsarbeid er ei gjennomtenking om kven (kjønn, klasse, «typar») ein rekrutterer til vidare deltaking i kristent ungdomsarbeid.

Kanskje kan ei revurdering av sjølve namnet «leiartreningskurs» vera på sin plass? Fordelen med dette namnet er at det mange stader er innarbeida og tydeleggjer den konkrete linken til konfirmantleiren eller konfirmanttida. «Gulrota» er tydeleg. Kurset gjer at du kan få vera med på konfirmanttida ein gong til. I høve til ei viss gruppe foreldre er det også trygt og attraktivt at son eller dotter er med på leiartreningskurs i kyrkja. Men det spørst om ikkje «medarbeidarkurs» kan dekkja mykje av det same, og samtidig gjera det litt meir ope for dei som vegrar seg for det å verta leiar, men som ønskjer å vera med vidare i fellesskapet.

Hovudpoenget må vera at ein ser leiartreningskurset som ein del av ein større samanheng – som ein del av kyrkja mobile katekumenatsfellesskap – der ein saman oppdagar og øvast i kyrkjas kjernepraksisar (utan at ein treng kalla det «kjernepraksis-akademiet» av den grunn) slik at ein kvar for seg og saman får høve til å utvikla ein tru og eit trusliv som kan flytta med. Og apropos autentisitet: Det er ikkje sikkert at det er fancy teoriar om leiarskap som er kyrkjas pre. Det er vel heller det at leiarskap i kyrkja og kristne fellesskap kan sjå annleis ut fordi det er forma av Han som møter oss når vi tek i mot det Han har å gi gjennom kyrkjas kjernepraksisar. Men kanskje er det nettopp «leiartreningskurs» ein skal kalla det, fordi det på same måte som konfirmasjonstida er eit dannelsingsprosjekt – eit *conformitas Christi* – med utgangspunkt i dåpens nåde. Leiartreningskurset er eit fellesskap som saman skal trenast seg, øva seg i, å venda tilbake til dåpen, slik at dei kan bli leia av Kristus dag for dag, Han som ein vart sameina med i dåpen. På eit leiartreningskurs kan ein trenast seg på å bli leia av Kristus.

Den norske kyrkja må våga å tru at det finnst eit «innanfor» som det er verdt å vera ein del av. Men dette «innanfor» handlar om å gjenoppdaga kyrkjas sentrum. Denne gjenoppdaginga av at noko er «størst av alt» må føra til ei erkjenning og ein praksis som tek på alvor at livet som kristen er meir enn ein fritidsaktivitet

ein vel eller vel bort. Difor må livet i kyrkjelyden gi hjelp til og øving i å utvikla ei tru, eit trusliv, som flyttar med til livets mange kontekstar – her og no, og vidare i livet. Det er dette konfirmasjonstid og leiartreningskurs og andre delar av kristent ungdomsarbeid må prøvast mot. Det utfordrar oss på grunnspørsmålet: Kvifor skal kyrkja driva ungdomsarbeid?

Noter

- 1 Sjå www.utor.no, Delrapport 4, s.56.
- 2 Olsen, Bror: *Emosjonelle landskaper*. Tidsskrift for ungdomsforskning 2-2003, s. 49: «Ungdomstiden er en liminalfase, en tilstand som gjør grensene mellom kulturelle og identitetsmessige kategorier uklare, og som åpner for mobilitet mellom dem i sterkere grad enn i noen andre faser av livet. Derfor er ungdommer også langt mer mobile som konsumenter enn voksne.»
- 3 For ei utførelg drøfting av dette sjå t.d. Tidsskrift for ungdomsforskning 2/2006. For ei norsk drøfting og problematisering av omgrepa individualisering, valbiografi og risikosamfunn, sjå Krange, O. og Øia, T.: *Den nye moderniteten. Ungdom, individualisering, identitet og mening*. Oslo: Cappelen, 2005 og Aagre, Willy: *Ungdomskunnskap. Hverdagslivets kulturelle former*. Fagbokforlaget: Bergen, 2003. Sjå også Heggen, Kåre: *Ungdomsforskning og framtidorientering* i Ulstein, Jan Ove (red.): *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2004.
- 4 Rossow, Ingebjørg: *Ungdommen nå til dags. Tall fra Ung i Norge 2002*. Tidsskrift for ungdomsforskning 1-2003, s. 96: «Hjemmet er den dominerende fritidsarena for ungdom flest».
- 5 Ungdomsforskarane Tormod Øia og Anders Bakken spør i artikkelen *Nye tall for ungdom. Midt i tenårene – noen tall fra ungdatabasen*. Tidsskrift for ungdomsforskning 1-2002, s. 82: «Kanskje er konformitet og tilpasning nyttige begreper for å forstå ungdom?»
- 6 Hankiss, Elemér: *The toothpaste of immortality. Self-construction in Consumer Age*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2006, s.279.
- 7 Hankiss 2006, s.227.
- 8 Hankiss 2006, s.297.
- 9 «Youth ministry» er på engelsk ei nemning som både refererer til kristent ungdomsarbeid og faget som arbeider med akademisk refleksjon knytt til kristent ungdomsarbeid.
- 10 Ward, Pete: *Liquid church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002. Denne boka vart i 2008 fulgt opp av boka *Participation and Mediation. A practical theology for the Liquid Church*. SCM Press, London 2008.
- 11 Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- 12 Ward 2002, s. 59: «To reduce this (consumer society) to materialism is to miss the point or more importantly is to miss an opportunity. For this «reaching beyond ourselves» indicates a spiritual inclination in many of the everyday activities of shopping. Rather than condemn the shopper as materialist, liquid church would take shopping seriously as a spiritual exercise».
- 13 Bauman, Zygmunt: *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press, 2001, s.142.
- 14 Bauman, Zygmunt: *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press, 2006, s.7.
- 15 Bauman, Zygmunt: *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press, 2006, s.176-177.
- 16 Smith, Christian with Lundquist Denton, Melinda: *Soul Searching. The religious and spiritual lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s.261.
- 17 Lytch, Carol E.: *Choosing church. What Makes a Difference for Teens*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004, s.202.
- 18 Martinson, Roland: *The Spirit and Culture of Youth Ministry*. Sjå www.exemplarym.com, s. 8. Denne undersøkinga meiner også å finne ei rekke «faith assets» som ein meiner er avgjerande for at ein ungdom kan utvikla ei tru som er «levedyktig» og flyttar med vidare: Faith Maturity, Pastoral Leadership Strength, Congregational Characteristics, Youth Involvement, Youth Minister Strength, Youth and Young Adult Leadership, Youth Ministry Effectiveness, Family Involvement.
- 19 Sjå t.d. Nyhus, Ole Jacob (upubl.): *Når livet er viktigere enn dets mening. Når kirka berører – fire ungdommers møte med kirka*. Oppgave i SPP modul III høsten 2008.
- 20 Plan for Konfirmasjonstiden for Den norske kirke, Kirkerådet, Oslo 1998, s. 7. Konfirmantplanen vidarefører med dette føremålet frå konfirmantplanen frå 1979.
- 21 Plan for Konfirmasjonstiden for Den norske kirke, Kirkerådet, Oslo 1998, s. 12.
- 22 Plan for Konfirmasjonstiden for Den norske kirke, Kirkerådet, Oslo 1998, s. 10. Dei bibelske referansane det visast til er i første rekke dåps- og misjonsbefalinga (Matt 28,16–20) og skildringa av korleis dei første kristne levde saman (sjå Apostelgjerningane 2,42).
- 23 Som bakgrunnsmateriale har eg her studert gjennom korleis Acta, Norges KFUK-KFUM og NKSS og nokre utvalde kyrkjelyder presenterer sine ulike leiartreningskurs. Det er vanskelegare å få full oversikt over kva profil som pregar kurs drivne i kyrkjelydsregi, men i mange tilfelle er dette kurs som byggjer på mykje av materialet som organisasjonane har utvikla.
- 24 Sjå Hütter, Reinhard: *Suffering divine things. Theology as church practice*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2000, særleg s. 128–133.
- 25 MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A study in moral theory (2nd edition)*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984, s. 187: «By a practice I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.» For ei meir utførelg drøfting av praksisomgrepet og kristne praksisar sjå Norheim, Bård Eirik Hallesby: *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag, 2008, særleg s.21-28.
- 26 Sjå Andersen, Øyvind: *I Retorikkens hage*. Oslo: Universitetsforlaget, 1995, s. 43.

Samandrag

Spørsmålet «*Vil du vera med på leiartreningskurs?*» stillast årleg til tusenvis av konfirmantar i Den norske kyrkja. Dei siste tiåra har kyrkjelydar og kristne organisasjonar i samarbeid eller kvar for seg satsa stort på ulike leiartreningskurs i åra etter konfirmasjonstida. Denne artikkelen drøftar kva slike kurs bør ha som føremål gjennom ei analyse av kva utfordringar ungdomskulturen gir til kristent ungdomsarbeid knytt til tre nøkkelomgrep – mobilitet, fellesskap og autentisitet. Med bakgrunn i denne analysen drøftar artikkelforfattaren korleis den lutherske tradisjonen kan gi innspel til gjennomføringa av konfirmasjonstida og leiartreningskurs. Han argumenterer for at det er avgjerande å sjå konfirmasjonstida og leiartreningskurs i samanheng, som ein del av kyrkjas mobile katekumenatsfellesskap, der ein saman oppdagar og øvast i kyrkjas kjernepraksisar slik at ein kvar for seg og saman får høve til å utvikla ein tru og eit trusliv som kan flytta med. Konfirmanttida og påfølgjande leiartreningskurs må dyktiggjera og myndiggjera dei som deltek på leiartreningskurset for eit kristenliv som strekk seg utover konfirmantleiren. Kyrkja må by ungdommar på teologi for ei mobil tru.

Rammebyggere og malere –

voksne og ungdommer som frivillige medarbeidere i kristent ungdomsarbeid¹



AV ASTRID SANDSMARK

Astrid.Sandsmark@mf.no

Innledning

Nøkkelen til et vitalt og blomstrende kristent ungdomsarbeid er medarbeiderne, både de frivillige og de ansatte. Uten gode medarbeidere på rett plass kan vi ha så mange visjoner og drømmer vi bare ønsker, men likevel oppleve å konstant jobbe i motbakke og ikke se de resultatene vi håper på. De gode medarbeiderne som er en del av et system og en struktur som fungerer bra, vil oppleve at de kan få være med å skape et større maleri. De kan være malere, mens andre skal bygge rammene slik at lerret er stramt.

Det er ved flere anledninger dokumentert at det kan se ut som om det er vanskeligere enn før å engasjere frivillige, både i kirkelige sammenhenger og i samfunnet forøvrig.² Men det er likevel noen steder det kan se ut som de har tatt noen gode grep og tatt riktige valg, og har både ungdommer og voksne med. Hva er det disse gjør som andre kan lære av?

Jeg har kikket nærmere på tre ungdomsarbeid, og funnet ut at i denne sammenhengen har det vært mest konstruktivt å analysere betydningen av *rollene* som de ulike aktørene inntar. Hvordan er samspillet, gledene og utfordringene vi finner når ungdommer og voksne sammen skal være medarbeidere i en menighet?

Hovedspørsmålet for den artikkelen er derfor: *Hvilke roller har ungdommer og voksne som medarbeidere i kristent ungdomsarbeid?*

Under dette hovedspørsmålet er det tre spørsmål som utkrystalliserer seg og som danner skjelettet i artikkelen. Disse spørsmålene var en del av intervjuguiden som ble utarbeidet før jeg gikk til menighetene:

- Opplevs rollene tydelig?
 - I avgrensede tiltak?
 - I et kontinuerlig arbeid?
- Hvilken strategisk tenkning og handling er knyttet til rollene?
- Hvilken forståelse av ungdom ligger til grunn?

Metode og materiale

Det er gjort få eller ingen studier på rollen til ungdommer som frivillige medarbeidere i en kirkelig sammenheng i Norge. Noe fagutviklingsarbeid er likevel satt i gang knyttet til trosopplæringsreformen i Den norske kirke. Et av disse er IKO sitt arbeid med overskriften *Unge medarbeidere i trosopplæringen*³. Når det er gjort så lite innefor feltet er det mest hensiktsmessig å bruke en kvalitativ tilnærming. Det åpner for en utforskende holdning til et nytt felt. Jeg har hentet inn empirien i form av casestudier av ungdomsarbeidet i tre menigheter i det sentrale østlandsområdet. Både informantene og menighetene er anonymisert.

En av menighetene jeg har valgt for dette studiet ligger sentralt i Oslo. Denne menigheten har jeg valgt å kalle Gåbyen. Her er medlemmene i Den norske kirke en minoritet.

Mange livssynssamfunn er representert i området. Ungdomsarbeidet består i hovedsak av et åpent lavterskeltilbud, minilederkurs for fjorårets konfirmanter, leksehjelp på en av ungdomsskolene og konfirmasjon. De to andre ungdomsarbeidene ligger i kommunene rundt Oslo. Disse stedene har jeg kalt Håbyen og Obygd. I Håbyen består ungdomsarbeidet av ledertrening for fjorårets konfirmanter, Ten-Sing med band, drama-, dans og videogruppe, kafé, leir i påske- og høstferien og konfirmasjon. I Obygd har flere menigheter gått sammen om å organisere ungdomsarbeidet. Arbeidet som drives er stort og sammensatt: Et kor med mediegruppe, KRIK, Laget, to kafeer, et kursopplegg for fjorårets konfirmanter, ungdomsgudstjenester og konfirmasjon er blant tilbudene.

Det har først og fremst vært praktiske årsaker til at jeg har valgt menigheter fra det sentrale østlandsområdet – verken budsjettert eller tidsrammen tillot noe annet. I disse menighetene har jeg hatt til sammen seks gruppeintervjuer med yngre og eldre ledere.⁴ Altså to intervjuer i hver menighet, med til sammen 27 informanter. Fordelingen av informanter er som følger: Det er til sammen 14 yngre, der 8 av disse er gutter og 6 er jenter. Det er 13 eldre ledere, der 9 er gutter og 4 er jenter. Alle intervjuene ble gjennomført ved at jeg kom til menigheten der informantene deltok på et ungdomsarrangement. Jeg har også deltatt som aktiv observatør på ulike arrangement som korøvelse, medarbeidersamling, ledertur, kurskveld og liturgisk avslutning i kirkerommet, i alle de tre menighetene. Informantene er plukket ut av en ansatt i hver menighet⁵, fordi de er de som kjenner medarbeiderne og konteksten arbeidet står i. Enderud⁶ argumenterer for en selektiv utvelgelse av informanter. Han anser sentralitet og informasjonsrikdom hos respondentene i forhold til problemstillingene som viktigere kriterier enn representativitet, knyttet til studier som inntar en eksplorerende og utforskende holdning til nye forskningsfelt.

Dette har vært et utgangspunkt for de ansattes utvelgelse her også. Det er derfor ikke sikkert at denne utvelgelsen er representativ for medarbeiderne på de ulike stedene. Ett av krite-

riene var likevel at begge kjønn skulle være representert. Vi ser likevel at det er flere gutter enn jenter. Dette gjelder spesielt i de to ungdomsarbeidene som ligger utenfor Oslo. Årsakene til dette sier ikke mitt materiale noe om.

Begreper og teoretiske perspektiver

Med yngre ledere mener jeg her de som er 15–19 år – altså de som er konfirmert og går i 10. klasse og de som går på videregående skole. De eldre lederne er de som er ferdig med videregående. Blant mine informanter er de fleste av de eldre lederne studenter i begynnelsen av 20-årene. Denne aldersgruppen er sterkest representert som voksne medarbeidere i de tre menighetene.

Forståelsen av ungdom som medarbeidere henger sammen med holdningene til ungdommer i samfunnet forøvrig. Hvem regnes som ungdommer av samfunnet? Hvilke forventninger er knyttet til ungdommer når det gjelder oppførsel, væremåte og ansvar? Hva er forholdet mellom ungdommer og voksne? I rolleteori er dette knyttet til *de konstituerende forventningene* til rollen. *De strategiske forventningene* knyttet til en rolle beskriver hvordan rollen skal eller bør ivaretas.

I resten av samfunnet er det nok mindre vanlig å betrakte 20-åringer som *voksne* – mange ville her bare regnet de ansatte for å være det, som er fra slutten av 20-årene og oppover. I menighetene er det få eller ingen frivillige medarbeidere over 25. Hvis du er fem til seks år eldre enn deltakerne, vil du mer eller mindre automatisk være voksen i de unges øyne, selv om du ikke alltid tenker på deg selv på den måten. Dette temaet kommer jeg tilbake til.

Da jeg startet denne studien, var jeg ikke sikker på hvilken betegnelse jeg skulle bruke på de frivillige. Derfor valgte jeg en sidestilling av ordene *leder* og *medarbeider* i intervjuguiden. Disse ordene ble brukt litt om hverandre, og referer til det samme videre i denne artikkelen. Men når jeg spurte informantene hvilket ord de først og fremst brukte om seg selv, var det *leder* som var vinneren. Så godt som alle ville knytte denne betegnelsen til den rollen de hadde i ungdomsarbeidet.

I denne artikkelen har jeg lagt en del teoretiske perspektiver til grunn. Disse har også vært grunnlag for intervjuguiden. Perspektivene vil jeg komme tilbake til i analyse- og drøftningskapitlet. Her er bare en kort presentasjon:

En vanlig måte å definere *rolle* på, er summen av forventninger som knytter seg til en oppgave⁷. I rolleteori er det et ønske å finne ut av hvordan individer plasserer seg i ulike grupper og hvilke rollemønstre som preger samspillet mellom dem. En viktig forutsetning i rolleteorien er at vi som aktører vokser inn i et samfunn, eller at vi møter en organisasjon som allerede er mer eller mindre strukturert med tilhørende oppgaver, krav og rettigheter.⁸ Når forventninger om deltakernes adferd i gitte situasjoner er stabil, sier vi at det foreligger en *norm*.⁹

Dave Rahn¹⁰ har utviklet tre distinkte, men likevel beslektede, perspektiver på ungt lederskap. Her behandler han ungdommers rolle i et kristent arbeid i forhold til voksne. Disse perspektivene vil jeg presentere nærmere under overskriften «Medarbeidere i fellesskap».

Deler av Håkon Lorentzen¹¹ sin forskning på trender og utvikling i frivillig arbeid, som at det syntes at medlemslojaliteten er synkende, at vi finner nye former for engasjement som er mer flytende enn før. Lorentzen har i sin analyse av prosessene som beskriver hvordan frivillig arbeid påvirkes av det moderne samfunn brukt termer som fristilt og koordinert frivillighet¹². Dette er begreper som er relevante i forhold til hvordan mine informanter beskriver ulike situasjoner.

Analyse og drøfting

For å svare på hovedspørsmålet i denne artikkelen vil jeg ta tak i de tre spørsmålene som er presentert i innledningen. Jeg vil starte med hovedspørsmålet.

Medarbeidere i fellesskap

Dave Rahns¹³ perspektiver på hvordan ungdommer og voksne forholder seg til hverandre som medarbeidere, vil jeg kort presentere her og bruke som et analytisk redskap i forhold til empirien.¹⁴

Ungdommer som ledere i systemet: De sentrale verdiene i denne måten å tenke på kommer fra organisasjonsutvikling. Ungdommer blir aktivt tatt med i organisasjonen/arbeidet. Dette gjøres først og fremst med tanke på at det er den oppvoksende generasjonen som skal overta når de voksne blir gamle. Det er de voksne som ønsker en framtid for kirken, og de unge er med i kirkens styringsstrukturer og arbeid på de voksnes premisser. Her er de strategiske forventningene til de unges deltakelse og rolle at de i hovedsak skal videreføre det arbeidet som allerede er i gang og initiert av de som har gått foran. Dette er en overlevelsesstrategi for organisasjonen.

– *Ungdommer som ansvarlige:* Her blir de unge selv helt og holdent ansvarlige for ungdomsarbeidet. Deltakelse og ansvar gir eierskap. Dette er en sentral tanke i management-teori. De voksnes rolle blir å være tilgjengelig, hjelpe til praktisk og gi støtte og hjelp hvis de blir spurt av de unge. «Ungt ansvar og voksent nærvær», i følge Norges KFUK-KFUM.

Ungdommer som ledere i relasjon: Utgangspunktet for dette perspektivet er tanken om at ungdommer påvirker hverandre når de er sammen. De har hverandre som modeller, kjenner kulturen som andre unge vokser opp i og er derfor mest effektive i å rekruttere og inkludere nye ungdommer i arbeidet. Annen forskning bekrefter at dette er et viktig perspektiv. Ivar Frønes tar det opp i boka *De likeverdige. Om sosialisering og de jevnaldrenes betydning*¹⁵. Her fremhever han barn-barn- og ungdom-ungdom-relasjonen og dens plass i sosialiseringen. Noen deler av sosialiseringen skjer bare mellom likverdige partnere, og ikke mellom voksne og ungdommer. Derfor er det viktig at begge gruppene er til stede i sosialiseringprosessen. Dette innebærer i følge Rahn at voksne og ungdommer sammen utfører arbeidet ut ifra de erfaringer, gaver og ressurser den enkelte har.

Ut i fra hvordan mine informanter, både de yngre og de eldre, beskriver sin rolle som medarbeider, er det i hovedsak det siste perspektivet de opplever at de er en del av. De opplever at de yngre og de eldre utgjør et team i ungdomsarbeidet, sammen med de ansatte. De yngre

medarbeidere kjenner ungdomskulturen og får bruke sin tid og sine ressurser sammen med de eldre.

De yngste av informantene mine uttrykker et tydelig behov for å være medarbeidere sammen med de voksne. De understreker at teamfølelsen med eldre medarbeidere er viktig. En av de yngre medarbeiderne sier: «De legger rammene slik at vi skal få gjøre vårt. De er rammebyggerne og vi er malerne.» Denne yngre lederen beskriver her hvordan han opplever at de eldre bruker sine erfaringer og ressurser for å legge til rette gode rammer og strukturer, slik at de yngre kan få prøve og feile i forhold til sin kompetanse og kapasitet. De kan få være kreative, bruke sine gaver og «male». Det er flere av de yngre som opplever at de innfor trygge rammer kan få utfolde seg på en god og konstruktiv måte. Både de yngre og de eldre lederne i alle de tre ungdomsarbeidene beskriver her mye av det Rahn legger i «ungdommer som ledere i relasjon», og tar på mange måter tydelig avstand fra modellen «ungdommer som ansvarlige». «Et ungdomsarbeid trenger forskjellige ledere i ulike aldre, fordi konfirmanter er forskjellige, og da er det større sjanse for at en av lederne passer for hver konfirmand,» sier en annen ung informant når han skal beskrive rollen de yngre og de eldre lederne har. Eller, som en annen uttrykker det når hun skal snakke om fellesskapet medarbeiderne imellom: «Jeg er tre år eldre enn deg, og vil derfor ikke være med deg.' Sånn er det ikke her».

I noen sammenhenger opplever likevel de yngre medarbeiderne et krysspress mellom de ulike rollene de har. Dette gjelder spesielt i forhold til å sette grenser og innta en disiplinrolle overfor venner og de som bare er noen år yngre. «Det er ikke så lett å gripe inn i voldsomme situasjoner. Vi ønsker ikke å bli upopulære ovenfor de andre unge som vi kanskje vil treffe igjen i andre sammenhenger, som for eksempel på skolen,» forteller en av de yngre medarbeidere. «De yngste er ikke nattevakt på leir», sier en annen. Dette er noe de eldre medarbeiderne gjenkjenner, ser og bekrefter. Disiplinrollen er det derfor først og fremst de voksne som tar.

Noen av de yngre informantene i menighetene utenfor Oslo nevner at de opplever et krysspress mellom rollen som medarbeider i kirken og andre steder. Dette er spesielt sterkt idet de starter som ledere i arbeidet. De opplever at venner fra andre sammenhenger syntes det er rart og ukult å være med i det kirkelige ungdomsarbeidet. «Det var flaut i starten å si at du gikk i kirken og var med i det kristne ungdomsarbeidet, men nå går det helt fint. Det er liksom blitt mer normalt å gå i kirken også.» Dette blir det mindre fokus på jo eldre ungdommene blir, opplever de selv. Om dette handler om at de blir tryggere i egen identitet og derfor kan stå for sin kristne tro og engasjement, eller at vennene stiller færre spørsmål ved deres engasjement, kommer ikke fram her.

Rollens tydelighet

Medarbeidernes opplevelse av om rollen er tydelig definert er ulik i de tre menighetene, også i hvilken grad de vet hva de sier ja til når de blir med som ledere. Her er det ulikheter mellom de tre ungdomsarbeidene, men ikke internt i informantgruppene. Dette oppleves likevel ikke som et stort problem noen av stedene, selv ikke der rollene ikke er så tydelige.

De eldre opplever at rollen som leder etter hvert sitter i ryggraden. Dette gjelder først og fremst for medarbeiderne i menighetene utenfor Oslo: «Det går av seg selv» – rollen er noe de har vokst inn i og ervervet med tiden. De forteller at de blir tryggere på sin egen rolle og at de derfor kan flytte fokuset bort fra seg selv og over på dem de er ledere for og med. De eldre sier unisont at de opplever at de er ledere for de yngre medarbeiderne, og dermed er rollemodeller for hvordan lederrollen i ungdomsarbeidet er «hos oss». De eldre er på denne måten med på å lage og opprettholde strukturen i det sosiale systemet.

I disse to sammenhengene er det kun to av informantene som ikke er «vokst opp i arbeidet». De har ikke vært med i miljøet som ungdom, men har kommet inn etter videregående skole. Den ene av disse har kommet inn via kjæresten og som sivilarbeider, og forteller derfor at det gikk fort og forholdsvis problemfritt å

bli en del av arbeidet og miljøet. Den andre informanten forteller om en litt mer trøblete vei inn i arbeidet. «Da jeg ble spurt om å være leder på konfirmantleir første gang, kjente jeg bare navnet på presten og ungdomsdiakonen. Det var ikke så lett å lære så mange nye navn. Følte meg noe utenfor, for de fleste andre kjente mange flere og visste hva det vil si å være leder.» På disse to stedene er det tydelig at man blir rekruttert som voksen medarbeider først og fremst igjennom det å være aktivt med i ungdomsmiljøet i kirken. Det å komme inn som voksen i ungdomsarbeidet er et unntak, og kan innebære noen utfordringer i forhold til hvordan rollen læres og blir kommunisert.

En av grunnene til at rollen er noe utydelig i Gåbyen menighet, er at det er få tradisjoner som arbeidet bygger på. Gåbyen kirke ligger i et område av Oslo som har høy mobilitet; veldig mange av innbyggerne bor der bare i 2–3 år. Menigheten har noen leiligheter i menighetshuset som de leier ut billig til folk som engasjerer seg i barne- og ungdomsarbeidet, og en del studenter har praksisen sin knyttet til studier i ungdomsarbeid. Derfor er det stor gjennomstrømning blant ungdommer og medarbeidere. Hittil har de ikke opplevd at ungdommer fra området har blitt i arbeidet så lenge at de er blitt voksne medarbeidere. Siden folk ikke er med som medarbeider over mange år, er det ingen, med unntak av noen ansatte, som har den stabiliteten som trengs for å opprette et mer stabilt sosialt system som aktørene kan gå inn i. Her har alle de voksne medarbeiderne kommet inn som voksne, de har ikke vært ungdommer i dette miljøet selv. Men heller ikke i denne sammenhengen oppleves denne utydeligheten som en stor utfordring, fordi de allerede visste at menigheten hadde dette preget før de ble med. Det er de ansatte som skaper kontinuitet og som definerer rammene og normene. Denne menigheten har derfor utarbeidet en medarbeiderhåndbok for barne- og ungdomsarbeidet som forteller om menigheten, arbeidet og om hvilke forventninger som er knyttet til de ulike rollene. Dette kan gjøre det lettere å komme inn som ny medarbeider.

I Gåbyen er altså eldre ledere rekruttert inn i

arbeidet fra andre steder enn egne rekker – de kommer fra ulike kirkelige sammenhenger i byen, eller de rekrutterer sine egne venner. Her kommer de eldre medarbeiderne først og fremst fra kristne familier og fra aktive ungdomsarbeid på hjemstedene sine. Det gjør at medarbeiderne har en del kjennskap til rollen som leder i et ungdomsarbeid, selv om de ikke er vokst opp i menigheten. De eldre informantene uttrykte at denne kjennskapen til rollen som leder hadde de fra kontekster som var forholdsvis ulik den de nå er en del av. Det er derfor ikke alltid deres tidligere kart stemmer med det terrenget de nå skal navigere i. Medarbeiderfelleskapet dem imellom blir derfor viktig. De trengte fora der de kan luften tanker og frustrasjoner.

Rollen i avgrensede tiltak

Det ser ut som det er litt ulik praksis rundt rolleforståelsen som medarbeider i forhold til om man deltar i kontinuerlige eller i avgrensede/punktuelt tiltak. Som avgrenset tiltak regner jeg for eksempel konfirmasjonsleir. Dette er et tilbud alle de tre ungdomsarbeidene har, og som de fleste av informantene mine har vært med på. Her er rollen for de yngste tydeligere enn andre steder. De er ledere, med unntak av at den ene menigheten, som opererer med at fjorårets konfirmanter er miniledere og først blir fullverdige ledere det andre året etter konfirmasjonen. En av oppgavene som er knyttet til de yngre medarbeiderne er å ha et spesielt ansvar for å inkludere alle konfirmantene i de sosiale tilbudene som blir organisert «offisielt» eller spontant. På den måten er de med på å viske ut skillet mellom *dem* og *vi* – lederne og konfirmantene på leiren.

En av de eldre informantene beskriver forholdet mellom de yngre og de eldre ledere på leir med å tegne en graf der den vertikale akse (y-aksen) er kompetanse og den horisontale (x-aksen) er relasjon. Jo eldre man er som leder, jo mer kompetanse får man, men man mister trolig litt når det gjelder den naturlige relasjonen til konfirmantene. Det de yngre lederne ikke har av kompetanse, tar de igjen med å ha en tettere relasjon til konfirmantene. Det er viktig å se hvem man kan være om noen år og ha

noen å strekke seg etter. Man identifiserer seg mest med de som er nærmest i alder.¹⁶ Derfor er de yngre lederne viktige for kontakten med konfirmantene, mens de eldre lederne er viktig for de yngre i forhold til identitet og modellering som leder.

Rollen i kontinuerlige tiltak

Materialet i min undersøkelse viser at rollebeskrivelsen ikke er så tydelig i de kontinuerlige tiltakene. Dette er det trolig flere grunner til. I Gåbyen er en av grunnene som informantene refererer til at de har ikke et stort tilbud av kontinuerlige tiltak, og de sier at de på mange måter har «nok» eldre medarbeidere til å drifte dette/disse tiltakene. De yngre får derfor ikke en naturlig rolle, fordi det ikke er «behov» for dem. «På [navnet på tilbudet] er alle lederne voksne og ungdommene deltakere, fordi vi har nok ledere i de voksne,» sier en av de voksne informantene. Det jobbes imidlertid med hvordan ungdommene i større grad kan være med og prege arbeidet uten å være leder, hvordan de kan få en større grad av brukermedvirkning.

Håbyen menighet ligger i en av Oslos nabokommuner. Arbeidet er knyttet til Norges KFUK-KFUM. Dette gjør at en del 16-åringer blir tilbudt LIV-kurs som kretsen arrangerer. Det er et stort ungdomsarbeid, med forholdsvis mange yngre og eldre som frivillige. I Håbyen er det ikke så mange konkrete oppgaver knyttet til det å være medarbeider. Dette gjelder for både de yngre og de eldre lederne. Her har alle en opplevelse av hva som må gjøres, og det blir på en eller annen måte gjort. Informantene beskriver en kultur der oppgavene er så innarbeidet i hver enkelt medarbeider at det ikke behøver å uttrykkes eksplisitt. Det er likevel noen av informantene som setter spørsmålstegn ved denne delen av kulturen, de synes at det kan være vanskelig å forholde seg til det å ikke ha spesifikke oppgaver eller roller i de kontinuerlige aktivitetene. Spesielt gjelder det de av mine informanter som av ulike årsaker har vært borte fra arbeidet i kortere eller lengre perioder og nå er tilbake.

I den siste av de tre ungdomsarbeidene, Obygd, er det mange tiltak, og alle som ble intervjuet har en oppgave utenom det å være

med på konfirmantleir. Både frivillige og en større stab, som består av heltids- og deltidsansatte, bidrar på ulike måter i det store og sammensatte arbeidet. Ungdomsarbeidet har ingen sterk tilhørighet til en bestemt organisasjon. Noen deler av arbeidet har en løs tilknytning til en organisasjon, som for det meste består i pengestøtte og at noen av ungdommene reiser på arrangementer som leirer og festivaler. Dette gjør at all medarbeideroppfølging og trening først og fremst skjer lokalt. Hva som er den enkeltes oppgave og rolle varierer ut i fra hvilken del av arbeidet de er med i. Dette gjør at de opplever at rollen i de kontinuerlige tiltakene er tydeligere og enklere å forholde seg til.

Ut i fra hva mine informanter har fortalt meg, kan det altså virke som at det er varierende hvor mye det jobbes med rollen som medarbeider i de kontinuerlige tiltakene – enten du er yngre eller eldre leder. Her kan det se ut om ungdomsarbeidene har jobbet mer med rollen i de avgrensede tiltakene og mer eller mindre glemt de kontinuerlige. Eller mer konkret: I de kontinuerlige tiltakene har praksis formet rollene over tid, og den er ikke blitt artikulert på samme måte som i de avgrensede tiltakene. Det er en rolle man vokser inn i, og hva da med de som kommer utenfra og vil være med, eller de som har vært borte fra arbeidet i en periode?

Strategisk tenkning og handling

Det er en felles tenkning og praksis rundt rekruttering av de yngre medarbeiderne i alle de tre ungdomsarbeidene som er representert i dette studiet. De har alle et tilbud om kurs etter endt konfirmasjonstid. Rekrutteringen til disse kursene skjer for det meste på konfirmantleirene som arrangeres i sommerferien. Innholdet og profilen på disse kursene varierer trolig ganske mye. I de to menighetene som ligger utenfor Oslo er det slik at det er mange flere som er med på dette kurset enn antall medarbeidere ungdomsarbeidet bruker eller trenger. Dermed skjer det en siling mellom kurset og neste års konfirmantleir. Denne prosessen er det først og fremst de ansatte som har ansvar for. Og siden de ikke er informanter i

denne sammenhengen, har jeg ikke gått nærmere inn på den. Men dette gjør at noen av de yngre medarbeiderne sier at det er nok ledere i arbeidet når jeg spør om det er behov for flere medarbeidere/ledere.¹⁷ De kan føle seg truet i forhold til egen plass som medarbeider på neste års konfirmasjonsleir hvis det hele tiden blir rekruttert flere, uten at arbeidet vokser i antall deltakere slik at det er behov for flere ledere.

De øvrige lederne til konfirmantarbeidet blir plukket ut fra de som er med i miljøet i de kontinuerlige tiltakene. Begrunnelsen for å gjøre dette er at da kjenner medarbeiderne hverandre litt på forhånd, og det sier også noe om motivasjon til hver enkelt. Det er i hovedsak de ansatte som står for utvelgelsen, og i det kontinuerlige arbeidet har de mulighet til å se de frivillige medarbeiderne i aksjon.

I alle gruppeintervjuene spurte jeg om hvem som bestemmer i ungdomsarbeidet.¹⁸ Her er det kun de eldre medarbeiderne i Gåbyen som nevner den demokratiske styringsstrukturen i menigheten. Men også her er det en viss forvirring ute og går om hvem som har ansvar og myndighet i de ulike sammenhengene, og hvor de ulike spørsmålene skal rettes. En sannsynlig årsak til at de demokratiske styringsstrukturene blir nevnt av disse, er at arbeidet her er en del av trosopplæringsprosjektet og at medarbeiderne i hovedsak har søkt seg dit i praksis i forbindelse med studier. Dette gjør at de har vært med på kurs for trosopplæringsmenigheter og har lært om den kirkelige strukturen.

I den grad de andre informantene nevner at noen andre enn de ansatte bestemmer, er det i Obygd. Her ser det ut til at de har et godt utviklet styre og/eller ledergruppe knyttet til de ulike aktivitetene. Svarene informantene gir tilsier at de ikke identifiserer seg med eller er *ungdommer som ledere i system*, slik Rahn beskriver det i den første av de tre modellene. De går ikke automatisk inn i de styringsstrukturene som den offisielle kirken og kristne organisasjoner har. Det er en form for fristilt frivillighet, en oppløsning og frikobling mellom organisasjonens sentrale og lokale ledd. Organisasjonens tradisjonelle demokrati svekkes.¹⁹

Alle informantene er imidlertid mer eller

mindre enige om at det er i samspillet mellom de ansatte og de frivillige medarbeiderne at beslutningene tas. Det er her den reelle beslutningsmyndigheten i ungdomsarbeidet ligger, i følge mine informanter. Noen av de yngre informantene mener at det kanskje er de ansatte som har mest å si, men dette er noe de synes er helt greit. De frivillige opplever at de blir tatt med på råd, og at de blir hørt. Utsagn som «de vil ha vår hjelp» og «de er flinke til å ta imot kritikk når vi kommer med det», bekrefter dette. «De har vært med lenge, så vi opplever derfor at de tar gode valg,» forteller en av informantene.

Det virker som det er lettere for de tre ungdomsarbeidene å få med frivillige på avgrensede tiltak som konfirmantleir enn det er på kontinuerlige aktiviteter som kor, KRIK og kafé. Dette er i samsvar med hva andre utenfor kirken opplever, i følge Lorentzen: «Mange organisasjoner melder at det er vanskelig å finne medlemmer som vil ta langsiktig ansvar. Ungdommen er mer opptatt av de aktivitetene de får tilgang til...».²⁰

De to arbeidene utenfor Oslo motstrider noen av trendene innen frivilligheten som Lorentzen legger fram. En del av de frivillige medarbeiderne har vært med lenge, fra fem til femten år, og fellesskapet dem imellom er en viktig motivasjon for å være med. Dette samsvarer mer med den klassiske frivilligheten.

Gåbyen menighet har ikke den samme kontinuiteten, og de ansatte blir derfor enda viktigere, noe som bekrefter en trend Lorentzen kaller *koordinert frivillighet*.²¹ Med koordinert frivillighet menes at ansatte koordinerer engasjementet til de frivillige, og relasjonen mellom de frivillige og organisasjonen svekkes. I denne menigheten har ikke lederne den samme lojaliteten og stayerviljen i arbeidet som i de to andre ungdomsarbeidene. De opplever en helt annen gjennomtrekk både blant medarbeidere og deltakere i ungdomsarbeidet.

Forståelsen av ungdom

Når det gjelder fjorårets konfirmanter, er holdningene litt ulike. I Obygd og Håbyen skiller man ikke formelt mellom fjorårets konfirmanter og andre ledere.

Gåbyen derimot kaller fjorårets konfirmanter for *miniledere*. Denne rollen er det knyttet begrensede rettigheter, oppgaver og funksjoner til. Det er først når det er to år siden de konfirmerte seg at de er ledere på lik linje med alle de andre. Hvorfor det kun er dette ungdomsarbeidet som har en slik praksis, hva denne praksisen betyr og hvordan den oppfattes kommer ikke eksplitt fram i mitt materiale. En mulig forklaring kan likevel være knyttet til at det er her de har kortest tradisjoner for å reise på konfirmantleir og tilby samlinger for fjorårets konfirmanter som oppfølging og videreføring som leder i ungdomsarbeidet. Dette gjør at de mangler noen alderstrinn blant lederne og dermed heller ikke har noen som kan være rollemodeller for fjorårets konfirmanter. En annen forklaring kan være at de ikke opplever tiendeklassinger som ansvarlige nok til å være ordentlige ledere. De blir for nære i alder til konfirmantene. Denne siste refleksjonen er også de eldre lederne i Håbyen innom. De reflekterte over erfaringer de hadde med fjorårets konfirmanter som ledere der de ikke opplevdes som modne nok for rollen, og dermed ikke tok det ansvaret som lå i lederrollen. De ble mer deltakere enn ledere.

Jeg vil i denne sammenhengen peke på en utfordring som er knyttet til det å konsentrere oppfølging av fjorårets konfirmanter til lederkurs og tilbud om å være med som frivillige medarbeidere, og hvilken forståelse av ungdom som kan ligge til grunn for dette. Kan dette tendere til et instrumentelt syn på ungdom, der de først og fremst blir «brukt» for å nå et mål (som er å lage gode konfirmantopplegg)? Er det produktet som står i fokus, og blir ungdommene et «redskap» for å nå målet?

Mye av ungdomsarbeidet som blir gjort, har et klart *produktfokus*. Vi har en jobb å gjøre: leiren skal arrangeres, koret trenger en dirigent, klubben må ha noen til å ta ansvar for kiosken, bibelgruppen trenger en leder. Posisjoner må fylles. Er det her snakk om mye av det samme som Rahn refererer til i sitt perspektiv *Ungdommer som ledere i system?* Arbeidet trenger en tilflyt av medarbeidere for å opprettholde organisasjonen slik den (alltid) har vært. Dette er en utfordring ungdomsarbeidene i

dette studiet kjenner igjen, men som de ikke opplever seg helt og holdent styrt av.

Et annet utgangspunkt er å ha fokus på *prosess*. Det hjelper oss til å se hva det gjør med oss å være medarbeidere – hva den enkelte lærer og hvordan han eller hun utvikler seg ved å være med. Her handler det om livet til hver enkelt medarbeider og dennes plass i et fellesskap eller team. Mitt inntrykk er at denne delen er tydelig til stede i alle de tre ungdomsarbeidene. Spesielt de yngre medarbeidere opplever at det er greit å være underveis og at det er lov å prøve seg i ulike roller og med ulike oppgaver sammen med noen som har vært med lenger og som gir trygghet.

En annen side av denne saken er om ungdommene må være medarbeidere for å fortsette i ungdomsarbeidet når de når en viss alder. Dette er en utfordring som blir satt ord på i alle de tre sammenhengene. I Håbyen kompenseres de for dette med å arrangere høst- og påskeleirer der de eldre er målgruppe som deltakere. Dette kan peke på en mer generell utfordring som kirken har. I ungdomsarbeidet er det fasen fra 15 til 18 år kirken har minst erfaring med. Tidligere sluttet trosopp-læringen ved konfirmasjonen. Er det slik at det ikke går an å være deltaker, ha en eller annen «gallerifunksjon», i et ungdomsarbeid etter at du er konfirmert?

Avslutning – resultater, konklusjoner og et utblikk

Både de yngre og de eldre informantene beskriver rollen som leder forholdsvis likt. Det er heller ikke store forskjeller mellom oppgavene som de yngre og de eldre gjør, slik de selv beskriver dem. Det er snarere ansvaret, kompetansen og erfaringen som skiller de yngre medarbeiderne fra de eldre. Dette gjør at det først og fremst er Rahns perspektiv *ungdom som ledere i relasjon*, som er med på å prege både ungdommenes rolle som medarbeider og de voksnes.

For at rollen skal oppleves tydelig, er man avhengig av at forventningene er klart kommunisert, og at det finnes stabiliserende faktorer i strukturen. Dette er det ulike oppfatninger om i de tre arbeidene som her er representert.

Tydeligst er rollen, både for yngre og eldre, i de avgrensede tiltakene som konfirmasjonsleir.

De tre ungdomsarbeidene har en forholdsvis lik strategi rundt rekruttering av de yngre medarbeiderne. Dette er en tydelig tendens, som fokuset på 15 til 18 års-fasen i kirken har forsterket: Etter konfirmasjonen får konfirman- tene tilbud om videre kursing, der målet er å få dem med som ledere for kommende konfir- manter eller i det øvrige ungdomsarbeidet.

Det er ikke i de demokratiske organene beslutningene tas i følge mine informanter, men i relasjonen mellom de frivillige og de ansatte. Dette er igjen med på å forsterke per- spektivet Rahn har i *Ungdom som leder i relasjon*.

Først og fremst opplever de unge seg som subjekter i arbeidet de er med å bidra til. De blir tatt på alvor i beslutningsprosessene, og får brukt og utviklet seg. Likevel er det knyttet noen utfordringer til et ensidig produktfokus, der tilbudet/aktiviteten blir fokuset og ikke pro- sessen som aktiviteten, fellesskapet og den enkelte er i.

Generaliserbarhet

Min empiri er hentet fra et begrenset område av landet. Dette gjør at jeg ikke nødvendigvis kan si så mye generelt om forholdet mellom ungdommer og voksne som medarbeidere i kristent ungdomsarbeid. Men likevel er det noen faktorer som tilsier at funnene i dette stu- diet kan ha relevans utover akkurat disse tre ungdomsarbeidene. At satsningen på ledertre- ning etter konfirmasjonen øker i hele landet og at flere og flere menigheter bruker leir som en del av konfirmantarbeidet, tilsier at dette stu- diet kan være relevant også for andre menighe- ter og ungdomsarbeid.

En annen side som tilsier at innholde i denne artikkelen kan være relevant for andre enn de tre arbeidene som her er presentert, er at menighetene jeg har valgt som case er for- holdsvis ulike og har forskjellig tilknytning til ungdomsorganisasjonene.

Utblick

Denne artikkelen har pekt på at det er varie- rende hvor tydelig de ulike rollene er i et ung-

domsarbeid. Det er viktig at dette er et tema lokalt, og at det blir gjort videre studier som kan være med på å bidra til utvikling og forny- else. Hva er forholdet mellom de ulike rollene, og hvordan ønsker man at dette skal se ut i framtiden? Dette blir viktige spørsmål.

Vi bruker forskjellige ord i ulike sammen- henger, som mer eller mindre betyr det samme. Eller gjør de det? *Frivillig, leder, medar- beider eller lek*. Ordene har forskjellig valør, og vektlegger ulike aspekter. I de tre ungdomsar- beidene som jeg her har studert bruker de først og fremst ordet *leder* på sine frivillige medar- beidere. Ved noen unntak bruker de ordet med- arbeider om seg selv. Det varierer hvor bevisste de er i forhold til hvilke ord de bruker på de ulike rollene.

Men ord sier noe om forholdene mellom grupper: Lek og lærd/ordinert, leder og delta- ker, ansatt og frivillig. Jeg vet at det i andre sammenhenger er jobbet mye med dette.²² Det er viktig å tenke over hvilke ord man bruker, fordi de er med på å skape identitet – og hvil- ken identitet ønsker vi at skal vokse fram hos våre medarbeidere? Ut fra Bibelen og teologien – kan vi snakke om frivillige? Eller hva skjer hvis alle medarbeiderne i ungdomsarbeidet blir kalt ledere – hvilke lederroller, og syn på med- arbeidere, gir dette oss? Og hva med de medar- beiderne som ikke trives med å være leder, men som likevel ønsker å bidra – hvilken rolle skal de ha? Slike spørsmål er viktige å tenke over før man velger hvilke ord man bruker.

Mange unge som er medarbeidere i ulike deler av kirkens virksomhet forteller om at det å få være med og ta ansvar og få en oppgave har gjort mye med troen deres. Det er blant annet i disse sammenhengene de har fått satt ord på sin egen tro og derfor blitt mer bevisst hva de mener, tror og står for. Medarbeiderskapet har for mange vært veien inn i et fellesskap som praktiserer kirkens tro. Denne siden av det å være medarbeider er det spennende å jobbe videre med, både for de kristne ungdomsarbeidene og for videre forskning innen praktisk teologi. Hvordan blir troen vår påvirket av prosessen vi står i som medarbeidere, i fellesskap og som enkeltindivider?

Noter

- 1 Dette er en del av et prosjekt, som heter *Frivillige medarbeidere i barne- og ungdomsarbeid*, som Det teologiske Menighetsfakultet har ansvar for og som jeg, Astrid Sandsmark, har ledet. Prosjektet er støttet av *Størst av alt*, Den norske kirkes trosopplæringsreform.
- 2 Lorentzen, Håkon: *Farvel til amatørerne! Velferdsstaten og de frivillige organisasjonen*. I: P2-akademiet. Bind XXXI Oslo: Transit, 2004, s. 59.
- 3 <http://www.kirken.no/storstavalt/prosjekt/?event=project&projectID=1191>.
- 4 Intervjuene ble tatt opp digitalt, og jeg har skrevet dem ut i stikkordform i etterkant. Hvert intervju tok ca en time.
- 5 Disse ansatte har vært en del av prosjektgruppen til prosjektet *Frivillige medarbeidere i barne- og ungdomsarbeid* og har dermed vært med å forme og legge premissene for prosjektet.
- 6 Enderud, Harald (red): *Hvad er organisations-sociologisk metode? Den 3die bølge i metodelæren*. Bind 2, Samfundslitteratur, København, 1984.
- 7 Askeland, Harald: *Ledere og lederroller Om ledelse og lederroller i den lokale kirke*, Kifo rapporter nr 7, Tapir forlag, Trondheim 1998.
- 8 Østeberg, Dag: *Sosiologiens nøkkelbegreper og deres opprinnelse*. 3. Reviderte utgave, Cappelen, Oslo 1984, (s. 40).
- 9 Askeland, Harald: *Ledere og lederroller. Om ledelse og lederroller i den lokale kirke*, Kifo rapporter nr 7, Tapir forlag, Trondheim 1998, s. 35.
- 10 Rahn, Dave: «Focusing Youth Ministry Through Student Leadership» i Dean, Kenda C., Clark, Chap og Rahn, David: *Staring Right. Thinking Theologically About Youth Ministry*, Zodervan Publishing House, Grand Rapids, 2001.
- 11 Forskning på frivillighet jeg her refererer til er i hovedsak Håkon Lorentzen sin i form av bøkene: *Felleskapets fundament*, *Sivilsamfunnet og individualisme*. Pax Forlag 2004 og *Moraldannende kretsløp. Stat, samfunn og sivilt engasjement*, Abstrakt forlag AS 2007.
- 12 Lorentzen, Håkon; *Moraldannende kretsløp Stat, samfunn og sivilt engasjement*, Abstrakt forlag AS 2007, s. 69.
- 13 Ibid.
- 14 I artikkelen definerer ikke Rahn hva han mener med ungdommer og voksne. Han bruker ordet «student» om de unge, noe som kan bety både elev på videregående skole (high school) og student på høyskole og universitet (college and university). Men ut ifra hva han skriver, tolker jeg han dit hen, at han opererer med de samme definisjonene på ungdom og voksen som blir brukt i denne artikkelen. «Student» er først og fremst ungdommer opp til 18–19-årsalderen. Etter dette er de voksne.
- 15 Frønes, Ivar: *De likeverdige. Om sosialisering og jevnaldrendes betydning*. 3. Utgave. Gyldendal Akademiske, 2006.
- 16 Ibid., s. 185-186.
- 17 Spørsmålet er hentet fra intervjuguiden utarbeidet for dette studiet.
- 18 Spørsmålet er hentet fra intervjuguiden utarbeidet for dette studiet.
- 19 Lorentzen, Håkon; *Moraldannende kretsløp: Stat, samfunn og sivilt engasjement*, Abstrakt forlag AS 2007 s. 70-83.
- 20 Ibid., s.60.
- 21 Ibid., s.72-75.
- 22 Eksempler på dette er: *Ressursperm for oppfølging av medarbeidere. Korleis ta vare på dei ulona medarbeidarane i kyrkjelyden?* Bjørgvin Bispedøme, web-adressen er: <http://www.kirken.no/bjorgvin/doc/Medarbeidarperm%20med%20vedlegg.pdf> og Hansson, Hans-Olof: *Kyrkans folk – uppdrag och ansvar*, Tro og Tanke, Svenska Kyrkans forskningsråd 1994.

Sammendrag

Denne artikkelen tar for seg rollen som ungdommer og voksne har som medarbeidere i et kristent ungdomsarbeid. Empiren for analysen og drøftingen er hentet inn i form av casestudier i tre ungdomsarbeid i menigheter i det sentrale østlandsområdet. Spørsmål som artikkelen stiller er: Opplevs rollen tydelig, både i avgrensede tiltak (for eksempel på konfirmantleir) og i det kontinuerlige arbeidet? Hvilken strategisk tenkning og handling er knyttet til rollene? Hvilken forståelse av ungdom ligger til grunn?

Både ungdommene og de voksne informantene beskriver rollen som leder forholdsvis likt. Det er heller ikke store forskjeller mellom oppgavene som de yngre og de eldre gjør. Det er snarere ansvaret, kompetansen og erfaringene som skiller ungdommene fra de voksne. For at rollen skal oppleves tydelig, er man avhengig av at forventningene er klart kommunisert, noen må være «rammebyggere», slik at det finnes stabiliserende faktorer i strukturen. Dette gjør at medarbeiderne, både de yngre og de eldre, kan utfolde seg, lære og «male».

Kyrkje som nettverk?

Refleksjonar over kyrkjeforståinga i lys av virtuelle fellesskapspraksisar¹



AV BIRGITTE LERHEIM

birgitte.lerheim@teologi.uio.no

IKT – trugssmål, ressurs eller praksis?

Informasjons- og kommunikasjonsteknologien har gitt oss nye arenaer for sosial samhandling. Populært har debatten om dette vore todelt: Nokre legg vekt på at IKT fører med seg gode som informasjon, opplysning, fellesskap og danning, medan andre er meir opptekne av ulemper som fordummande underhaldning, eksklusjon og desinformasjon, og har difor ei meir kritisk haldning til bruk av IKT. I forskinga finn vi i verste fall ein tilsvarande dikotomi, i beste fall ein ambivalens. Uansett er det semje om at teknologien opnar nye rom for sosial interaksjon:² Den verdsvide veven sitt føremål er både å utveksle og å gjere informasjon tilgjengeleg³ – altså ein stad for samtale og samhandling.

Samtale og samhandling er eit kjenneteikn ved all menneskeleg aktivitet.⁴ Konkrete tolkingsfellesskap kring kulturelle fenomen som litteratur, religion, kunst osv. har såleis alltid funnest, medan virtuelle tolkingsfellesskap er noko nytt. Når nye medier kjem til, seier Drotner 1999, er det naturleg å drøfte, relatere seg til eller jamvel justere nokre grunnleggande drag ved allereie eksisterande kulturelle og sosiale normer og relasjonar.⁵ Tolkingsfellesskapa som finnest i virtuelle rom for sosial interaksjon kan difor ikkje forståast isolert frå andre prosessar og fellesskap som har med folks kvardagsliv å gjere.⁶

Når eit gitt fenomen ikkje passar inn i kate-

goriseringane våre, kan vi enten seie at fenomenet er irrelevant, og eit uttrykk for feil perspektiv – eller spørje oss om det vi talar og tenkjer må justerast i lys av gjeldande fenomen. Sosial teknologi endrar folk sin relasjonelle praksis.⁷ Kor vidt endringane er positive eller negative, er forskarane altså usamde om. Nokre ser IKT-praksis som trugssmål mot tradisjonelle relasjonelle praksisar, medan andre er svært entusiastiske med tanke på nettet som ressurs. Ei tredje tilnærming kan vere å sjå på IKT-praksis som ein integrert del av menneske sin kvardag, som noko som supplerer og utfyller IRL⁸-relasjonar og IRL-kommunikasjon.⁹

I denne artikkelen vil eg drøfte møtet mellom sosial teknologi og forestillingar om fellesskap. Kan studiar av ny sosial teknologi utdjupe og presisere, eller jamvel endre, måten vi forstår og bruker omgrep som fellesskap og relasjonalitet på når vi tenkjer og gjer kyrkje? Når eg spør kva relasjonell nettpraksis inneber for vår forståing og bruk av fellesskapsomgrepet, og ser dette i høve til talen om andre fellesskapspraksisar, i dette tilfellet dei kyrkjelege, driv eg med ei form for teologisk dobbelkretslæring.¹⁰ Eg vil starte med å kort gjere greie for det teologiske grunnlaget for at eg arbeider på denne måten. Dei momenta eg har handsama innleiingsvis vil bli vidareutvikla seinare i artikkelen.

Teologisk forankring: Kallsperspektivet

At kyrkje er kropp, er uttrykk for kyrkja sin sosialitet og bestemmer denne sosialiteten som allmennmenneskeleg, seier Myhre-Nielsen 1998. I eit skapingsteologisk perspektiv er mennesket å forstå som eit relasjonelt vesen. Dette kjem til uttrykk i det som i luthersk samanheng blir formulert som kallet. Her viser Myhre-Nielsen til Inge Lønning, som bestemmer det lekamlege som det medmenneskelege eller relasjonelle, og at kvalifiseringa av talen om det lekamlege på dette viset gjeld både folkelivet i allmenn og kyrkjeleg forstand.¹¹ Myhre-Nielsen sitt utgangspunkt er at fellesskap forstått som noko allment kjem før fellesskap forstått som noko kyrkjeleg – kyrkja lever av og på ei allmenn tilhørsle. Kyrkjemodellen hans kan illustrerast ved hjelp av ein ellipse med to brennpunkt, der det eine kan forståast som kyrkje slik ho kjem til fellesskapet slik det kjem til syne som dei truande i gudstenesta og den andre er fellesskap slik det kjem til syne i kallet. Men begge fellesskapsformer har same utgangspunkt.

Både på kyrkjelyds- og kyrkjenivå, seier Myhre-Nielsen, er menneske sin vekslende identifikasjon i ulike sosiale relasjonar noko som vil måtte spele ei direkte rolle i forståinga av den kyrkjelege sosialiteten.¹² Det lekamlege er uttrykk for kyrkja sin sosialitet og bestemmer denne som allmennmenneskeleg, ikkje kvantitativt, men kvalitativt. Mennesket, seier han, er i kraft av å vere skapt av Gud eit fellesskapsvesen. Dette kjem til uttrykk i forståinga av menneskelivet i eit kallsperspektiv. Kvalifiseringa av talen om det lekamlege gjennom det medmenneskelege og relasjonelle gjeld både folkelivet generelt sett og kyrkjelyden som fellesskapspraksis.¹³ For kyrkjetenkinga har dette den konsekvens at vi må halde fast på og forde ein sosial og etisk einskap mellom menneske sin livspraksis i og utanfor kyrkja.¹⁴ Påstandar om allmenne sosiologiske dynamikkar (som t.d. relasjonell teknologi) som òg kan utspele seg i kyrkjelege samanhengar bør såleis få kyrkja til å setje spørjeteikn i høve til den sosiale sjølvforståinga si.¹⁵

Overlappende fellesskap: Nokre kvardagsdøme

Nyare IKT-forskning viser at virtuelle relasjonar utfyller, supplerer og samverkar med IRL-relasjonar og fellesskap. Nettverksbunden kompleksitet blir framheva som innfallsvinkel til studiet av virtuelle fellesskap. Berre i dette perspektivet er det mogeleg å sjå virtuell praksis som kvardagsfenomen med ein eigen sosial karakter, hevdar Gotved 2003. Både nettpraksis og IRL-praksis eksisterer samstundes som «hverdagslivets fakta», seier ho.¹⁶ Eit døme på dette er at barn og unge er t.d. ikkje berre er saman på konkrete møtestader, men også på virtuelle arenaer, noko følgjande kvardagsopplevingar frå min eigen familie viser:

Da eldsteson min var seks år, var han og bestekameraten i ei lang periode opptekne av det japanske spel- og teiknefilmfenomenet Pokemon.¹⁷ Dei samla på kort, figurar og såg filmar saman – og leikte Pokemon og trenar innimellom. Da kameraten var med familien på ei lengre reise, heldt gutane denne interessa ved like via SMS på mødrene sine mobiltelefonar. Ein nær relasjon som òg handla om ei felles interesse vart mediert og vedlikehalden via eit moderne medium – og leiken gjekk som før når gutane ei tid etter endeleg møtte kvarandre att.

Seksåringar veks til, og blir etterkvart elleveåringar. Då eg spurte elleveåringen min om kva han skulle gjere her ein ettermiddag, fortalde han at han skulle vere saman med ein kamerat, og kameraten hadde lova å gje han ei gåve – Hyggeleg det, svara eg, kor skal dåkke vere? Det viste seg at dei skulle vere saman i kvart sitt hus, framfor kvar si datamaskin, i online-spelet Runescape.¹⁸ I Runescape er det gjerne 160000 menneske logga på samstundes, og i ei middelalderliknande verd må du gjennom karakteren din arbeide deg opp og fram i livet. Gåva sonen min skulle få, var ei øks, slik at han kunne tene pengar ved å hogge tre og selje ved, slik at han kunne kjøpe murstein til huset han heldt på å bygge. Alt i Runescape. Det hender seg jamvel at det blir halde bursdagsselskap i Runescape. Da får ungane virtuelle pengar eller reiskapar i gåve av venene sine. Gjennom ei blanding av spel og chat kan du feire bursda-

gen din på Runescape saman med ungane i gata og med ungar i England eller Spania – samstundes.

I ein ganske alminneleg kyrkjelyd vil både ungdomsleiarar og ungdom ta del i liknande virtuelle og reelle fellesskapspraksisar, t.d. på Facebook, MSN og i onlinespel. Fellesskapet i ungdomskyrkjelyden overlappar såleis med andre fellesskap på ein måte som lar seg avlese empirisk. Nyare IKT-forskning har såleis fremja påstanden om at virtuelle relasjonar utfyller, supplerer og samverkar med IRL-relasjonar og fellesskap. Den danske nettforskaren Stine Gotved har framheva nettverksbunden kompleksitet som innfallsvinkel til studiet av virtuelle fellesskap. Kun i dette perspektivet er det mogeleg å sjå virtuell praksis som kvardagsfenomen med ein eigen sosial karakter, hevdar ho.

I framtida kan ein spørje seg om det er naturleg å operere med eit så sterkt skilje mellom virtuelle og konkrete tolkingsfellesskap. Khor og Marsh 2006 seier at sosiale relasjonar vil fundamentalt sett vere som før, men likevel forskjellige på nokre vis: Kan hende vil vi om femten – tjuve år heller assosiere «fellesskap» med «nettverk» enn «gruppe». Den generasjonen som blir forma gjennom samtidig og framtidig nettbruk, vil truleg vere i stand til å kommunisere med eit vidare repertoar av menneske og finne felles drag seg imellom trass i at dei er ulike.¹⁹ Utfordrar ikkje dette tanken om at fellesskap først og fremst er noko som går føre seg mellom like menneske, samla på same stad om det same, jfr. tanken om kyrkjelydar for særskilte alders- og interessegrupper?

Nettpraksisar og konseptet fellesskap

Gotved 1999 nyttar omgrepa fellesskap og relasjonaltitet (community og relationship) i typologiseringane sine.²⁰ Ho viser til tre hovudperspektiv på fellesskapskonseptet som finnest i nettforskninga:

Tapt fellesskap? Den første tendensen kan karakteriserast som community lost, og påstår at den aukande kulturelle kompleksiteten på ulike samfunnsnivå har tømt dei tradisjonelle funksjonane som stad, familie og venskap hadde.²¹ I dette biletet blir nettmøte mellom

menneske framstilt som uautentiske pga. den fysiske avstanden mellom aktørane: Relationship lost eller (mi omsetting) tapt fellesskap.²²

Berga fellesskap? Den neste tilnærminga, community saved (berga fellesskap), ser slike lokale fellesskap som overlevarar, som tar vare på og held vedlike verdiar trass i den disintegrasjonen det urbane livet elles fører med seg. Denne tilnærminga føreset at vi har mist noko, men at nettet kan hjelpe til med å finne det tilbake. Nettet blir såleis sett på som ein middel som skal redde restane av det vi har mista for oss. Gotved kritiserer dette perspektivet som overoptimistisk og utopisk med tanke på det som har vore, og meiner at eit slikt perspektiv fornektar den faktiske, notidige sosialiteten,²³ med andre ord: At det ikkje tar omsyn til korleis fellesskap faktisk blir gjort i dag.

Frisett fellesskap? Gotved tar denne kritikken med seg i møtet med ei tredje tilnærming, community liberated (frisett fellesskap). Denne er oppteken av å sjå på ulike samband mellom menneske i staden for å avgrense dei territorielt, då ein stor del av sosialiteten i byen ikkje er bunde lokalt. Sambanda kan karakteriserast som nettverksprega, og varierer i styrke og intensitet, og må difor studerast over tid for at ein skal kunne femne utstrekninga deira. Fellesskapet sine mogelegheiter er med dette ikkje knytt til eit territorielt rom som på førehand er avgrensa. Dette tar Gotved med seg inn ein tale om relationship liberated.²⁴ Her er virtuelle relasjonar sett på som noko som er mogeleg mellom andre relasjonar, og ikkje framheva som særskilte korkje i overoptimistisk eller deterministisk, pessimistisk retning.²⁵ Ho søker såleis å avdramatisere ulikskapene mellom nettrelasjonalitet og IRL-relasjonalitet: Menneske sin nettpraksis avspeglar, dreg inn og responderar på det øvrige livet – og vice versa. Interessefellesskap av ulikt slag oppstår og går føre seg i stadige overlappingar mellom konkrete erfaringar og digital mediering.

Gotved argumenterer slik eg ser det overtydande for at relasjonelle nettpraksisar ikkje må sjåast på som fenomen som er atskilte frå andre praksisar, men som frisette fellesskap, som kvardagspraksisar. Dei blir korkje framheva som det som skal redde fellesskapspro-

sjektet (community saved/redda fellesskap) eller som noko som truger konseptet fellesskap (community lost/tapt fellesskap. Dei virtuelle relasjonane er opsjonar mellom andre opsjonar, korkje meir eller mindre. Såleis har dei noko kvardagsleg over seg. Folk sin nettpraksis avspeglar, dreg inn og responderar på det øvrige livet – og vice versa. Enkeltsubjektet utgjer likevel eit snittpunkt mellom ulike fellesskap, og det som skjer i overlappinga mellom historiene ser ut til å bety noko for einskildsmenneske på den måten at det gjer noko med liva deira. Denne relasjonelle utvekslinga kan koplust til kallstanken:

Det reformatoriske kallsomgrepet er eit omgrep som pretenderer å fange heile spekteret av sosial og etisk verkelegheit. I følgje Jensen 2002 er relasjonalitetstanken hos Martin Luther samansett av tre hovudaspekt: Eksistensiell nærleik, kroppsleg nærleik og kognitiv nærleik. Kroppsleg nærleik kan ikkje tenkjast bort frå relasjonalitetsomgrepet, men nettverkspraksisane viser at eksistensiell og kognitiv nærleik òg kan ligge føre som ikkje-kroppsleg nærleik.

Eg vil drøfte mogelege ekklesiologiske fortolkningar av nettverksbaserte fellesskapspraksisar. Utgangspunktet mitt for å hevde den ekklesiologiske relevansen av eit arbeid med desse tinga var ei kallsetisk forståing lik den vi får etablert hos Myhre-Nielsen 2003, utifrå tanken om å kaste lys over allmenne sosiologiske dynamikar som og kan utspele seg på kyrkjefeltet. Eg vil no drøfte mogelege ekklesiologiske konsekvensar av dette med utgangspunkt i Ward 2003 sin visjon om ei flytande kyrkje; liquid church. Denne visjonen tar nemleg òg utgangspunkt i relasjonelle nettverkspraksisar.

Flytande kyrkje?

Mogelege ekklesiologiske tydingar av fellesskap forstått som nettverk

Hos Ward 2003 blir kyrkje som samstundes og samstades fellesskap erstatta med kyrkje som relasjonell praksis og kommunikasjon i nettverk med utgangspunkt i Kristuserfaringa: «...the first move in imagining a liquid church is to take the informal fellowship, in which

we experience Christ as we share with other Christians, and say this is church.»²⁶ Tradisjonell kyrkjekropp eller fast kyrkje (solid church) er ikkje på nett med den andeleg interesse og den andeleg svolten i dag, meiner han.²⁷ Difor utfordrar han forståinga av fellesskap som noko samstundes og samstades.²⁸ Når kyrkja gjer anspråk på å vere fellesskap, slit ho som regel med å finne eit vis å vere Gudsrike på i samfunnet vidt forstått. Men for å gjere det, må ho ta kulturen på alvor og ikkje operere med dikotomien mellom verd og kyrkje.²⁹

Følgjande kjenneteiknar flytande kyrkje: Forsamling er erstatta med kommunikasjon. Menneske, grupper og organisasjonar er sambundne i flytande prosessar i nettverk: «Connection would gather around hubs and would be made up of connecting nodes».³⁰ Slik kyrkje inneber ikkje at fellesskapet er døyande, men at det er endra.³¹ I flytande modernitet er fellesskap uttrykt gjennom konstant flyt av kommunikasjon, meir enn gjennom samstundes og samstades samling, seier Ward.³² Flytande kyrkje vil såleis gje opp kyrkjelyds/forsamlingsstrukturane, og fellesskap vil utvikle seg etter behov og interesser.³³ I staden for å vere motkulturell, må kyrkja gå inn i samtidskulturen og sjå korleis ho kan vere kyrkje i denne og på denne sine premissar.

Ved å problematisere eit for skarpt skilje mellom kyrkja og verda, argumenterer Ward for at kyrkje må gjenkjennast ikkje berre i tradisjonelle strukturar og det samstundes og samstades.³⁴ Ward er som meg oppteken av kva mennesket sin vekslende identifikasjon i ulike sosiale relasjonar skal få å seie for forståinga av kyrkje. På bakgrunn av at han gjenkjenner «Christ in communication» også utanfor det vi er vane med å kalle kyrkja sine strukturar, ønskjer såleis Ward å etablere eit kyrkjeomgrep som tar omsyn til og inkorporerer denne gjenkjenninga. Eg meiner òg det er gode grunnar til å forsterke det dynamiske og organiske som kjenneteiknar Ward si førestilling om flytande kyrkje. Eg har likevel fleire kritiske merknader til Ward, både på bakgrunn av ei breiare nettverksperspektiv med vekt på Ward sin bruk av nettverksmetaforen og forestillinga om fly-

tande modernitet, og i eit meir spesifikt teologisk perspektiv:

Underkommunisert hos Ward: Det paranodale og det ambivalente

Ward har ei gjennomgåande positiv forståing av fellesskap som nettverk, med lite rom for ambivalens i høve til bruken av omgrep som fellesskap og relasjonaltitet. Men skal vi tale adekvat og sant om fellesskap, i kyrkja og elles, må vi ta høgde for at fellesskapsomgrepet har fleire sider enn den fine og positive.³⁵ I det flytande seinmoderne livet, seier Bauman 2004, er relasjonar noko høgst ambivalent. Når dei sosiale strukturane vi er vande med å støtte oss på felle saman, vil relasjonar vovne av vennskap framstå som livbelte eller livbåtar, seier Bauman. Vi snakkar om nettverk og prøver å mane dei fram på harde livet, seier Bauman.³⁶ Men slike relasjonar og fellesskapspraksisar går alltid føre seg med ein kalkulerert risiko. Dei er alltid på vilkår.³⁷ Angsten for å bli dumpa går hand i hand med ein kalkyle om å dumpe.

Ward søkjer å etablere eit fellesskapsomgrep som tar verda og verdslege praksisar på alvor. Men nissen flyttar med på lasset, for fellesskap forstått som nettverk og noder ber i seg same ambivalensen som fellesskap forstått som gruppe, jfr. Mejias³⁸ 2007b: Det har gått føre seg ei endring frå å sjå på nettverk som metafor til nettverk som realitet og som modell for å organisere sosialiteten – frå informasjon som skildring av verkelegheita til informasjon forstått som verkelegheita sjølv. Ward forstår heilt klart nettverk som det siste – som realitet, som verkelegheita sjølv. Ambivalensen blir kan hende enda sterkare i nettverket enn i gruppa, nett på grunn av nettverket sin flytande karakter. Mejias 2007b peikar både på faren ved at nettverk blir forstått heilt konkret og på faren ved at ein modell for forståing av praksis (i denne artikkelen sin kontekst kyrkje) får eit epistemologisk primat: «...critiques need to focus on the epistemological exclusivity engendered by the fact that nodes are only capable of recognizing other nodes».³⁹

I nettverk blir nærleik ikkje definert som fysisk proksimitet, men som sosial relevans.⁴⁰ Det Mejias kallar nodosentrisme – «the belief

that only nodes deserved to be mapped, explained or accounted for» – inneber ei reduksjonistisk og antikonkretuell tilnærming: «... while networks are extremely efficient at establishing relations between nodes (nodocentrism), they exclude knowledge of—and prevent participation in—anything that is not a node or cannot be incorporated into the network (the paranodal)».⁴¹ Nodosentrismen har som premiss at alt kan bli nettverk, og nettverket blir sett på som meir verkeleg enn det overskytande.⁴² Men det som skyt seg inn i dei opne romma mellom nodane, forstyrrer informasjonsflyten og tvingar nodane til å justere seg til nærveret sitt: «This parasitical disruption engenders a paralogy, a way to think outside the logic of the network, to disidentify from it, to resist its nodocentric view of the world».⁴³ Det paranodale er staden der vi erfarer kva det vil seie å vere utanfor nettverket, men framleis relaterte til det.⁴⁴ Ward si kyrkje blir såleis ei kyrkje for dei kreative og ressurssterke og synlege av oss, dei som kan artikulere og kommunisere.

Det paranodale har ei moralsk sprengkraft, meiner Mejias, som ein stad «where alternatives can be imagined and lived outside the network».⁴⁵ Såleis er det eit etisk underskot i Ward sin visjon om flytande, kreative og utøvande kyrkje. Ikkje alle som gjer nettverk, er i nærleiken av eller del av ein hub. I nyhendegruppa som Gotved studerte var t.d. ikkje mogeleg å gjere aktiv deltaking på nettet til kriterium for tilhøyrsløse – dei sosiale mønstera i gruppa overskrider den synlege avgrensinga på skjermen. Kva med dei som sit på «bakerste benken» i ei eller anna form? På trusopplæringskonferansen 2008 høyrde vi biskop em. Martin Lønnebo fortelje om den autistiske sonen sin, Jonas: Kva med dei som ikkje har den relasjonelle kompetansen som Ward sitt kyrkjesyn fordrar? Kva med dei som ikkje er kreative nok, meditative nok, interessante nok til å opparbeide relasjonane som deltaking i nettverket fordrar? Vi bør difor ta følgjande åtvaring frå Mejias 2007 b på alvor: «If the network offers a nodocentric model of sociality in which only nodes are constructed as subjects, excursions into the paranodal can help us balance this nodocentrism.»⁴⁶

Som Bauman 2004 formulerer det: «When it comes to designing the forms of human togetherness, the waste is human beings. Some human beings who do not fit into the designed form nor can be fitted into it».⁴⁷ Eit endra fokus frå kyrkje som organisert, samstundes og samstades samling til kyrkje som nettverk fjernar ikkje dette problemet korkje etisk eller evangelisk sett. Mejias si insistering på at vi må finne måtar å praktisere nettverk på som ikkje hindrar samband med det paranodale er eit viktig memento i høve til forståinga av kyrkje som nettverksbunden sosialitet.

Nokre lutherske perspektiv

Ward si flytande kyrkje framstår i eit optimistisk lys som relationship saved, eller berga fellesskap i høve til tradisjonell kyrkjepraksis, som ikkje ivartar og gjenkjenner fellesskap meir. Og til relationship saved-forståinga høyrer det eit syn på nettverkspraksis som føreset ein mål/middel-rasjonalitet. I lys av dette framstår dei allmenne kulturelle praksisane som viktig i kraft av at det går føre seg kyrkje gjennom dei – dei er viktige fordi Kristus blir kommunisert i og via dei, noko som ikkje inneber eit sterkt perspektiv på desse praksisane sin eigenverdi. Dette leier oss inn i ein enda tydelegare teologisk kritikk av Ward sitt perspektiv. Norheim 2005 har hevda at luthersk inkarnasjonsteologi kan vere ein ressurs i møte med desse tinga. I denne bolken vil eg såleis søkje å hente opp nokre kritiske moment med basis i sentrale drag ved luthersk teologi. Eg har grupert desse momenta i tre deler.

I høve til forestillinga om Christ communicated som kyrkje vil eg ta utgangspunkt i eit sentralt skrift i luthersk teologi, nemleg Martin Luthers «Om den kristne frihet». Dette skriftet er sentralt for forståinga av det som gjerne blir kalla simul-strukturar i luthersk teologi, eit dobbelt og dynamisk perspektiv på Gud og mennesket. Luther går i dette skriftet utifrå ein dynamisk distinksjon mellom Guds verk til frelse og i skapinga som korresponderer med ein distinksjon mellom det ytre og det indre mennesket som fritt i kraft av frelsa og træl i kraft av skapinga: «Et kristent menneske er en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke

underlagt noen. Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trell under alle ting og underlagt enhver».

I dette skriftet finn vi uttrykt eit homiletisk program: «Forkynningen av Kristus må skje med det mål for øyet at den skal fremme troen på han, så han ikke bare skal være Kristus, men Kristus for deg og meg».⁴⁸ Det handlar om å formidle Kristustrua slik at Kristus blir gjenkjent som svaret på det menneske treng. Mellom mennesket sitt behov og Guds vederlagsfrie tilsvar i Kristus og mellom nesten sitt behov (som kan stettast med mitt vederlagsfrie tilsvar, utan tanke på eiga vinning korkje overfor Gud eller menneske) er det ein analogi: «Hver enkelt av oss skal bli Kristus for den andre, så vi innbyrdes kan bli Kristuser og Kristus den samme i alle, det vil si: sanne kristne.»⁴⁹

Utifra dette kan vi etablere ei forestilling om Kristuskommunikasjon som femnar vidare og er meir mangfaldig enn den Ward opererer med. Ward har rett i at Kristuskommunikasjon går føre seg utanfor det vi er vane med å tenke på som kyrkje. Han har nok òg rett i at nettverkspraksis kan vere kyrkjepraksis. Men treng vi kalle all Kristuskommunikasjon for kyrkje? Myhre-Nielsen 1998 átvarar mot eindimensjonale kyrkjemodellar som reindyrkar enten sondringa eller samanhengen mellom høvesvis evangeliet og verda eller kyrkje og samfunn. Som eg har peika på, fell Ward i sin iver etter å oppheve dikotomien mellom verda og kyrkja i den motsette fella, nemleg å reindyrke identifikasjonen mellom evangeliet og verda i den grad at verda blir redusert til behaldar for evangeliet. Verda blir først teologisk viktig i kraft av at evangeliet blir formidla gjennom henne.

I Ward 2009 blir sakramentsteologien i liten grad tematisert. Her kan Wingren 1969 vere til hjelp: Det som gjer kyrkje til kyrkje er at evangeliet blir forkynt og sakramenta forvalta.⁵⁰ Men kyrkje blir ikkje til av seg sjølv. Alt som konstituerer kyrkja er innstifta av Kristus og utsendt og spreidd slik at alle skal få høve til å bli fylt med det livet som Kristus vil gje til alle menneska. Forlatinga av syndene har ein dynamisk karakter, ho er utsend av Kristus og kan ikkje slå seg til ro før ho er komen til den ytter-

ste utposten der folk bo. At kyrkja finnest lokalt er altså grunna i tanken om missio, sendinga.⁵¹ Av dette følgjer det at kyrkja har eit organisk preg: Ho flyttar seg på tvers av land og grenser⁵² Gudtenestefellesskapet og lokalkyrkjelyden:⁵³ Det er her det blir gjort kyrkje. Her er det missio, utsendinga, går føre seg. Kyrkja kviler på dette – Gud sender. At kyrkja framleis finnest og vert halden oppe, avheng av at nokon tar imot – lyder – Kristus. Kyrkja i eit land eller område kan sjølvsagt halde opp med å eksistere. Men at det blir gjort kyrkje i eit land, er fordi kyrkja har blitt sendt dit på eit eller anna tidspunkt. Umiddelbart synest vekt på det rørlege å konvergere med det Ward fokuserer på. Men grunnar vi kyrkjesyntet utifrå missio, sendinga eller utsendinga av evangeliet til folket, er skapingstanken ein føresetnad, seier Wingren.⁵⁵

Konklusjon og utblikk

Eg har søkt å argumentere for nettverk som ein mogeleg metafor for både kyrkje- og kallspraksis. Det inneber ei merksemd på fellesskap forstått som bruer, som noko overskridande. Men fellesskap som nettverk eller bruer er korkje meir eller mindre heilt eller ubrote enn fellesskap forstått som band, som gruppesolidaritet. Myhre-Nielsen 1998 etterlyser utvikling av ekklesiologiske kategoriar som samstundes kan reflektere ulike sider ved kyrkjeverkelegheita og resten av samfunnet forstått som den heilskapen som både omgir og ber trusfellesskapet. I denne artikkelen har eg drøfta fellesskap som utspelar seg i nettverk framfor som gruppe, og peika på korleis fellesskap overlappar.

I lys av dette kan vi problematisere teologisk bruk av skarpe empiriske distinksjonar mellom kyrkje og verd, ikkje berre fordi vi meiner at dei er teologisk problematiske, men også fordi dei er empirisk uinformerte. Når vi t.d. snakkar om kyrkjer som fellesskap, står ikkje valet mellom eit kyrkjeleg eller eit allment fellesskap. Om vi føreset at eitkvart kristent fellesskap lever av allmenn tilhøyrslse, er det heller snakk om kva former for (i fleirtal) fellesskap (både kyrkjelege og andre) den evangeliske samhandlinga skal utspele seg i.⁵⁶ Det er truleg

ikkje slik at dei som er kristne hentar identiteten sin berre frå kyrkja, eller at kyrkja er den einaste og/eller fremste moralske sosialiseringsagenten deira – dei er som regel, om dei ikkje er i ekstremt sekteriske kyrkjepraksisar⁵⁷, involvert i mange andre sosiale sfærer.⁵⁸ For å kunne opne seg i høve til kallstanken er der avgjerande at fellesskapet sine mogelegheiter ikkje knytt til eit territorielt rom som på førehand er avgrensa.

Det er gjennom å gjere nettverk at vi blir del av kvarandre sine historier. Eg meiner at desse vekslende identifikasjonane må gjere at vi endrar vår oppfatning av kva fellesskap er frå noko som ikkje berre går føre seg som gruppe samstundes og samstades, men også som nettverk, både samstundes og i sann tid, men også på tvers av tid og stad. Eg etterlyste så mogelege ekklesiologiske konsekvensar av ei slik forståing. Seier vi 1) at fellesskap forstått som nettverk utgjer allmenne sosiale dynamikkar som òg kan utspele seg i kyrkjelege samanhengar, og samstundes 2) fordrar ein sosial og etisk einskap mellom menneske sin livspraksis i vekslende sosiale relasjonar, er fellesskap forstått som nettverk ein føresetnad både for kall og kyrkje, for *vocatio* og *missio*.

Kallstanken ber i seg ei gjenkjenning av Guds verk også utanfor kyrkja, tanken om overlappande moralske fellesskap kan vere med på å kaste lys over dette. Både *vocatio* og *missio* føreset ei overskriding av fellesskap forstått som samstundes og samstades gruppe. Nett at vi ikkje treng kalle alt Guds verk kyrkje, gjer også at vi kan etablere ein analogi mellom kallstanken og førestillinga om frisette fellesskap. Det frisette fellesskapet sine mogelegheiter som kall er ikkje knytte til på førehand territorielt avgrensa rom, og er ikkje noko middel for å oppnå noko anna (jfr. Alasdair MacIntyre si førestilling om praksis og praksisinterne *godelix*), men eit mål i seg sjølv. Omdreiningspunktet for den kristne trua er ikkje noko som finnest i kraft av den einskilde av oss sine evner til å gjere nettverk eller vere kreativ, eller den einskilde av oss sin evne til å setje livet på formel.

I spørsmålet om mogelege ekklesiologiske fortolkningar av relasjonell nettverkspraksis

(både virtuelt og IRL) tok eg utgangspunkt i ei kritisk drøfting av Pete Ward sin visjon om flytande kyrkje. Denne baserer seg på relasjonell nettverkspraksis, både virtuelt og IRL. Når Ward tar utgangspunkt i Zygmunt Bauman si førestelling om flytande modernitet, har han eit eintydig positivt syn på kva flytande modernitet kan tyde for kyrkja, og tar ikkje med dei mindre positive sidene ved flytande modernitet som Bauman sjølv gjer sterkt merksam på. Den vidare kritikken av Ward tok utgangspunkt høvesvis i nettforskning og i eit teologisk perspektiv, og identifiserte både Ward sitt manglande perspektiv på det paranodale og eit beslektta problem: At Ward si flytande kyrkje er ei kyrkje for dei ressurssterke og kreative. Deretter henta eg opp nokre sentrale strukturar i luthersk teologi som eg meiner er betre egna enn dei teologiske kjeldene Ward nyttar som utgangspunkt for å få tak i det eg meiner Ward overser:

I denne artikkelen har eg søkt å påvise ein konvergens mellom eit kallsetisk utgangspunkt og forskinga på nettverksbunden sosialitet, med vekt på etisk og moralsk sosialisering. Gud handlar med menneske både i og utanfor kyrkja, og menneske kan sjøvsagt gjenkjenne Kristus i og utanfor kyrkja (uansett kva slags sosialitet ho utspelar seg i og gjennom). Det vil vere vanskeleg å tale om kallstanken slik at han kan gjenkjennast i vår kvardag, om ikkje vi tar vegen om fellesskap og relasjonalt forstått som noko som òg går føre seg som intersubjektive nettverkspraksisar, både i grupper eller noder og på tvers av grupper eller noder.

Å kalle alt Guds verk kyrkje er likevel korkje naudsynt eller meiningsfylt utifrå den tilnærminga eg etablerte med å hente opp momenta frå Om den kristne frihet. Ei slik skjelning mellom Guds verk og mennesket sin identitet ivaretar slik eg ser det betre dei problema som melder seg i kjølvatnet av Ward si flytande kyrkje enn dei teologiske ressursane han sjølv opererer ut i frå.

Om vi seier at nettverkstanken er med på å gje oss ei betre forståing av kallstanken, kva då med det andre brennpunktet i Myhre-Nielsen sin ellipsemodell? Korleis tenkjer vi om lovpri-sande og tilbedande fellesskapet som vi finn

kring ord og sakrament i gudstenesta? I Confessio Augustana sin artikkel VII heiter det: «Men kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett.» Har det at det også er mogeleg å forstå fellesskap som nettverk, både i kallet og kyrkja, konsekvensar for vår forståing av «samfunnet av dei heilage»? Både og:

Seier vi at kallspraksis gjerne går føre seg som nettverkspraksis, og at kyrkje kan utspele seg i denne sosialiteten, kan vi tenkje oss gudstenestepraksis som hub, ei opphopning av menneske som feirar at dei er tilgjevne syndarar, framfor å tenkje om dei som tar del i gudstenesta som ei til alle tider stabil og avgrensa gruppe til forskjell frå andre grupper. Organisatorisk sett er det sjøvsagt ønskeleg med ein viss stabilitet i ein slik gudstenestefeirande hub, ikkje minst med tanke på lokal forankring, både når det gjeld kontekstualisering (både etisk og evangelisk) og med tanke på styringsstrukturar og kyrkjeleg demokrati. Utfordringa med eit nettverksperspektiv er, som Mejias 200b peiker på: «...not that of replacing one kind of mediation with another, but of incorporating new forms of mediation (such as networked proximity) into socially meaningful kinds of nearness.»⁶⁰ Men eg har vist at det å sjå kyrkje med nettverksmetaforen sin optikk, med vekt på det gruppeoverskridande, i kombinasjon med eit luthersk utgangspunkt, gjer det mogeleg å tale om friset fellesskap både i kallspraksis og gudstenestepraksis.

Ei forståing av kallet som friset fellesskap gjer det likeeins mogeleg å forstå kyrkje som kyrkje, som eit fellesskap av tilgjevne syndarar der evangeliet blir forkynt reint og sakramenta forvalta rett. I lovsongen og tilbedinga kjem kyrkja til syne: «Etter sitt vesen er doknologiske Guds-utsagn alltid utsagn som stammer fra trosfellesskapet av de anfedte, der Guds sannhet stedfortredende bringes til uttrykk på vegne av hele skaperverket ved at mennesker sammen og på hørbart vis sannkjenner seg selv som Guds skapninger, i ren og takknemlig lovprisning.»⁶¹

Det evangeliske og det sakramentale forstått som for menneska utanfrågitte, tilkjente storleikar er eit korrektiv til ei forståing av kyrkje

som forankra i menneske sin andeleg aktivitet. Korkje liva våre og fellesskapa vi gjer er ubrotne eller perfekte. Så må også det fellesskapet vi opplever når vi gjer kyrkje, forståast som friset, ikkje som noko som skal berge konseptet fellesskap i ei truga verd, men ein stad som både føreset at fellesskap finnest og blir praktisert, og som friset fellesskapet: «Et kristent menneske lever ikke i seg selv, men i Kristus og sin neste. Ellers er man ingen kristen. Den kristne lever i Kristus ved troen, i sin neste ved kjærligheten»⁶²

Litteratur

- Drotner, K., 1999 Unge, medier og modernitet – pejlinger i et foranderlig landskap (København: Borgen) Bauman, Z., 2004 Wasted lives. Modernity and its Outcasts. (Cambridge: Polity)
- Garton, L.; Haythornthwaite, C. og Wellman, B., 1997: «Studying Online Social Networks» i Journal of Computer-Mediated Communication 3 (1) 1997. <http://jcmc.indiana.edu/vol3/issue1/garton.html>
- Gotved, S., 1999 Cybersosiologi – det samme på en annen måte. (København: Københavns universitet, ph.d.-avhandling). <http://www.komm.ruc.dk/personale/gotved/>
- Gotved, S., 2001 «Nætfellesskaber – den virtuelle hverdag» i Kontur 03/2001: 15–23. http://www.hum.au.dk/cek/kontur/pdf/kontur_03/stine_gotved.pdf
- Jensen, R., 2002 Subjektkonstitusjon og Gudstale. Drøftelse av konstitusjonen av det etiske subjekt i moderniteten med særlig vekt på Martin Luthers antropologi og etikk. (Oslo: Unipub)
- Khor, Z. og Marsh, P., 2006 Life online: The web in 2020. A study by the Social Issues Research Centre on behalf of Rackspace Managed Hosting. (Oxford: The Social Issues Research Centre) <http://www.sirc.org/publik/web2020.pdf>
- Lerheim, B. (2008, in press): «Bridging communities, healing communities» i Broken Bodies and Healing Communities: Reflections on Church-based Responses to HIV/AIDS in South Africa, (Pietermaritzburg: Cluster Publications)
- Luther, M., 1520 «Om den kristne frihet» i Lønning, I. og Rasmussen, T. (red.): Verker i utvalg/Martin Luther, bind II, 1979 (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag): 203–234
- Lønning, I., 2008: «Grunnstrukturen i kristen gudslære» i S. Aa. Christoffersen m.fl. (red.): Menneskeverd. Festskrift til Inge Lønning. (Oslo: Press): 295–319
- Lövheim, M., 2006 «A space set apart» i Sumiala-Seppänen, J., Lundby, K. & Salakangas, R. (ed.) Implications of the Sacred in (Post)Modern Media. (Göteborg: Nordicom)
- Mejias, U. A., 2007a: «The tyranny of nodes?: Towards a critique of social network theory», konferansepresentasjon som ligg føre på <http://ideant.typepad.com/shows/netherlands2007/netherlands2007.htm>
- Mejias, U. A., 2007b: Networked Proximity, ICT and the Mediation of Nearness, ligg elektronisk føre på http://blog.ullisesmejias.com/wp-content/uploads/2007/12/mejias_networked_proximity.pdf
- MacIntyre, A., 1985 After virtue, second (corrected) edition (with Postscript), (London: Duckworth)
- McGrath, A., 1997, Christian Theology. An Introduction, Second Edition (Oxford: Blackwell)
- Myhre-Nielsen, D., 1998 En hellig og ganske alminnelig kirke, (Trondheim: Tåpir)
- Norheim, B., «Misjonale konfirmasjon i nordisk-baltisk kontekst. Ungdomsteologi som misjonsteologi», Norsk tidsskrift for misjon 3/2005: 143–158
- Scharen, C. B., 2005 «Judicious narratives», or ethnography as Ecclesiology» i Scottish Journal of Theology 58(2): 125–142
- Stav, B. H., 2005. Barns chatting og sosiale selvpoppfatning. En undersøkelse av 7. Klassingers chatting på Internett og deres opplevde sosiale kompetanse, ved bruk av kombinasjonsmetoder, (Trondheim: Psykologisk institutt ved NTNU) <http://www.sintef.no/digitalbarndom/Stav.pdf>
- Torrance, T. F., 1995 «Thomas F. Torrance on Karl Barth's Natural Theology», utdrag frå Torrance, T. F.: 1980 The Ground and Grammar of Theology, (Charlottesville: University press of Virginia) i McGrath, A. (ed.): The Christian Theology Reader (Blackwell: Oxford 1995): 85–88.
- Ward, P., 2003 Liquid Church. A bold vision to be God's people in worship and mission – a flexible, fluid way of being Church. (Carlisle: Paternoster) 2003
- Wingren, G., 1963 Demokrati i folkkyrkan (Lund: Ordet och kyrkan)

Noter

- 1 Artikkelen tar utgangspunkt i deler av kapitlet «Kyrkje som nettverk? Ekkesiologiske perspektiv på relasjonelle nettverkspraksisar», s. 169 – 213 i ph.d. avhandlingsmi: Vedkjennning og gjennkjennning. Refleksjonar i snittpunkta mellom kyrkjetenking og kyrkjepraksis (disputas februar 2009). I avhandlingskapitlet blir også virtuelle moralske fellesskap drøfta, i eit samspel med og som ein kritikk av Alasdair MacIntyre si førestilling om moralske fellesskap.
- 2 Lövheim: 259.
- 3 Khor og Marsh 2006: 16.
- 4 Khor og Marsh 2006: 17.
- 5 Drotner 1999: 130.
- 6 Lövheim: 267.
- 7 Stav 2005: 15.
- 8 IRL= In Real Life – i det verkelege livet.
- 9 Stav 2005: 17.
- 10 Lerheim 2007: 56. Dobbeltkretslæring er eit sentralt pedagogisk grep i forsøka i Trusoppføringsreforma sin ideologi. Dobbeltkretslæring er ei praksisindusert, paradigme-erandrande læringsform der vi, når vi står overfor eit problem grunnleggjande sett har to val. Enten å sjå på bruk av handlingsreglane våre eller å la det vi erfarer endre handlingsreglane.
- 11 Myhre-Nielsen 1998: 415 og 416.
- 12 Myhre-Nielsen 1998: 283. Synspunktet bygger på storby sosiologiske overveingar frå Knut Lundby i denne sin studie av Tøyenkirken i Oslo.
- 13 Myrhe-Nielsen 1998: 415 og 416.
- 14 Myhre-Nielsen 1998: 417.

- 15 Myhre-Nielsen 1998: 282.
 16 Gotved 2003:16.
 17 <http://www.pokemon.com>
 18 www.runescape.com
 19 Khor og Marsh 2006: 33.
 20 Barry Wellman nytta denne tilnæringsmetoden i eit forsøk på å kunne sjå forbi tradisjonelle sosiale og geografiske avgrensingar i storbystudiene sine i Toronto. Jfr. Barry Wellman, 1979 «The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers» American Journal of Sociology vol 84 number 5: 1201 – 1231, ligg føre på <http://www.jstor.org/view/00029602/dm992647/99p0504p/0>. Seinare har han vidareført arbeidsmåten sin i studier av sosial teknologi. I sosial nettverksanalyse er ei gruppe ein empirisk konstaterbar struktur. Ved å undersøkje dei relasjonelle mønstera mellom medlemene i ein populasjon, framstår grupper som «highly interconected sets of cliques and clusters», sjå t.d. Garton, Haythornthwaithe og Wellman 1997: 8. Sosial nettverksanalyse ser etter kven som høyrer til gruppa, og kva slags relasjonsmønster som definerer og held oppe gruppa.
 21 Gotved 1999: 10.
 22 Gotved 1999 s 11.
 23 Gotved 1999: 13.
 24 Gotved 1999: 10.
 25 Gotved 1999: 175.
 26 Ward 2003: 2.
 27 Ward 2003: 3. Han legg fram tre typologiar som skil-drar kva som har skjedd med kyrkja: Soknet fungerer ikkje lengre som eit uttrykk for fellesskap, men fungerer som eit historisk monument på konserverande vis (Church as Heritage Site). Den andre mutasjonen handlar om kyrkje som tilfluktsstad (Church as Refuge), ein stad der folk søker fellesskap og tryggleik frå moderniteten sine stormkast. Den tredje mutasjonen kallar han Church as Nostalgic Community – kyrkjelydar som har denne sjølvforståinga marknadsfører seg sjølve som den eine staden i samfunnet der det å samlast om noko felles framleis er mogeleg. Dette er stort sett ønsketenkning, seier Ward, fordi dei fleste kyrkjelydar er mono- eller duokulturelle. Med bruk av typologiseringane fra Gotved kan vi seie at slike både kyrkje som tilfluktsstad og kyrkje som nostalgisk fellesskap ser seg sjølve som berga fellesskap, som botemiddel mot tapt fellesskap.
 28 Ward 2003: 25 og 26.
 29 Ward 2003: 30.
 30 Ward 2003: 87. «Node» kjem frå latin «nodus», som tyder knute, og viser til stader «whose data points whose relationships can be clearly drawn and whose inputs and outputs can be measured». Mejias 2007 s 84. Et subjekt der ulike relasjonar og kommunikasjons-linjer motest, t.d. i relasjonelle IKT-praksisar, er såleis å sjå på som ein node i eit nettverk.
 31 Ward 2003: 88.
 32 Ward 2003: 87.
 33 Ward 2003: 89.
 34 Ward sitt kyrkjensyn tar utgangspunkt i at kyrkje er Christ communicated and at dette skjer i populkulturen gjennom nettverksbaserte relasjonelle praksisar. Kva gjer dette med forståinga av forholdet mellom kyrkje og verd? Er det slik at dersom vi aksepterer denne måten å tenkje fellesskap på, utviskar grensene mellom kyrkja og verda elles både teologisk og empirisk? Umiddelbart synest Ward, med si bejaing av samtids-kulturen, å ha det eg frå min eigen teologiske kontekst vil gjenkjenne som eit sterkt skapingsteologisk perspektiv. Denne assosiasjonen er lett å få fordi dei norske kyrkjepraksisane som har vore mest positive til samtida sine kulturelle uttrykk (f.eks. tensingrørsla) har mål-bore ein sterk skapingsteologi med røter i grundtvigianis-men. Ward sitt skapingsteologiske perspektiv har utgangspunkt i barthiansk teologi. No påpeikar Torrance 1980 at Barths sin teologiske kritikk av natur-leg teologi ofte blir misforstått som ein svak skapingsteologi. Dette er uttrykk for ei misforståing. Snarare, seier Torrance, er det slik at skapingsteologien er inkludert i kristologien: «If really to know God to his saving activity in our world is to know him as triune, then the doctrine of Trinity belongs to the very groundwork of knowledge of God from the very start, which calls in questions any doctrine of God as the one God gained apart from his trinitarian activity – but that is the kind of knowledge of God that is yielded in natural theology of the traditional kind». Eg kritiserer såleis ikkje Ward for eit mang-lande blikk for skapingsteologi, men for kva slags ska-pingsteologi han tar utgangspunkt i, fordi eg meiner at dette er relevant i høve til kva han ser og ikkje ser.
 35 Sjå Lerheim 2008 og Lerheim 2005.
 36 Bauman 2004: 129.
 37 Bauman 2004: 124.
 38 Mejias er Assistant Professor ved State University of New York, Oswego, og har vidare bakgrunn frå Columbia og Cornell, mellom annan med å leie e-læringsssystem.
 39 Mejias 2007b s 3
 40 Mejias 2007, tekst til slide 1
 41 Mejias 200b, s 5
 42 Mejias 2007, tekst til slide 13.
 43 Mejias 2007, tekst til slide 11.
 44 Mejias 2007, tekst til slide 9.
 45 Mejias 2007, tekst til slide 14.
 46 Mejias 2007b s 124
 47 Bauman 2004: 30.
 48 Luther 1520 i Lonning og Rasmussen (red.) 1979: 216.
 49 Luther 1520 i Lonning og Rasmussen (red.) 1979: 225.
 50 Wingren 1963 s 26
 51 Wingren 1963 s 27
 52 Wingren 1963 s 29
 53 Wingren 1963 s 21
 54 Wingren 1963 s 32
 55 Wingren 1963 s 30
 56 Myhre-Nielsen 1998: 252.
 57 I religionssosiologien er sekt vanlegvis forstått som ei samanslutning av sterkt engasjerte medlemmer som ber preg av å vere ein minoritet i samfunnet, som stiller sterke krav til medlemene sine, som har eit konfliktfylt forhold til verda og som er overtydd om at deileine har rett og andre livssyn tar feil. Repstad 2000: 70.
 58 Scharen 2005: 131.
 59 Ein praksis er noko anna og meir enn berre dugleik eller ein teknikk. Vi kan seie at ein praksis er eit omgrep knytt til gode som er indre, ikkje berre instrumentelle eller eksterne i og for praksisen det gjeld. Eksterne gode kan forståast som gode som ein gitt praksis kan brukast til å frambringe. Interne gode blir forstått som gode som ein gitt praksis i seg sjølv bringer fram. Med praksis forstås MacIntyre her «any coherent and complex form of socially established human activity through

which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions

of the ends and goods involved, are systematically extended». (MacIntyre 1985:187

60 Mejias 2007b s 124.

61 Lønning 2008 s 318

62 Luther 1529 i Lønning og Rasmussen (red.) 1979 s 229

Samandrag:

Når nye medier kjem til, er det naturleg å sjå på kva konsekvensar dei medierte praksisane kan få for eksisterande kulturelle og sosiale normer og relasjonar. Med et luthersk, kallsetisk utgangspunkt og utgangspunkt i Dag Myhre-Nielsen sin elliptiske kyrkjemodell undersøker Lerheim nye former for relasjonell teknologisk praksis, og reflekterer over kva relasjonaltitet og felleskap forstått som nettverk kan ha å seie for forståinga av kyrkje som fellesskap. Dette blir så drøfta i lys av den engelske teologen Pete Ward si førestilling om flytande kyrkje. Forfattaren kritiserer Ward på to punkt: Ward si kyrkje blir ei kyrkje for dei kreative og ressurssterke. Han tar ikkje ambivalensane som ligg i fenomenet fellesskap på alvor. Men utgangspunkt i forestillinga om det paranoiske, som er henta frå den meksikansk-amerikanske mediepedagogen og –forskarer Ulises Mejias, viser ho korleis utfordringa ikkje er å erstatte ein modell for den kyrkjelege sosialiteten med ein annan, der berre dei som kan handtere fellesskap og relasjonaltitet som noder i nettverkspraksisar blir sett som subjekt, men der dei som ikkje har føresetnader for dette også blir telt med.

Bønn og disippelskap i Lukas-Acta

Til belysning av bønnens betydning for kristen formatio¹



AV GEIR OTTO HOLMÅS

Geir.O.Holmas@mf.no

Innledning

«Herre, lær oss å be, slik Johannes lærte sine disipler.» Henstillingen kommer fra en talsmann for en flokk ungdommer som har fulgt Mesteren gjennom en tid. Det de har sett og hørt under vandringen med Jesus, har vekket lengselen i dem. Triggert av hans eget eksempel søker de veiledning om det viktigste: «Herre, lær oss å be.»

Det er Lukas som forteller dette (Luk 11,1). Lukas blir gjerne omtalt som «bønnens evangelist.» Gang på gang retter han oppmerksomheten mot den viktige rollen bønn spiller i Jesu liv og tjeneste. Ved ikke mindre enn 11 ulike anledninger nevner han at Jesus ber (Luk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 10,21-22; 11,1; 22,32.42-43; 23,34.46) og bare to av disse tekstene har paralleller i de andre synoptiske evangeliene.² I Lukasevangeliet gjør også Jesus oftere bønnen til tema når han underviser disiplene enn i de andre evangeliene. Hovedvekten i Jesu bønneopplæring ligger på formaningen om at disiplene skal være utholdende i bønn i forvisning om at Gud trofast vil hjelpe sine utvalgte (Luk 11,5-13; 18,1-8; jf. 21,36). I Apostlenes gjerninger fører Lukas bønnemotivet videre ved å fremstille Jesusbevegelsen i tiden etter oppstandelsen som stadig hengitt til bønn, i tråd med Jesu eksempel og undervisning, særlig i møte med forfølgelse og på terskelen til nye initiativ i frelseshistorien (Apg 1,14.24-25; 2,42; 3,1; 4,23-31; 6,4.6; 7,59-60; 8,15; 9,11. 40; 10,2.9.30-31;

11,5; 12,5.12; 13,2-3; 14,23; 16,25; 20,36; 21,5.14; 22,17; 28,8).

I rammen av tobindsverket Lukas-Acta betraktet som én lang fortelling, kan anmodningen om bønneundervisning i Luk 11,1 ses på som en viktig hendelse i det vi kan kalle et slags subplot som utfolder betydningen av bønn for Jesu disipler.³ En hovedgrunn til at Lukas legger så stor vekt på bønnen i tobindsverket, er utvilsomt at han vil tilskynde og inspirere leserne, som selv er del av fellesskapet av dem som følger Jesus, til «alltid å be og ikke gi opp» (jf. Luk 18,1).⁴ Lukas' tilnærming ligger fjernt fra funksjonalistiske bønneveiledninger à la «How to pray effectively» i ti punkter. Sett med moderne øyne er det egentlig påfallende hvor liten vekt tekstene i Lukas-Acta som omhandler bønn legger på *hvordan* en skal be og *hva* en skal be om. Bønnemotivet utvikles først og fremst ved hjelp av korte notiser plassert på nøkkelsteder gjennom hele fortellingen, som samlet gir et levende bilde av Jesu og Jesusbevegelsens dedikasjon til bønn og av hvordan Gud trofast har handlet i frelseshistorien som svar på bønn. I tråd med konvensjonene for historieskriving i antikken, har fortidens hendelser og handlingsmønstre i Lukas-Acta ofte paradigmatiske funksjon, og de stadige henvisningene til dedikert bønn er primært ment som eksempler til etterfølgelse.⁵

«Tro former praksis – praksis former tro.»⁶ Relasjonen mellom kristen tro og praksis kan

beskrives som et dialektisk forhold. I nidkjærhet for prinsippet «troen alene» har en nok i protestantisk – og særlig luthersk – tradisjon ofte hatt reservasjoner i forhold til å tenke at bevegelsen skulle kunne gå begge veier. Men i dag er det en stigende erkjennelse av at moderne protestantisk teologi og kirkelig har lidd under en for sterk teoretisering av troen. Ikke bare tales det nå allment om betydningen av riter og ritualer, men en hører også røster som fremhever mer bestemt hvor viktig trospraksiser og religiøse vaner er for kristen dannelse og utvikling av kristen identitet. Ikke minst i praktisk-teologisk refleksjon om hvordan kirken bør drive arbeid for ungdommer i en senmoderne kultursituasjon, er det stadig flere som tar til orde for at en må legge vekt på *praktisering av troen* med sikte på kristen *formatio*.⁷

Kan det rikholdige materialet om bønn i Lukasskriftene bidra med perspektiver i denne sammenhengen? Jeg mener det. I denne artikkelen vil jeg trekke frem noen sentrale sider ved fremstillingen av bønn og disippelskap i Lukas-Acta som kan kaste lys over betydningen av bønn for kristen identitet og dannelse. Interessen vil være rettet mot trekk i teksten som understreker hvordan bønn er en fundamental trospraksis for Jesu etterfølgere som er knyttet nettopp til deres identitet som disipler. Fremstillingen vil være sentrert om tre fokus. For det første skal vi se på hvordan Jesus i Lukasevangeliet blir fremstilt som forbilde og lærer i bønner på en måte som sterkt understreker *formatio*-aspektet og disippellivets karakter av å være en vandring i Jesu etterfølgelse (*imitatio Christi*). For det andre vil jeg fremheve hvordan virkelighetsforståelsen som modellbønner Fadervår forutsetter, og den sterke betoningen av utholdende bønn som en finner i Lukas-Acta på ulik måte anskueliggjør maksimen «kirken tror som hun ber». Til slutt vil jeg kort drøfte forholdet mellom kristen lidelseserfaring og vektleggingen av at Gud griper inn som svar på bønn i lys av den grunnleggende forståelsen av hva det vil si å være en disippel som Lukas fremmer i tobindsverket. I neste omgang vil jeg bringe de nytestamentlige perspektivene i dialog med utvalgte synspunk-

ter fra et par aktuelle bøker som understreker, mer generelt, betydningen av trospraksiser som en vei til kristen *formatio*. I dette aktualiserende utblikket vil jeg legge vekt på momenter som er særlig relevante for ungdomskonteksten og den teologiske refleksjonen omkring kirkenes ungdomsarbeid.

Sentrale perspektiver på bønn og disippelskap i Lukas-Acta

A. Opplært av Jesus

– Jesus som forbilde og lærer i bønner

Når en av disiplene – på vegne av dem alle – sier til Jesus: «Herre, lær oss å be» (II,1), befinner vi oss et godt stykke ut i Lukasevangeliet. Foranledningen for anmodningen er ifølge evangelisten at Jesus «var et sted og ba.» Den som har fulgt fortellingsprogresjonen i Lukasevangeliet, er på dette tidspunktet klar over at disiplene allerede har mottatt sterke inntrykk fra Jesu bønneliv. Med unntak av barndomsfortellingen (Luk 1-2) og evangeliets aller siste scene (Luk 24,52-53), er Jesus den eneste karakteren i Lukasevangeliet som er fremstilt rent faktisk i bønn. Lukas stiliserer på en måte som klart etterlater inntrykket at disiplene først og fremst er Jesu lærlinger under hans offentlige liv og virke. Først etter oppstandelsen er de i stand til å «overta stafettpippen» og utføre oppdraget å være vitner «fra Jerusalem og like til jordens ender» (jf. App 1,8). I Lukasevangeliet blir altså leseren vitne til hvordan disiplene gjennomgår en dannelsesprosess der Jesus selv er lærer ikke minst som modell og forbilde.⁸

Det er instruktivt å se på sentrale tekster i Lukasevangeliet som omhandler bønn, først og fremst referansene til Jesu bønn, under dette perspektivet. Vi tar dem for oss i den rekkefølgen de opptrer i fortellingen:

Spesielt mange henvisninger til Jesu bønnepraksis finner vi i det avsnittet i evangeliet som omfatter begynnelsen på Jesu tjeneste og hans virksomhet i Galilea (Luk 3,1-9,50).

I 3,21f fortelles det at etter Jesus ble døpt, kom Den hellige ånd over ham og en stemme lød fra himmelen: «Du er min Sønn, den elskede.» Lukas relaterer hendelsen helt eksplisitt til Jesu bønn: det er *mens Jesus ber*⁹ at han

blir utrustet med Åndens kraft for sin messianiske oppgave og samtidig tiltalt som Sønnen i et stadfestende utsagn fra Gud selv. Den litterære konteksten viser at Lukas betrakter hendelsen som selve startpunktet for Jesu virksomhet i ord og gjerning blant folket (3:23; jf. 4,14.18).

I 5,16 blir oppmerksomheten rettet mot Jesu bønnevane. Idet Jesus utøver en maktfull tjeneste blant folket under voksende popularitet (5,15), understreker Lukas hvordan Jesus pleide¹⁰ å trekke seg tilbake til det øde for å be. Denne knappe notisen er innklemt mellom to underfortellinger (Helbredelsen av den spedalske, 5,12-14, og av den lamme, 5,17-26). Den fører leseren på sett og vis «bak kulissene» til kilden for Jesu fremgangsrike virksomhet i hans relasjon til Gud i bønnen. Merk i teksten som kommer like etter hvordan det fremheves at Jesus hadde «Herrens kraft så han kunne helbrede» (5,17). Implisitt trekkes igjen en forbindelse mellom Jesu bønn og Åndens kraft.

Mens 5,16 taler generelt om at Jesus hadde for vane å trekke seg tilbake for å be, nevner 6,12 at dette skjedde ved en spesiell anledning. Igjen oppsøker han det øde, denne gangen fjellet. Hele natten er Jesus i bønn til Gud – og dagen etter velger han ut de tolv fra en større skare av disipler (Luk 6,12-16). Utvelgelsen av de tolv representerer et viktig vendepunkt ved at Jesus nå etablerer et nytt lederskap i Israel som han vil forberede for den fremtidige oppgaven med å kalle folket til omvendelse og være vitner om hans oppstandelse (jf. Luk 22,28-30; Apg 1-7). Men bønnen er i denne teksten ikke bare bakgrunn og rammehandling for utvelgelsen av de tolv, men er også relatert enda en gang til Jesu tjeneste i kraft (se Luk 6,17-19).

Når Jesus neste gang trekker seg tilbake for å be, sies det for første gang uttrykkelig at disiplene er med ham (9,18). Likevel understreker Lukas at Jesus ber alene. I lys av det som følger, er grunnen åpenbart at disiplene ennå ikke har fått noen bønneundervisning. At Jesus ber, er på nytt ramme for en viktig hendelse: Peter tilkjenner at disiplene, til forskjell fra folket, har forstått at Jesus er Messias, og Peters bekjennelse følges umiddelbart av at Jesus for første gang forutsier at han må lide og dø (Luk 9,18-22; jf. 9,43-44; 18,31-33) og at også disi-

plene må være forberedt på lidelse (Luk 9,23-27). Jesu bønn knyttes dermed sammen med lidelsesmotivet, noe som vil skje gjentatte ganger etter dette.

Beretningen med den tradisjonelle betegnelsen «Forklarelsen på berget» følger umiddelbart (Luk 9,28-36). I Lukas' versjon fremheves det at Jesus går opp i fjellet i den hensikt å be (9,28) og med ham er tre av disiplene (Peter, Johannes og Jakob). Det er mens Jesus er i bønn at hans utseende forvandles (9,29). Himmelstemmen som lød ved hans dåp lyder nå også for disiplene: Igjen blir han tiltalt som Sønnen fra himmelen (Luk 9,35-36). Men merk at mens himmelrøsten i forbindelse med dåpen var forbundet med Jesu utrustning med Ånden, lyder den nå i en scene som understreker Jesu lidelsesvei som den vei han er bestemt til å gå: Samtalen med Moses og Elia dreier seg om den utgang (gresk: *exodos*) Jesu liv skulle få i Jerusalem (Luk 9,31).

I Lukas 9 avsluttes Jesu virksomhet i Galilea og Jesus begynner sin reise opp til Jerusalem og lidelse og død. Midtstykket av Lukasevangeliet kalles tradisjonelt for *Reiseberetningen* (Luk 9,51-19,27) fordi det er strukturert som en lang reise som Jesus foretar fra Galilea til Jerusalem, men egentlig er det lite geografisk progresjon og innholdsmessig rommer det lange avsnittet for det meste disippelundervisning. At Jesus ber, er nevnt to ganger på begynnelsen av Reiseberetningen.

I 10,21-22 gjengir Lukas for første gang innholdet i Jesu bønn. Litt overraskende ligner måten Jesus da formulerer seg på mest av alt Johannesevangeliets uttrykksmåte. Denne teksten har, sammen med parallellteksten i Matteus 11,25-27, spissformulert blitt kalt «et johanneisk lyn på den synoptiske himmel.» Ikke desto mindre har denne bønnen en viktig hermeneutisk funksjon i Lukasevangeliet. I bønnen takker Jesus Faderen for at han har skjult frelsesåpenbaringen for de kloke og åpenbart den for de uforstandige. Når Jesus erklærer at «ingen kjenner Sønnen uten Faderen,» oppsummerer det på sett og vis hans erfaring i bønn slik den er beskrevet tidligere i evangeliet: To ganger mens Jesus ber har Gud bekreftet hans identitet i en himmelstemme:

«Du er min Sønn, den elskede..» (3,22); «Dette er min Sønn, den utvalgte..» (9,35). Men Jesus tilføyer også at «ingen kjenner Faderen unntatt Sønnen og den som Sønnen vil åpenbare det for.» I en lukansk kontekst skal vi antakelig forstå det slik at bønn i Jesu liv er en aktualisering av denne gjensidige relasjonen mellom Faderen og Sønnen. Som Sønnen er Jesus samtidig den som eksklusivt kan formidle kunnskapen om Faderen. Det fører oss igjen til teksten som vi allerede har omtalt flere ganger.

11,1-13 forteller igjen at disiplene er i følge med Jesus når han trekker seg tilbake for å be. Stimulert av Jesu eksempel henvender de seg nå til ham med en anmodning om bønneundervisning (11,1). Jesus svarer med å lære dem Fadervårberønnen (11,2-4). Denne modellbønnen blir fulgt av to lignelser som tjener til å underbygge Jesu forsikring om at «Far i himmelen vil gi Den hellige ånd til dem som ber ham» (11,5-13). Vi merker oss for det første at når Jesus her gir disiplene bønneundervisning, er det hele innrammet av referanser til Gud som deres gode Far: Som ham selv får de be til Gud som Far (11,2), og denne Far vil gi Den hellige ånd til den som ber (11,13). «Far!» er konsekvent Jesu egen tiltale til Gud i bønn i Lukasevangeliet (10,21; 22,42; 23,34-46). I lys av den forrige teksten, Lukas 10,21-22, kan vi dessuten si: Når Jesus her underviser disiplene om bønningen, formidler han til dem hvem Faderen er.¹¹ For det andre: Vi har sett hvordan de første tekstene som omhandler Jesu bønn knytter bønningen sammen med hans utrustning med Den hellige ånd (Luk 3,21-22; 5,16-17; 6,12-19). Lukas' fremstilling levner ingen tvil: Jesus er forbildet, modellen for disiplenes bønnepraksis.

Nå må vi gjøre et stort sprang. Neste gang Lukas nevner at Jesus ber, er ikke før i beretningen om Jesu lidelse og død i Jerusalem (22,1-23,56). I mellomtiden har han imidlertid undervist disiplene mer inngående om nødvendigheten av å være utholdende i bønn og å «våke og be» (18,1-8 og 21,34-36). På denne bakgrunnen kommer Getsemane-scenen (22, 39-46) i et spesielt lys. I prøvelsens time formaner Jesus disiplene: «Be om at dere ikke må komme i fristelse» (22,40-46). Formaningene lyder to ganger, og den innrammer Jesu egen

bønn i prøvelsens stund: «Far, om du vil, så ta dette begeret fra meg! Men la ikke min vilje skje, men din!» (22,42). Igjen er det tydelig hvordan Jesus er forbilde for disiplene. Men i denne scenen ligger vekten på disiplenes svikt: de gjør alt annet enn å våke og be – de sover (22,45-46)!

Lukas gjengir to bønneutsagn av Jesus når han henger på korset: han ber om tilgivelse for sine bødler (23,34)¹² og dør med en overgivelsesbønn med ordene fra Sal 31,6 på sine lepper (23,46). Lukas 22-23 viser hvordan Jesus i lidelse og død henvender seg til Gud som Far og overgir seg til hans plan og vilje. I tilbakeblikk ser vi at Jesu gjerning og tjeneste begynner og slutter med bønn: Når Jesus mottar Ånden ved sin dåp, skjer det mens han er i bønn; når Jesus trekker sitt siste pust mens han henger på korset, overgir han seg til sin Far i bønn. Både i kraft (Luk 3,21-22; 5,16-17; 6,12-19) og i lidelse (9,18-22; 9,28-36; 22,42-43; 23,34-46) forblir Jesus i det intime fellesskapet med sin Far i bønningen. Og hele hans liv modellerer utholdende bønn.

Skildringen av Jesusbevegelsens dedikasjon til bønn i Apostlenes gjerninger representerer det radikale motbildet til disiplenes svikt i Getsemane. De troende er etter oppstandelsen fremstilt som iherdige og helhjertede i samstemt bønn, i tråd med Jesu forbilde og undervisning (Apg 1,14; 2,42; 4,23-31; 6,4; 12,5). De overholder de regulære bønnetidene med bakgrunn i tempelkulten (Apg 3,1; 10,4). På samme måte som i Jesu tjeneste, fører de troendes bønn i Apg til at Den hellige ånds kraft manifesterer seg (jf. 1,14 med 2,1-4; 4,30; 8,14-17; 10,1-46). På samme måte som Jesus, ber de troende i møte med lidelse og forfølgelse (4,23-31; 7,59-60; 12,5,12; 16,25; 21,5,14). Stefanus er selve innbegrepet på en disippel som lydig følger Jesu eksempel når han i dødsøyeblikket, i likhet med Jesus, uttaler en overgivelsesbønn og ber for dem som voldes hans død (jf. Apg 7,59-60 med Luk 23,34-46).

Med en kortfattet gjennomgang av et omfattende tekststoff har vi prøvd å vise hvordan Lukas-Acta presenterer Jesus som modell for disiplene når det gjelder bønningen. Lest som en progressiv fortelling viser Lukas-Acta hvordan

disiplene gjennomgår en dannelsesprosess i følge med Jesus og hvordan bønner er en fundamental side av livet i Jesu etterfølgelse. Fremstillingen gjenspeiler selvsagt disippelinstitusjonen som må ha vært ganske utbredt i jødiske miljøer på Jesu tid (jf. f.eks. henvisningen til Døperens disipler i Luk 11,1). Den kjennetegnes nettopp av det forpliktende elevlærer-forholdet hvor ikke bare teoretisk undervisning, men også modellering av en bestemt livsform spilte en konstitutiv rolle. Men betydningen av personlige eksempler for å utvikle karakter og gode livsmønstre er også noe man generelt la stor vekt på i antikkens kultur. Dette poenget kan transponeres over på den lukanke fortelling som sådan. Historieskrivingen i antikken, som Lukas-Acta er et eksempel på¹³, ble tillagt pedagogisk-dannende funksjon: historien fremsetter positive og negative eksempler for at en skal lære av det.¹⁴ En antikk forfatter kaller historieskriving simpelthen for «filosofi avledet av eksempler.»¹⁵ Med filosofi menes ikke da abstrakte spekulasjoner, men nærmest praktisk livsvisdom. I tråd med dette er hyppige scener i Lukas-Acta som viser mennesker i bønn, narrative modeller som vil inspirere til etterfølgelse.

B. Lex orandi, lex credendi:

Bønn, virkelighetsoppfatning og tro

Vi vil nå belyse forholdet mellom bønn og disippelidentitet ut fra en helt annen innfallsvinkel. Det er mulig å betrakte bønn, forstått som språkhandling (eller performativ ytring), som noe som fremmer en bestemt identitet hos den som ber gjennom det synet på Gud, verden og den bedende selv som bønneren forutsetter og autoriserer. I Lukasevangeliet besvarer Jesus disiplenes anmodning om bønneundervisning med å introdusere dem for modell eller mønsterbønner vi kjenner som Fadervår (Luk 11,1-4). I det følgende vil vi se på denne bønneren som helhet ut fra et bestemt synspunkt, nemlig hvordan den beskriver virkeligheten på en måte svarer til det helt vesentlige i Jesu forkynnelse, fremfor alt hans visjon om Guds rike og de etiske implikasjonene av at riket er kommet nær.¹⁶

Bønneren Jesus lærer disiplene å be står i nær

korrespondanse med hans proklamasjon av riket og kallet til omvendelse og endrede prioriteringer i lys av rikets nærvær. Den kan derfor betraktes som en invitasjon til Jesu etterfølgere om å stille seg fremfor Guds ansikt i lys av Jesu Gudsrikevisjon.¹⁷ Hos Lukas gjenspeiler de enkelte ledd i Fadervårbønneren viktige tyngdepunkter i Jesu undervisning ellers i evangeliet. Tiltalen «Far!» definerer dem som ber som slike som er blitt innvidd i Jesu åpenbaring av Faderen (jf. Luk 10,21-22). Når Jesus lærer disiplene å påkalle Gud slik, inviterer han dem inn i en relasjon som står i forlengelsen av det intime forhold han selv har til Faderen i egenkap av å være Sønnen. De to teosentriske bønnene «La navnet ditt helliges, la riket ditt komme» svarer til at Jesus forkynner at riket er nær og løftet han gir om at Gud vil gi riket til dem som søker det (Luk 4,43; 8, 10; 10,9-11; 12,31-32). Leddet «Gi oss hver dag vårt daglige brød» korresponderer med forsikringen om at Gud vil dekke disiplenes fundamentale materielle behov, som i Lukasevangeliet er stilt i motsetning til både pengebegjær og bekymring (12,13-34). Jesu kall til ydmyk omvendelse og uforbeholden vilje til å tilgi (13,1-5; 18,9-14; 6,27-36; 17,3-4) reflekteres i bønneren «Tilgi oss våre synder, for også vi tilgir hver den som står i skyld til oss». Advarselen mot frafall i prøvelsens tid (8,13; underforstått i 18,8; 21,36) klinger i bakgrunnen for bønneren «La oss ikke komme inn i fristelse». Jesu modellbønn kaller disiplene til tillitsfull avhengighet av Gud slik at de kan leve trofast i lys av Gudsrikevisjonen mens de venter på at Guds rike skal bli endelig virkeliggjort.¹⁸

Et beslektet, men litt smalere perspektiv finner vi hos N. T. Wright når han tolker Fadervår som det fornyede Gudsfolkets exodusbønn.¹⁹ Wright mener bønneren innbyr til identifikasjon med ørkenvandringfolket i et nytt exodus. Den sammenfatter og feirer i Guds nærhet den friheten som allerede er begynt, men som ennå venter på å bli fullendt. I Jesu samtid levde forventningen om at Gud skulle vende Israels skjebne ved å skape et nytt exodus, som skulle være en ny og større frigjøring fra slaveriet enn utferden fra Egypt. Det er velkjent at Lukas flere steder spiller uttrykkelig på

slike forventninger når han i tobindsverket gir sin fortolkning av Jesushendelsen (f.eks. i Luk 9,31; Apg 3,22-23; 7,37).²⁰ Uten at vi her kan gå detaljert inn på Wrights tolkning, behandler han de enkelte bønnene i Fadervår i lys av dette hovedsynspunktet og viser at Fadervårbønnen korresponderer med sentrale exodusmotiver. Eksempelvis mener han tiltalen til Gud som Far kan ses i lys av exodus-tekster i GT som betoner at Gud frelser Israel fordi Israel er Guds førstefødte sønn (Exod 4,22-23; Hos 11,1), bønningen om at Guds rike må komme i lys av Jesaja 52,7-10 (en tekst med klare exodus-allusjoner), bønningen om det daglige brød i lys av beretningen om hvordan Gud mettet folket i ørkenen ved å gi dem den daglige rasjon med manna (Exod 16,1-36), og bønningen om å bli bevart fra fristelse i lys av fristelsene Israelfolket ble utsatt for i ørkenen og som førte mange av dem til fall slik at de ikke fikk komme inn i det lovede landet.

Poenget i det foregående har vært å vise at bønningen som Jesus lærer disiplene forutsetter at de lar seg innforlive med hans Gudsrikevisjon og fremmer den for Guds ansikt. Slik bidrar Fadervårbønnen også til å forme disiplenes tro og selvforståelse i tråd med det sentrale i Jesu budskap. Uten å importere alle konnotasjonene heftet til oldkirkens senere parole, kan vi si at Lukasevangeliet på denne måten anskueliggjør forestillingen at «kirken tror som hun ber» (*lex orandi, lex credendi*, eg. «bønnens lov er troens lov»). Men i Lukasskriftene er bønn også vitalt knyttet til troen i en annen og enda mer direkte forstand. Som vi allerede har vært inne på, vektlegger Lukas sterkt betydningen av utholdende bønn (Luk 11,5-10; 18,1; 21,36; jf. Luk 2,37; Apg 1,14; 2,42; 6,4; 26,6-7). I Jesu bønneformaninger finner vi dessuten mange eksempler på at *utholdende* bønn er koblet til årvåkenhetsmotivet (Luk 18,7-8; 21,34-36; 22,45-46). Jeg vil hevde at i Lukas-Acta er utholdende bønn forstått som *i seg selv* en manifestasjon av tro.

Plassen tillater ikke mer enn at jeg illustrerer dette ganske kort. I Matteus- og Markus-evangeliet finner vi flere tekster hvor det stilles opp som betingelse for bønnehørelsen at disiplene ber med tro til Gud, uten å tvile. For

eksempel heter det i Mark 11,22-24: «Ha tro til Gud! Sannelig, jeg sier dere: Om noen sier til dette fjellet: 'løft deg og kast deg i havet!' og han ikke tviler i sitt hjerte, men tror at det han sier, vil skje, da skal det også gå slik. Derfor sier jeg dere: Alt det dere ber om i bønnene deres – tro at dere har fått det, og dere skal få det» (se videre Matt 21,21-22; Matt 17, 19-20). Vi finner ikke en tilsvarende betingelse knyttet til bønningen hos Lukas. Enda han har brukt Markus som kilde, har han valgt å utelate dette. Etter alt å dømme er grunnen at for Lukas er bønn knyttet tettere opp mot selve den fundamentale trosholdningen og Gudsrelasjonen i disiplenes liv. Iherdig og standhaftig bønn er i seg selv et uttrykk for aktiv og årvåken tro. En kan finne støtte for denne tolkningen i den viktige bønneteksten i Luk 18,1-8. Jesus forteller her lignelsen om en enke som fører sin sak for en ond dommer og som omsider får sin rettmessige oppreisning fordi hun er så pågående, enda dommeren først ikke ville. Poenget i lignelsen er at når en ond dommer gir den utholdende enken sin rett, hvor mye mer skal ikke Gud, som er god, snart gi oppreisning til sine utvalgte som roper til ham dag og natt. Den litterære konteksten viser tydelig at Jesus sikter til den oppreisning Guds prøvede utvalgte skal få når han kommer igjen og frelsen skal fullendes i Guds rike (17,22-18,8). Ifølge evangelisten forteller Jesus denne lignelsen for at disiplene «alltid skulle be og ikke miste motet» (18,1). Alternativet til utholdenhet i bønn finner en antydning i v. 8, nemlig at troen er borte fra jorden når Menneskesønnen kommer. Bønnen er helt nødvendig i disiplenes liv fordi de gjennom den kan – for å låne ordene fra Kol 1,23 – «bli stående i troen, grunnfestet og stødige.» uten å la seg «rive bort fra det håpet som evangeliet gir.» Utholdende bønn er motpolen til den motløshet som er synonymt med åndelig likegyldighet og som fører til at troen kveles.

C. Utholdende bønn, Guds frelsesinngrep og den kristne lidelseserfaring

I Lukasevangeliet tilskynder Jesus disiplene til å være utholdende i bønn og modellerer selv det han lærer. Apostlenes gjerninger følger opp med å skildre hvordan Jesu etterfølgere etter

oppstandelsen lydig etterlever det han har lært dem. Det er et gjennomgående trekk i Apostlenes gjerninger at når de troende ber, griper Gud inn, særlig på underfulle måter. Bønn blir ledsaget av slike fenomener som manifestasjoner av Den hellige ånd (jf. Apg 1,14 med 2,1-4; 4,30; 8,14-17; 10,1-46; 13,1-3), tegn og under (Apg 9,40; 28,8), visjoner og engleåpenbaringer (Apg 9,11; 10,2-4.9-16; 12,5.12), mirakuløs utfrielse fra fangenskap (Apg 12,5; 16,25). Spørsmålet tvinger seg frem: Tegner ikke Lukas et idealbilde av de troendes hengivenhet i bønner? Og ved å legge vekten så ensidig på at bønn følges av manifestert guddommelig aktivitet, undertrykker han ikke dermed det ambivalente i den kristne troserfaringen når det gjelder Guds bønnehørelse? I tysk protestantisk bibelforskning etter krigen ble det, blant annet med henvisning til de trekene i Apostlenes gjerninger jeg viser til her, gjerne talt nedsettende om Lukas som «herlighetsteolog.» Lukas har egentlig ikke forstått korsets og lidelsens betydning for den kristne tro, ble det hevdet. Man mente at Paulus' «korsteologi» var normen og i forhold til den når Lukas ikke opp.²¹

En kan neppe nekte for at beskrivelsen av de troendes hengivenhet til bønner i Apostlenes gjerninger har visse idealiserende trekk. Og for Lukas er det utvilsomt viktig å få frem hvordan Gud har hørt sine utvalgte bønn gjennom hele den historien som han ser tilbake på i tobindsverket, ja hvordan historien om Jesusbevegelsens fremvekst er en bekreftelse på at Gud er trofast og griper inn til beste for dem som iherdig søker ham i bønn. Men å karakterisere ham som herlighetsteolog av den grunn, er å skyte over mål (også rent bortsett fra de lett gjennomskuelige konfesjonalistiske fordommene som ligger til grunn for karakteristikkene). Når vekten ligger slik den gjør, har det etter alt å dømme tvert imot sammenheng med en dyptgående realisme når det gjelder lidelsens og prøvelsens plass i den kristne erfaring. Helt grunnleggende i Lukas' forståelse av hva en disippel er, er Jesu ord om at den som vil følge ham må «hver dag ta sitt kors opp» og følge ham (Luk 9,23-27). Derfor heter det også når Paulus og Barnabas oppmuntrer

«disiplene» i Lilleasia til å holde fast ved troen: «Vi må (gresk: *dei*) gå inn i Guds rike gjennom mange trengsler» (Apg 14,22). En tekst som Luk 18,1-8 mer enn antyder at bakgrunnen for Jesu kall til utholdende bønn, nettopp er erfaringer av å lide overlast, av motgang og lidelse. Utholdenhet i bønner er nødvendig fordi Guds frelse kan drøye. Prøvelser innebærer at erfaringen av Guds hjelp uteblir. Det skjebnesvangre alternativet til aktiv tro manifestert gjennom bønner er den motløsheten som leder til åndelig søvn og frafall (18,1-8; 21,36; 22,40.46).

Aktualiserende utblikk: Noen utvalgte synspunkter på betydningen av trospraksiser for kristen identitet og formatio

Vi skal foreta det store spranget fra bibelteksten til vår egen samtid. Siktet i det foregående har vært å belyse hvordan bønn i Lukas-Acta er fremstilt som en trospraksis av vital betydning for Jesu etterfølgere, en praksis som står i nær sammenheng nettopp med deres identitet som disipler. Jeg begynte artikkelen med å plassere bidraget mitt i forhold til en bestemt praktisk-teologisk diskurs, nemlig samtalen som pågår i dag omkring trospraksisenes betydning for kristen *formatio*. Avslutningsvis vil jeg følge opp dette ved å sette perspektivene fra Lukas-Acta i relasjon til noen utvalgte synspunkter fra denne samtalen. Det vil ikke bli snakk om et forsøk på å applisere eller overføre mer eller mindre direkte det vi har funnet ut fra Lukas-Acta, men mer om å bringe de nytestamentlige perspektivene og aktuell praktisk-teologisk refleksjon i dialog med hverandre.

Et profilert bidrag innenfor den voksende litteraturen som arbeider med å utvikle en teologi for kristent ungdomsarbeid, er boka *The Godbearing Life. The Art of Soul Tending for Youth Ministry* av Kenda Creasy Dean og Ron Foster.²² I kritisk opposisjon til vektleggingen i mye av det tradisjonelle kirkelige ungdomsarbeidet artikulere boka et syn på kristent ungdomsarbeid som er like krevende som det er radikalt. Enkelt formulert tar forfatterne til orde for at det kristne arbeidet blant ungdom

må gå fra å være program- og aktivitetsorientert til å bli relasjonsorientert. Kirken må tilby ungdommer noe mer enn et sunt og variert aktivitetstilbud og godt planlagte pedagogiske programmer. Målet for kirkens ungdomsarbeid skulle være å lede ungdommer til å bli de menneskene Gud kaller dem til å være, mener forfatterne, slik at de kan bli «gudbærere», dvs. mennesker som Gud kan formidle sin nåde til verden gjennom. I tråd med dette understreker de at det å være ungdomsleder, og å være kirke for ungdom handler først og sist om å bygge deres kristne identitet gjennom å modellere hva kristent liv er i fellesskapet med dem. I lys av det vi har sett ut fra Lukasskriftene, kan vi si at det Dean og Foster tar til orde for, egentlig ikke er noe annet enn en disippelmodell som har tydelig forankring i Det nye testamente. Karakteristisk for disippelskapet er det nære fellesskapet mellom elev og lærer, hvor disippelen lærer like mye ved å følge sin mester og observere hvordan han lever, som gjennom teoretisk undervisning. Det egentlige målet for kristent ungdomsarbeid, slik Dean og Foster ser det, er «soul tending» – å lede sjeler i livet med Gud. Jesu modellering av bønnen i disiplens liv kan på mange måter betraktes som selve grunnmønsteret for det de snakker om.

I et av bokas kapitler fremhever forfatterne sterkt betydningen av kristne praksiser eller vaner. Her hevder de at det ikke minst er gjennom å utvikle en livsrytme der vi naturlig praktiserer den kristne tro at vi blir formet som Jesu disipler. De spiller på dobbeltheten i ordet «practice» på engelsk: praksis og øvelse. Vi praktiserer og øver (som idrettsutøveren) en livsform, ikke som en prestasjon, men som noe vi trofast holder fast ved til det blir en vane fordi det former en kristen identitet og karakter i oss. En grunnleggende tanke er at «praksiser (eller vaner) former sjelen.» Vår identitet og karakter formes av det vi gjør. I tråd med dette understreker Dean og Foster at «godbearing youth ministry» – den tilnærmingen i ungdomsarbeidet de tar til orde for - ikke bare setter åndelige øvelser på en læreplanagenda, men egentlig er en åndelig disiplinert livsstil hvor kristne i alle aldre henter næring fra de dype kilder som de historiske kristne praksiser

representerer. Dean og Foster viser til en hel rekke kristne kjernepraksiser i denne sammenhengen, men bønn (i ulike former) figurerer sentralt blant dem.

En vektlegging av regelmessighet og disiplin i det åndelige liv, kombinert med tanken at vår tid behøver forbilder for livet med Gud, finner vi også hos den svenske pastoren og skribenten Peter Halldorf. Denne «uortodokse, ortodokse pinsevenn», som han er blitt kalt, har nettopp gitt ut en liten bok med tittelen *Duften av de hellige*, der slike synspunkter er fremtredende.²³

Et sted i boken reflekterer Halldorf over kirkens fremtid i lys av at den kristne tro synes å være på vikende front i en sekularisert vestlig kultur. Han sier:

«Spørsmålet må stilles på fullt alvor: Kommer kristendommen til å overleve det enogtyvende århundre i vår vesterlandske kultur med den nedmontering som pågår? Risikoen er overhengende for at Europa går den samme skjebne i møte som store deler av Nord-Afrika og Tyrkia, områder der kirken engang blomstret og sydet av liv, men der det ikke lenger eksisterer noe kristent nærvær.»²⁴

Den profetiske tonen i Halldorfs utsagn kan minne ikke så rent lite om Jesu spørsmål i Luk 18,8: «Vil Menneskesønnen når han kommer finne troen på jorden?» Til tross for det dystre fremtidsscenarioet han tegner, uttrykker han likevel en form for optimisme; han øyner håp i den fremveksten han mener vi i dag ser av kristne miljøer og fellesskap der mennesker samles om en felles livsvei hvor en søker tilbake til troens kilder og et kontemplativt liv i bønn. Inspirert som han er av klostertradisjonen, er han opptatt av at den vestlige kristenhet trenger fellesskap som foster hellighet, kristne kommuniteter hvor en binder seg til en åndelig regel. Kommuniteten inviterer og gir hjelp til en kristen livsform som har konsentrasjon om det nødvendigste og setter troende i stand til å gi et troverdig kristent vitnesbyrd med sitt liv.

Duften av de hellige er ikke en bok om kirkens ungdomsarbeid. Men på et sted i boken

skildrer Halldorf ungdommelig spiritualitet. Jeg siterer:

«I et kvart sekel har jeg sett unge mennesker komme og gå til det stedet der jeg stort sett oppholder meg til daglig, Nya Slottet Bjärka-Säby i Östergötland, for å sette til side et år eller to i et åndelig miljø utenfor byen.

Den radikale iveren, hengivelsen og viljen til å leve et liv som disippel må en ikke gå glipp av. Det gjør inntrykk å se de unge, morggen etter morggen, begi seg til kapellet for å be mens det ennå er mørkt. Ved å leve en periode i et åndelig miljø utenfor byen får lengselen støtte, og troens røtter strever ned mot en dypere muld.

Men en ting er å utfordres i en del av sitt liv og lokkes av evangeliens og den gamle åndelige litteraturens djervhet. Noe annet er å holde ut i lengden. Det er lett å sikte høyt som ung, for med tiden å tilpasse seg og bli desillusjonert. Hvor ble det av mine høye åndelige idealer?»²⁵

For Halldorf blir svaret på denne utfordringen å vise til klosterregelen som en veileder til en bærekraftig spiritualitet som holder i lengden. Den åndelige regel inspirerer til en rytme i livet der det ytre og det indre balanseres mot hverandre. Klosterregelen innbyr til et regelmessig liv preget av forpliktelse, men tar samtidig hensyn til den menneskelige svakhet. Derfor mener han at alle kristne bør forplikte seg på en åndelig regel i hverdagen.

Både Dean og Foster og Halldorf understreker betydningen av trospraksiser som en vei til kristen identitet og dannelse i vår tid. Kanskje setter de oss også på sporet av hvordan Jesu ord i Lukasevangeliet om utholdenhet i bønningen kan bli meningsfulle og få praktiske konsekvenser for den som vil være en trofast Jesu disippel på begynnelsen av det 21. århundre?

Litteratur

- Aune, David (1987): *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge: James Clarke.
 Dean, Kenda C. and Foster, Ron (1998): *The Godbearing Life. The Art of Soul Tending for Youth Ministry*, Nashville: Upper Room Books.
 Green, Joel B. (1995): *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Green, Joel B. (1997): *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans.
 Haenchen, Ernst (1961): *Die Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 Halldorf, Peter (2007): *Duften av de hellige*, Oslo: Luther.
 Hallesby Norheim, Bård Eirik (2008): *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*, Trondheim: Tapir
 Holmås, Geir Otto (2006): *Prayer and Vindication. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, Doktoravhandling, Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
 Jervell, Jacob (1996): «The Future of the Past. Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History.» in Ben Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Käsemann, Ernst (1964): «Ministry and Community in the New Testament.» in *Essays on New Testament Times*, London: SCM Press, 91-94.
 Marguerat, Daniel (2002): *The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles'*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Ott, Wilhelm (1965): *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, München: Kösel.
 Pao, David W. (2000): *Acts and the Isaianic New Exodus*, Tübingen: Mohr.
 Penner, Todd (2004): *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*, New York: T&T Clark.
 Wright, N. T. (2001): «The Lord's Prayer as a Paradigm of Christian Prayer.» in Richard N. Longenecker (ed.), *Into God's Presence: Prayer in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.

Noter

- 1 Artikkelen er en bearbejdet versjon av et seminarforedrag holdt ved Det teologiske Menighetsfakultet 23.10.2008 i rammen av konferansen «Brant ikke våre hjerter...» (Luk 24.32) – en fagkonferanse om ungdom kultur og tro, arrangert av MF og Kirkerådet.
- 2 Luk 10,21-22 har en parallell i Matt 11,25-17; Luk 22.42 har paralleller i Mark 14.36 og Matt 26.42.
- 3 Dette har jeg behandlet inngående i min doktoravhandling, Holmås (2006). Se særlig kapittel 5, s. 153-200. En rekke av synspunktene i denne artikkelen er basert på momenter jeg har utfoldet langt bredere i avhandlingen. For en oversikt over den nokså omfattende litteraturen om bønn i Lukas-Acta, se Holmås (2006: 1-18).
- 4 Dette er sterkt understreket i den tidlige og grunnleggende studien om lukansk bønn av Ott (1965).
- 5 For den antikke historiografis pedagogiske og eksemplariske funksjon, se f.eks. Aune (1987: 60-65, 95-96) og Penner (2004: 147-179).
- 6 Formelen gjengir hovedoverskriften for konferansedagen da foredraget som artikkelen er basert på, ble holdt.
- 7 Til dette, se diskusjonen av sentral litteratur i Hallesby Norheim (2008: 29-60). Se også Hallesby Norheims eget konstruktive bidrag på s. 73-95.
- 8 Jf. Green (1995: 102): «Luke understands the disciples primarily as the recipients of Jesus' training until they are commissioned to continue his work (22:28-30; 24:47).»

- 9 Den greske syntaksen med en dobbel genitivkonstruksjon med to partisipper, den ene i aorist (baptisthentos) og den andre i presens (proseukjomenou), gjør det klart at det var etter at Jesus var blitt døpt og mens han ba, at himmelen ble åpnet, Ånden steg ned og røsten lød fra himmelen.
- 10 Bruken av perifrastisk konjugasjon og imperfektumformen av verbet eimi i uttrykket æn hypokjoron .. kai proseukjomenos uttrykker her en gjentatt handling.
- 11 Slik også Green (1997: 438).
- 12 Verset er riktig nok tekstkritisk omdiskutert.
- 13 For Lukas-Acta som antikk historiografi, se f.eks. Jervell (1996) og Marguerat (2002).
- 14 Se litteraturhenvisningene i note 5.
- 15 Pseudo-Dionysios, *Ars Rhetorica* 11.2.
- 16 Som kjent har Lukas' en noe kortere tekst med litt andre formuleringer sammenlignet med den versjonen vi finner i Matteusevangeliet og som blir brukt i kirkens liturgi og gudstjenesteliv. Disse variasjonene drøftes i kommentarene, men er av underordnet betydning for den problemstillingen vi tar opp her.
- 17 Det er vel fremfor alt Gudsrikevisjonen som skiller den bønnen Jesus lærer disiplene sine fra Døperens bønneundervisning. Sammenligningen i 11,1 synes å fortutsette en kontrast.
- 18 Jeg forstår altså Fadervårbønnen som eskatologisk i sin grunnorientering. Jf. Wright (2001: 133): «Set originally in a thoroughgoing eschatological context, its every clause resonates with Jesus' announcement that God's kingdom is breaking into the story of Israel and the world, opening up God's long-promised new world and summoning people to share it. If this context is marginalized – or regarded as of historical interest only .. – the prayer loses its peculiar force and falls back into a generalized petition for things to improve, albeit still admittedly to God's glory. In order for it to be prayed with anything approaching full authenticity, therefore, it is necessary to be grasped afresh by the eschatological vision and message of Jesus himself...»
- 19 Wright (2001: 138-147).
- 20 Jf. Pao (2000).
- 21 Denne tankegangen er fremtredende i Ernst Haenchens berømte Acta-kommentar, Haenchen (1961). Se videre bl.a. Käsemann (1964).
- 22 Dean og Foster (1998). Takk til Bård Eirik Hallesby Norheim som introduserte meg for denne boka.
- 23 Halldorf (2007).
- 24 Idem, s. 117.
- 25 Idem, s. 135.

Sammendrag:

Artikkelen tar opp sentrale sider ved fremstillingen av bønn og disippelskap i Lukas-Acta med henblikk på betydningen av bønn for kristen formatio. I det lukanske tobindsverket er bønn fremstilt som en fundamental trospraksis for Jesu etterfølgere som er knyttet nettopp til deres identitet som disipler. Dette blir belyst ut fra tre perspektiver. For det første beskrives hvordan Jesus i Lukasevangeliet fremtrer som forbilde og lærer i bønnen på en måte som understreker formatioaspektet og disippellivets karakter av å være en vandring i Jesu etterfølgelse. For det andre blir det understreket hvordan virkelighetsforståelsen som modellbønnen Fadervår forutsetter, og den sterke vektleggingen av utholdende bønn som en finner i Lukas-Acta, på ulik måte anskueliggjør maksimen «kirken tror som hun ber». For det tredje drøftes kort forholdet mellom kristen lidelseserfaring og betoningen av at Gud griper inn som svar på bønn, særlig i Acta, i lys av den grunnleggende forståelsen av hva det vil si å være en disippel som Lukas fremmer i tobindsverket. I artikkelens siste del blir perspektivene fra det nytestamentlige materialet brakt i dialog med utvalgte synspunkter fra et par nyere bøker som understreker, mer generelt, betydningen av trospraksiser som en vei til kristen formatio. I dette aktualiserende utblikket legges vekten på momenter som er særlig relevante for ungdomskonteksten og den teologiske refleksjonen omkring kirkens ungdomsarbeid.

Er integrering av innvandrere mulig?

Menighetsarbeid i spenningen mellom segregering og assimilering



AV INGRID VAD NILSEN

ingrid.vad.nilsen@norway.online.no

Norske folkekirkemenigheter og innvandrere

Introduksjon av tema

Er det mulig å integrere kristne innvandrere (migranter) i lokalmenigheter i Den norske kirke? Dette spørsmålet har jeg søkt å belyse gjennom en empirisk undersøkelse i tre menigheter. Denne artikkelen presenterer hovedfunn fra denne undersøkelsen.¹

I alle norske kommuner bor det i dag mennesker fra ulike steder i verden. De har kommet som flyktninger, ved adopsjon, ekteskap eller som arbeidskraft. Innvandrerbefolkningen – personer med to utenlandsk-fødte foreldre – teller i dag 460.000 mennesker, 9,7 % av befolkningen. Av disse har 45 % norsk statsborgerskap.² De er kommet for å bli og de hører til her som «nye nordmenn». De er «ferdig-vandret». Ordet innvandrer blir i norsk dagligtale ofte synonymt med «mørkudet og muslim». Det er imidlertid langt fra sannheten. Ettersom spørsmål om religiøs tilhørighet regnes som sensitive opplysninger, finnes det ingen nøyaktig statistikk. Man regner imidlertid med at ca. 40 % av innvandrerbefolkningen (ca. 250.000) kommer fra land med en overveiende kristen befolkning.³ Disse risikerer å oppleve en dobbelt marginalisering fordi vi rett og slett ikke ser dem! Vi tar det for gitt at de ikke deler vår kristne tro. Dette utgjør en stor utfordring for alle kirker. Det handler både om vår kirkeforståelse og misjonsforståelse i møte

med nye medlemmer i lokalsamfunnene.

Det skiller ofte mellom «vestlige» og «fremmedkulturelle» innvandrere. Jeg har brukt Statistisk sentralbyrås definisjon av «innvandrere» fordi kultur- og språk-forskjeller er en utfordring i all integrering som ikke er mindre i den kirkelige sammenheng. Det er likevel en utfordring å holde fast ved denne definisjonen fordi folk flest tenker på «innvandrere» som «fremmedkulturelle».

Hva er integrering – en modell

Integrering er blitt et politisk honnørord i mange sammenhenger. Vi har et ønske og et krav om at nye nordmenn skal integreres i det norske samfunn.⁴ Hvordan forholder menigheter i Den norske kirke seg til denne virkeligheten og utfordringene den skaper. Hvilke relasjoner finnes mellom menighetene og nye nordmenn? Med henvisning til John Berry beskriver Michael Herbst⁵ fire ulike prosesser mellom etablerte og nye medlemmer i et samfunn.

Kombinasjonen av å bli koplet sammen med noen som er helt annerledes og gi slipp på sin egen identitet, fører til **assimilering**. «*De er hjertelig velkomne til oss, og til å bli som oss.*»

Kombinasjonen av å ikke bli koplet sammen med andre og å gi opp sin egen identitet fører til **marginalisering**. «*De holder seg for seg selv og lever helt på siden av lokalsamfunnet.*»

Kombinasjonen av å ikke bli koplet sammen med andre, men å ta vare på sin egen identitet,

Er det verdifullt å ta vare på egen identitet?	Er det verdifullt å være knyttet til andre som er annerledes?		
		Ja	Nei
	Ja	Integrering	Assimilering
Nei	Segregering	Marginalisering	

fører til segregering. «De er mest opptatt av å ta vare på sin egen kultur og er vanskelige å komme i kontakt med.»

Kombinasjonen av å bli koplet sammen med andre og ta vare på egen identitet, fører til integrering. «De er hjertelig velkomne til oss og sammen må vi finne veien videre.»

Ut fra dette, framkommer følgende modell: se øverst på siden.

Integrering krever en dobbel bekreftelse: Den sier ja til å ta vare på sin egen identitet og å bli knyttet sammen med andre. Reell integrering krever noe av begge parter og det krever både dialog, respekt og gjensidig ansvarlighet. Stilt overfor disse ulike alternative prosesser har jeg ønsket å finne ut hva som preger møtet og samlivet mellom menigheter og migranter. Utvikler dette seg i retning assimilering, marginalisering, segregering eller integrasjon?

Erfaringer fra Europa og USA tyder på at mange innvandrergupper velger å organisere seg i egne menigheter, altså en segregering. Min hypotese er at norske menigheters møte med innvandrere stort sett handler om assimilering. De er hjertelig velkomne, men vi er lite innstilt på å endre vårt eget for å tilpasse oss en flerkulturell virkelighet.

Kirkens holdning

Den norske kirke definerer seg selv som folkekirke – et fellesskap for alle bygd på dåpen og troen.⁶ Kirken er altså ikke et fellesskap basert på etnisk eller nasjonal eller språklig tilhørighet selv om navnet skulle tyde på det. Vi bekjenner troen på kirken som én, hellig og allmenn. De bibelske bildene som brukes for å belyse dette, er treet der alle kristne er greinene og Jesus er stammen eller kroppen der alle kristne er lemmene og Kristus er hodet.⁷ Samtidig som vi bekjenner oss til én, udelt kirke, er historien om det som skjedde den første pinsedag en fortelling om kontekstualisering og bruk av lokal kultur og språk for å formidle evangeliet.

I løpet av de siste åra har Kirkemøtet behandlet flere saker om integrering.⁸ Her legges det gode føringer for møtet mellom menigheter og innvandrere og det er samtidig en erkjennelse av at

«Dnk kunne gjort mer for å fremme integrering i egne menigheter og i samfunnet for øvrig. Den lokale menigheten med sine medlemmer utfordres derfor til å bidra i sterkere grad til integrering gjennom sine holdninger og handlinger.»

Vedtaket fra Kirkemøtet i 2006 sier:

«Kirkemøtet ber lokalmenighetene om å være integrerende slik at innvandrere kan finne sin plass innenfor menigheten og bidra i gudstjenesteliv og andre aktiviteter, engasjere mennesker med ulik kulturbakgrunn i trosopplæringen, styrke det diakonale arbeidet på innvandringsfeltet og engasjere flere medarbeidere med innvandringsbakgrunn og utfordre innvandrere til å ta kirkelig utdanning.»

Det legges her mange gode føringer for en god integrering i Den norske kirke med implikasjoner for både lokalt og nasjonalt nivå. Men i hvilken grad har lokalmenigheter tatt opp utfordringene eller har de redskaper og ressurser til å gjøre det?

Kirken bruker ofte diakonien som innfalls-vinkel i møtet med nye mennesker som i utgangspunktet ikke har definert seg inn i fellesskapet. En informant sier:

«Mange har traumatiske historier, vi må begynne med det helt enkle. Det er ikke ok å begynne med å invitere til gudstjeneste, vi må begynne med å bygge tillit. Vi må være diakonale – vise kjærlighet, omsorg og respekt. Vi er alle like, vi har samme menneskeverd.»

Den nye diakoniplanen⁹ definerer diakoni som

«[k]irkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.» Videre sies det at «Globaliseringen utfordrer diakonien spesielt. Kulturelt og etnisk mangfold gjenspeiles i menighetens liv. Mennesker som lider angår oss, om de befinner seg i umiddelbar nærhet eller i andre land.»

Det etniske mangfoldet knyttes her opp mot lidende mennesker, nye nordmenn blir ikke betraktet som aktive deltakere i menighetene. Når

diakoni defineres som omsorgstjeneste, innebærer det en relasjon der «jeg» hjelper «deg». Spørsmålet er derfor om diakoni som eneste innfallsvinkel, er nok til å skape integrering.

Relevante undersøkelser og erfaringsmateriale

Det er ikke gjort noe tilsvarende empirisk arbeid i Norge, men det er i løpet av det siste året levert to mastergradsoppgaver ved Det teologiske Menighetsfakultet om migrantmenigheter i Oslo.¹⁰ Fra andre land er det også primært gjort undersøkelser på migrantmenigheter eller grupper, ikke på etablerte kirkers og menigheters arbeid med integrering.

Erfaringene fra USA, Tyskland og Danmark viser at direkte integrering av første generasjons migranter er svært utfordrende og skjer i begrenset grad.¹¹ Det etableres derfor et stort antall migrantmenigheter i alle disse landene og mye tyder på at særlig majoritetskirkene har store utfordringer i å forholde seg til denne nye situasjonen som gode og likeverdige samarbeidspartnere.

I vår egen kontekst har vi erfaring med migrantarbeid fra Norsk kirke i utlandet.¹² Vi bruker hvert år store ressurser både menneskelig og økonomisk på å være kirke for nordmenn som oppholder seg i kortere eller lengre perioder i utlandet. Og sjømannkirken er ikke bare kirke – den profilerer seg også som et «hjem borte fra hjemmet», et sted der folk møter kjente tradisjoner, kulturytringer, fellesskap, mat og gudstjenesteliv.

Gjennom arbeidet med utviklingen av samisk kirkeliv har Den norske kirke blitt bevisstgjort på nødvendigheten av trosuttrykk på morsmålet – ikke bare gjennom språk, men også kultur- og samværsformer, musikkuttrykk, etc.

Vi har altså anerkjent og utviklet trosfellesskap ut fra norsk og samisk språk og kultur. Hvordan forholder vi oss da til innvandrere som vil ha de samme behovene?

Problemstilling

I barnesangen heter det: «*Rod og gul og hvit og svart – er det samme har Han sagt*». Men er det så enkelt? Eller er det tvert imot ganske vanskelig å motivere norske menigheter for endrings-

prosesser som gjør dem flerkulturelle? Og hvis menighetene fremstår som inkluderende, er det da en assimilasjon som foregår eller en reell integrering? Og ønsker innvandrere selv å knytte seg til våre menigheter eller velger de heller å beholde opprinnelseslandets kristne kulturuttrykk og språk slik at vi får en kirkelig segregering? Eller er kristne innvandrere så usynlige og marginaliserte i vårt samfunn at de verken knytter seg til norske menigheter eller skaper egne fellesskap? Dette var spørsmål jeg ønsket å få mer kunnskap om etter å ha prøvd og feilet i eget menighetsarbeid.

Metoder og kilder

Intervjuer

Mitt arbeid har bestått i formaliserte intervjuer av 24 ansatte i tre ulike menigheter i Den norske kirke. Jeg spurte meg fram til aktuelle intervjuobjekter blant de ansatte i menighetene. Prester, diakoner, kirkeverger og kantorer var automatisk med. I tillegg ble en kirketjener, en barnehageansatt og flere ansatte i trosopplæring intervjuet. Noen av intervjuobjektene er innvandrere selv. Informantene ble bedt om å fortelle om menigheten og hvem som deltar i dens arbeid og om innvandrere i lokalsamfunn og menighet. Deretter fulgte spørsmål om kultur-møtet og språkbarrierer og om innvandrere blir medlemmer i Den norske kirke. Her framkom informasjon om både marginalisering og segregering av innvandrere i lokalsamfunnet. Spørsmålet om medlemskap skulle være en indikator på integrering og fullverdig deltakelse i menighetens liv.

Andre del av intervjuet besto av spørsmål relatert til en teologisk forståelse av innvandreres plass i menigheten, hvor høyt integreringsarbeidet verdsettes og prioriteres og om menigheten blir flerkulturell. Her framkom informasjon om henholdsvis assimilering og integrering i fellesskapet.

I utgangspunktet ønsket jeg også å gjøre formaliserte intervjuer med innvandrere i menighetene. Dette viste seg vanskelig å gjennomføre. Noe handlet om manglende felles språk og mange hadde en generell vegring mot å bli sitert. Jeg har derfor hatt uformelle samtaler uten samtalelogg med migranter i menighetene.

Deltakende observasjon og skriftlig materiell

Jeg har deltatt på gudstjenester og andre samlinger i menighetene og lest menighetsblad, årsmeldinger, nettsider og annet skriftlig materiell fra menighetene. Jeg har også hatt samtaler med innvandrere som har deltatt i ulike samvær i regi av menighetene. Mitt ønske var å finne menigheter som på en eller annen måte hadde rapportert om at de hadde et innvandrersarbeid eller var engasjert av temaet. Samtidig ønsket jeg å finne steder der ulike innvandrergupper hver for seg er så små at det ikke gir mening å etablere egne etniske eller språklige grupper eller menigheter. Jeg søkte etter menigheter via Flyktningsnettverket i Norges kristne råd og deres nettside med deling av erfaringer.¹³ Jeg hadde også et ønske om å arbeide med ulike menighetstyper. Intervjuene varte ca. en time og ble gjort etter en oppsatt intervjuguide med 19 spørsmål om stedet og hvem som bor der, hvordan innvandrere deltar i menighetens liv, om misjons- og kirkeforståelse og om menighetene er flerkulturelle.

Møte med tre menigheter

Presentasjon av menighetene

Menighetene Sørøy, Østøy og Nordøy ble valgt ut. Som navnene tilsier, ligger disse i ulike deler av landet og alle ligger langs kysten. Sørøy har et stort og aktivt menighetsfellesskap i tillegg til et aktivt organisasjonsliv og et stort engasjement for misjon. Østøy er en stor menighet med mange ansatte og stor aktivitet på mange områder. Det er lite organisasjonsliv. Nordøy er en typisk «folkekirkemenighet» med både samiske og kvenske tradisjoner. Alle menigheter har diakonstillinger og alle har eller har hatt flyktningsmottak innenfor sine grenser. Det viste seg også at alle menigheter har ansatte som hører inn under kategorien «innvandrerbefolkning» – som flykting, arbeidsinnvandrere eller via familiegjenforening. Ingen av disse tilhørte opprinnelig en luthersk kirke. De ansatte som ikke er norskfødte ble intervjuet uten en fast mal. De fortalte sine historier mer fritt og ble spurt om gleder og utfordringer ved arbeidet og tilpasning til det norske arbeids- og menighetslivet.

Kommunene der menighetene ligger har en innvandrerbefolkning fra *vestlige land* som ligger over landsgjennomsnittet på 2,3 %. Innvandrerbefolkningen fra *ikke-vestlige land* varierer fra ca. halvparten av landsgjennomsnittet på 6,6 % til ett prosentpoeng over gjennomsnittet.

Sørøy

I Sørøy har alle informantene en felles fortelling om oppstarten på det innvandrersarbeidet som nå drives. Det startet ved at to beboere på asylmottaket kom til kirken på en gudstjeneste i 1999. De ble møtt og mottatt på en slik måte at de kom tilbake og tok flere med seg. Diakonen var første kontaktpunkt. Diakonen så utfordringene og tok dette opp med presten som tok det videre i staben. Herfra startet en organisering av dette arbeidet som bare har vokst. Nå er mange frivillige og ansatte involvert på mange nivåer. Det arrangeres formiddagstreff, språkopplæring, klesinnsamling, leketorg for barn og aktiv integrering i gudstjeneste- og menighetsliv. Det er stor utskifting av beboere på mottaket og en informant sier: «*Ingenting gir seg selv. Vi må jobbe med å være aktive og invitere hele tida.*» En annen sier: «*Uten lekfolk og frivillige ville ikke dette gått.*» Flere peker på misjonsengasjementet i menigheten som viktig for møtet med nye landsmenn i menigheten. Her er det mange misjonærer som er vant til å møte folk med en annen kulturell og språklig bakgrunn og som ikke har så høye terskler for å ta kontakt. Den store utskifting av asylsøkere på grunn av avslag på søknad om opphold eller bosetting i andre kommuner, settes bare så vidt ord på som en utfordring i arbeidet. Det er videre en balansegang hvor dypt ansatte kan gå inn i enkeltsaker. Menigheten har stilt opp med mye hjelp og advokatkontakt i enkelttilfeller.

Drømmen er å få en integreringsdiakon i en deltidsstilling. Man tenker da å ansette en av flyktingene som har fått bosetting i menigheten og som har god kontakt inn i miljøet. De som oppleves som innvandrere i Sørøy, er beboere på mottaket og de som får bosetting herfra i menigheten.

Østøy

I Østøy er bildet et annet. En informant sier: «Det er få innvandrere her. Det er hovedgreia. Dette er et hvitt samfunn, vi ser få innvandrere eller så er de veldig godt integrert.» Og en annen sier: «Det fins nok så mange innvandrere her – så mange at etniske nordmenn ikke vil tro det.» Mellom disse to posisjonene er det flere som har dårlig samvittighet fordi det gjøres for lite for innvandrere og en sier: «Hjelp! Er vi en helhvitt menighet?» Da det var mottak i menigheten, drev diakon og prest et diakonalt arbeid. De fleste beboerne på denne tida var muslimer fra Kosovo. Det har også vært to kirkeasyl i menigheten som har engasjert enkeltansatte, men ikke menigheten som fellesskap. Det drives i dag et diakonalt arbeid for innvandrerkvinner i samarbeid med nabomenigheten. Menigheten driver også en åpen barnehage som er blitt en flerkulturell møteplass. Flere informanter nevner dette, men det gjøres ikke spesielt bruk av dette i menighetslivet for øvrig. Ellers møter menigheten innvandrere i forbindelse med bryllup og dåp der bare den ene parten er norsk. Flere peker på fremmedfrykt blant eldre og at mange ikke vet hvordan de skal te seg i møte med fremmede. En familie fra et asiatiske land dukket opp på en gudstjeneste for ti år siden. De har fortsatt å komme til gudstjenesten og flere peker på dette som et godt eksempel på integrering. Det spesielle er at flere informanter forteller om denne familien og hvordan de har blitt invitert hjem til dem. Men ingen forteller at de selv har tatt kontakt med den asiatiske familien og invitert dem hjem til seg.

Nordøy

Nordøy har opplevd flere «bølger» av innvandring. Stedet har både en samisk og en kvensk tradisjon der mange eldre har en migrasjonshistorie og en opplevelse av norsk assimilasjonspolitik. I møte med ny innvandring der nykommere får mye hjelp og støtte fra det offentlige, vekker dette såre og til dels bitre minner. Menigheten hadde på det meste 11 kirkeasylanter fra Europa. I mange år bodde det også en stor kontingent asiater her som arbeidet i fiskeindustrien. Da den ble lagt ned,

flyttet de. Nå er det kommet en ny stor gruppe afrikanere. De etterspør kirken og setter sitt preg på både bybildet og kirkelivet.

Menigheten har drevet et arbeid for innvandrerkvinner i flere år. Det er imidlertid vanskelig å få med norske frivillige og kommunen har derfor blitt en mer aktiv samarbeidspartner. En informant sier: «Det er kanskje en generell holdning om at kommunen har sagt ja til flyktninger – de får ordne opp. Det er ikke opp til oss å sørge for integrering.»

Diakonen har mye kontakt inn i miljøet og det drives også en samtalegruppe for menn. Den store utskifting av innvandrergrupper er slitsomt å forholde seg til fordi man aldri vet hvor lenge de blir. Mange kristne innvandrere er katolikker eller pinsevenner og informanter beskriver hvordan de forsøker å legge til rette for katolske og ortodokse gudstjenester. Menigheten synes ikke å ha noen felles strategi for innvandrerarbeidet og prestene uttrykker at det er en stor utfordring i forhold til gudstjenestearbeidet.

Prioritering av innvandrerarbeid

Menighetene viser stor ulikhet i forhold til innvandrerarbeidet. I Sørøy er dette en felles sak for menigheten med en strategi og høy profil. Det er lite problematisert hvor lenge den høye profilen eventuelt skal fortsette, i hvilken grad dette er personavhengig, etc. I Østøy er det ingen felles bevissthet om innvandrerarbeid. For noen er dette helt ute av synsfeltet, mens andre lever et tverrkulturelt liv privat og ser innvandrere uten at dette institusjonaliseres inn i et menighetsliv. I Nordøy har menigheten en felles historie, men klarer i liten grad å forene kreftene i en felles strategi for hvordan dette arbeidet skal prioriteres og organiseres.

Felles for alle tre menigheter er at innvandringsarbeidet er lite synliggjort i årsmeldinger, menighetsblad og annen tilgjengelig informasjon. Et annet fellestrekk er også at «innvandrere» stort sett defineres som mennesker fra den tredje verden og som regel er de asylsøkere/flyktninger. Det er liten refleksjon rundt arbeidsinnvandring, tokulturelle og eventuelt også toreligiøse ekteskap med mer.

I alle menighetene startet arbeidet ved at

noen innvandrere tok kontakt. Forskjellene består i hvordan dette ble møtt og institusjonalisert i menighetslivet. Det er mye diakoni i det første møtet med innvandrere, men etter hvert blir gudstjenestedeltakelse og inkludering i menighetslivet viktige spørsmål. Her har Sørøy kommet lengst, mens Østøy knapt har startet.

Diakoni

I Sørøy og Nordøy har diakonene tatt opp innvandrerarbeidet som en tydelig del av sitt prioriterte arbeid. De har både individuelle kontakter og gruppekontakt. Utfordringene begge steder er å integrere arbeidet i menighetslivet for øvrig og få til en god integrering. Det ser ut til at jo nærmere man arbeider med dette feltet, jo større krav stiller man til hva integrering skal være. De som står på litt avstand ser folk med ulik bakgrunn i menigheten og opplever det som et fargerikt fellesskap. De som arbeider med feltet, ser at innvandrerne ofte sitter på bakerste benk, at de ikke bidrar med sitt og at de har liten kontakt med andre. I Sørøy er det et annet klima for å snakke om felles strategier i stab og menighetsråd enn i Nordøy der dette mer eller mindre synes å bli diakonenes arbeid. I Østøy er innvandrerarbeid klart definert innenfor diakonien selv om det ikke skjer noe aktivt arbeid i menigheten for tiden. Det skjer ingen aktiv kopling eller rekruttering til menigheten fra det arbeidet som drives i den åpne barnehagen. Noen ansatte har individuelle møter med innvandrere, men dette omsettes ikke til et anliggende for menigheten.

Kirkerom og menighetslokaler

De fysiske forutsetningene er svært ulike i de tre menighetene. Sørøy har kirke og menighets-senter bygget sammen i sentrum av byen. Lokalene er svært attraktive og lett tilgjengelige for alle. I kirkesenteret er det også et lite kapell og senteret er åpent 12 timer hver dag. Østøy har tre kirker: en arbeidskirke, en middelalderkirke med menighetshus et stykke unna, og en gammel trekirke med menighetslokaler ved siden av. Bare arbeidskirken ligger sentralt. Nordøy har en tradisjonell kirke med menighetshus ved siden av. Kirken ligger i sentrum.

Av disse tre, er det åpenbart at Sørøy har de beste fysiske forutsetninger for å oppleves som en «åpen» kirke. Her er det fysisk åpent hele dagen og det er ansatte på kontorene som er i samme senter. Nordøys menighetshus er kontorlokaler på dagen, her er ingen åpne lokaler det vil være naturlig å stikke innom uten å ha et ærend. I Østøy er det ofte aktiviteter på dagtid i arbeidskirken og det er også kontorer her. Det er også et lite kapell som er åpent for lys-tenning og stillhet. Sørøys kirke er lys og ser ut som en kirke, tydelig i bybildet. Kirkesenteret er åpent og lyst og oversiktig å komme inn i. Arbeidskirken i Østøy ligger litt tilbaketrukket med store trær og busker som skjuler kirken og den er mørk uten anvisninger om hvor man eventuelt skal henvende seg. Forskjell i fysisk utforming og tilrettelegging kan bety mye for om kirker og menigheter blir gode «væresteder» for mennesker som i utgangspunktet opplever at alt i Norge er nytt og annerledes.

Tolkninger av og refleksjon over materialet Språk- og kulturmøtet

Sørøy og Nordøy har noen ulike erfaringer. Informantene mener at det nok finnes folk som sier: «Og nå som vi hadde det så kjekt» – menigheten var kjent og kjær og så ble plutselig mange ting annerledes. Men de fleste opplever det som en god utfordring og som en berikelse. Informantene i Sørøy er mer samstemte om dette enn i Nordøy. Språk er alltid en utfordring, særlig der engelsk ikke er et felles språk. Språkopplæring tar tid og mye kommunikasjon må være nonverbal i starten.

Kulturmøtet er heller ikke problemfritt. Her er foreldre som gjerne vil at barna konfirmeres, men som ikke har oppfattet menighetens krav om deltakelse i konfirmanttidas program. Eller barn som er mer høyrøstede enn vi oppfatter som veloppdraget. Mange innvandrere kommer fra storfamiliekulturer der det er uvant at menn, kvinner og barn deltar på ulike aktiviteter. I norsk menighetsliv er vi vant til organiserte aktiviteter til faste tidspunkter. Vi tar imot de som kommer etter at vi har annonsert tilbudet. Så enkelt er det ofte ikke for innvandrere og en informant uttrykker dette slik: «Vi er vant til at folk kommer til oss om de vil oss noe.

Innvandrere må puffes litt mer på. Jeg sender dem sms og da kommer de.»

I forhold til gudstjenestelivet, er det mange utfordringer knyttet til språk og kultur. Her er det forskjell på prestenes og andre ansattes svar. Mange ansatte skulle ønske at prestene våget å gjøre gudstjeneste mer åpne for ulike kulturuttrykk – både for å inkludere innvandrere bedre, men også fordi de tror at dette vil bli mer levende og attraktive gudstjenester for folk flest. Flere ansatte er frustrerte i forhold til prestene på dette punktet. En ansatt sier:

«Gudstjenester – jeg skjønner godt at de går i pinsemenigheten. Jeg har opplevd afrikansk gudstjeneste, det er en annen spiritualitet. Samholdet rundt troen oppleves sterkere – enheten. Det ville vært en rikdom for menigheten hvis afrikanerne hadde fått prege den mer. Flere hadde kommet til.»

En presteinformant uttaler:

«Vi fant ut at vi ikke kunne forandre vår gudstjeneste så veldig – vi kunne ikke bli afrikanske. Vi har ansvar for egen kultur. Det er ikke greit å agere afrikansk selv om det er fargerikt og happy.»

Mye tyder på at prester opplever det utfordrende å gjøre gudstjenestelivet mer «fargerikt» eller inkluderende med hensyn til språk og stil, mens andre ansatte savner denne dimensjonen i gudstjenestene.

Kirke og misjonssyn:

Hvem er denne menigheten til for og hva betyr misjon i menigheten?

Alle informantene er unisone i å si at menigheten er for alle. Ingen sier at menigheten er til for en aktiv kjerne eller lignende, man har et ønske om at kirken skal være for alle døpte og for alle som bor i lokalsamfunnet. Flere sier at menigheten ikke nødvendigvis oppleves slik fra utsiden, men ønsket om å være en åpen kirke er der hos alle. Alle synes også å være enige om at det viktigste menigheten gjør er å feire gudstjeneste. I tillegg nevnes barne- og ungdomsarbeid/trosopplæringen og omsorgsfellesskapet. «Aktiviteten er ikke det viktigste, men det å være noe – bistå i alvorlige faser av sorg og glede. I kirka skal alle føle at de er kommet til et ordentlig sted der de blir tatt på alvor.» En annen sier: «Jeg håper vi kan være et Kristus-nærvær for alle som bor her.»

Misjon er et ord mange har et ambivalent forhold til, men som er et viktig begrep i forhold til relasjoner med nye nordmenn med ulikt religiøst ståsted. Spørsmålet som ble stilt var: «Hva legger du i ordet 'misjon' her du arbeider?» Her varierer svarene fra en forståelse av misjon som en aktivitet overfor ikkekristne i andre land til en forståelse av misjon som det daglige menighetsarbeidet i møte med mennesker som søker dåp, trosopplæring, etc. For noen handler misjon om å bekrefte tro og å gi folk tilhørighet til kirke og kristenliv. Andre uttrykker ønsket om at nye mennesker skal få et møte med Jesus gjennom menighetsarbeidet. For enkelte er frimodighet til å forkynne tro og omvendelse helt erstattet av respekten for andres tro og kultur mens en annen informant snakker om innvandrere som «[m]isjon som kommer til oss». I en av menighetene er forskjellene i misjonsforståelse så store at det får konsekvenser for samarbeid om trosopplæring og gudstjenesteliv. En informant sier:

«Vi er inderlig forskjellige alle vi som jobber her. Vi har alle ytterpunktene teologisk. Av og til er det vanskelig å samarbeide. Det hadde vært veldig fint å få snakket ordentlig om det en gang. I barnearbeidet får jeg lov til å drive med mitt, det er greit så lenge de som er uenige ikke er veldig involvert. Det går greit med gudstjenestesamarbeidet. Jeg er sånn «Jesus til barna» med jublende sanger. Ulikhetene handler om frelsessyn og form – noen opplever min form påtrengende – for nært – beklemmende.»

Innvandrere som er ansatte i menighetene representerer et mindre ambivalent forhold til ordet misjon – for dem er det en naturlig del av det å arbeide i kirken lokalt. En av dem uttrykker det slik: «'My mission' er Matt 28! Jeg har skjont at 'misjon' er et betent ord for mange nordmenn. I Den norske kirke er det lite snakk om kall og tjenester for alle kristne.»

Mitt materiale tyder på at forskjeller i teologisk ståsted kan være underkommunisert i et arbeidsfellesskap og at det kan gi seg utslag i ulik tilnærming til mange av de arbeidsoppgaver man i utgangspunktet skal arbeide sammen om.

Medlemskap

En måte å bli anerkjent som deltaker og likeverdig i menigheten, er å bli medlem. Derfor ble særlig prestene spurt om dette fordi det er

de som kommer i kontakt med mennesker i forbindelse med vigsel og dåp der dette kan være et naturlig spørsmål å ta opp. Spørsmål om medlemskap som et ledd i integreringen er imidlertid ikke et tema i noen av menighetene. En sier:

«Dette tematiseres for all del ikke i forbindelse med dåp eller vigsel.» En annen sier: «Noen blir døpt og blir dermed medlemmer. Ellers er dette ikke så viktig egentlig.» En uttaler: «I forbindelse med dåp møter vi det veldig lite. De har jo sin religion og jeg er veldig tilbakeholden med å lirke de ut av sin religion. De er velkommen, men ser det ikke som min oppgave å hente dem ut av sitt ståsted. Jeg er ikke pågående for å få folk døpt.»

Noen peker på at mange kristne innvandrere tilhører katolske eller ortodokse kirker eller andre protestantiske kirkesamfunn enn det lutherske. Noen er opptatt av å legge til rette for at de kan bli betjent av katolske prester eller av frikirker.

I Den norske kirke har vi ikke vært vant til å rekruttere medlemmer annet enn ved barne-dåp. Vi opererer ikke med medlemsrekruttering eller velkomstbrosjyrer. Vi har heller ikke vært vant til å tenke at medlemskap gir rettigheter som kan være viktige å ha. Mange regner også med at de automatisk blir medlemmer i Den norske kirke når de kommer til Norge fordi dette er en statskirke. Dette kan være grunner til at spørsmål om medlemskap er ute av synsfeltet. Men hvis innvandrere kommer til menigheten og ønsker å delta i denne, vil de neppe føle seg velkommen og godt ivaretatt dersom de bare blir vist til pinsemenigheten eller får tilbud om katolsk prest. Et spørsmål om medlemskap vil også være et spørsmål om å bli akseptert og inkludert som en del av det fellesskapet de har oppsøkt.

Blir menigheten flerkulturell?

I Nord- og Sørøy var dette et relevant spørsmål og svarene varierer. Det ser ut til at jo mer man har arbeidet med innvandrere, jo mer ser man at det fortsatt er «de» og «vi», at de fortsatt ikke er aktive deltakere, medlemmer i menighetsrådet, osv. I Sørøy har de en aktiv strategi for integrering med oppfølging av de forskjellige som kommer innom.

«Måten det blir brukt på i gudstjenestene oppleves veldig meningsfylt. Det har fått så stort fokus at det ikke blir haleheng. Veien blir til mens vi går, balansegang hele veien så ikke noen føler seg skjovet ut.»

Prekendelen er sårbar fordi den alltid skjer på norsk. Noen peker på at det i større byer holdes gudstjenester på engelsk. I gudstjenestene brukes powerpoint som letter gudstjenestedeltakelsen fordi det er klart til enhver tid hva som synges eller leses. Dette øker bruker-vennligheten for så vel nordmenn som innvandrere. Misjonsengasjementet i Sørøy brukes for å forklare det store engasjementet fra lekfolket i menigheten. Kanskje opplever de at «misjon er kommet til dem» og at de her har fått en meningsfull oppgave i å ha kontakt med mennesker som trenger kontakt og støtte i dagligliv og kirkeliv.

Nordøy har ingen misjonstradisjon. Tvert imot har området blitt gjenstand for misjonsarbeid fra sør Norge og erfaringen til samer og kvener bidrar heller ikke til å øke endringsviljen overfor nykommere. Også her er det tydelig at det ennå ikke er skapt noe nytt «vi» av innvandrere og nordmenn i menigheten. Økt deltakelse blir nevnt som metode for å skape et flerkulturelt fellesskap. Her er gudstjenestene og prestene sentrale aktører for å skape fellesskap. En informant sier: «Vi mangler en strategi for hva det er menigheten vil og så planlegge deretter.» Denne strategien synes å eksistere i Sørøy, men ikke i Nordøy.

I Østøy ble spørsmålet utformet annerledes: «Hva ville skjedd dersom menighetsråd og stab bestemte at denne menigheten skulle bli flerkulturell?» Reaksjonene var mangfoldige. Flere pekte på at Østøy er et konservativt sted der noen ville føle seg truet og slutte å komme hvis innvandrere ble mer synlige. Samtidig sier flere at dette ville være en utfordring som de trenger. «Vanskelig fordi dette ikke er naturlig ute i folket, det er ikke mixed omgang blant folk. Å ha et fargerikt fellesskap ville være å jobbe mot kulturen og det er vanskelig i en menighet.» Flere nevner også at det er dype skillelinjer i menigheten som drar mye kraft ut av arbeidet. «Menigheten inkluderer ikke hverandre – de er ikke åpne for andre». Samtidig er det en menighet med mye prosjektarbeid der folk jobber sammen på

kryss og tvers og der de ville tatt denne utfordringen også. Noen sitter med en erfaring av at menighetsrådene ikke er i stand til å prioritere ned noe for å øke innsatsen på noe annet og tenker at det samme ville skjedd her. Man ville si ja takk uten å følge opp med aktiv handling.

Integrering og flerkulturelle fellesskap er ikke noe som er lett å oppnå. Selv i menigheter der det satses mye på dette arbeidet, opplever de å ha langt igjen og at det hele tiden er en balansegang mellom å ivareta innvandrere og den norske delen av menigheten. En flerkulturell menighet vil være en menighet der folk fra ulike kulturer sammen bidrar til å sette sitt preg på kirkelivet. Det handler om å gi og å motta. Menigheten med sterkt misjonsengasjement er kommet lengst, men det kan også være tilfældigheter i personsammensetning som har gitt arbeidet høy prioritet. Sørøy er også den menigheten som generelt sett synes å ha en felles strategi for satsing på flere områder og et nært samarbeid mellom menighetsråd og ansatte. Nye mål settes opp etter hvert og arbeidet følges planmessig.

En av de ansatte i Nordøy etterlyser en overordnet strategi som gjør at alle ansatte kan være trygge på at de er en del av et større fellesskap og en større strategi for prioritering av innvandringsarbeidet. Særlig etterspørres en strategi for mer aktiv gudstjenestedeltakelse – kanskje fra både nordmenn og innvandrere?

Det skjer mye forskjellig i Østøy menighet og det er et aktivt arbeid på mange felt. Lite tyder på at innvandringsarbeidet vil få høy prioritet fordi det per i dag er så lite synlig at det «ikke trenger seg på». Den innvandrerkontakten menigheten har eller har hatt, skjer oftest på individplan. Deres bidrag og kompetanse blir ikke aktivt tatt inn i menighetsarbeidet.

Innvandreransattes erfaringer

Fire ansatte med annen enn norsk bakgrunn ble intervjuet. Av disse er én norsk statsborger. Tre kommer fra Europa/USA og én fra Afrika. De som kommer hit som arbeidsinnvandrere har en bevissthet om egen kompetanse og bakgrunn og et ønske om at den skal berike arbeidsfellesskapet. Det viser seg likevel å være store kulturforskjeller som ofte gir seg utslag i vanskelig

kommunikasjon om hva som er målsettingen med for eksempel gudstjenestene og hvordan de skal legges opp. «*Vanskelig å komme som utlending – de sier jeg vil gjøre ting på min måte. Konstruktiv kritikk oppfattes sjeldent slik. Gode ideer selges bedre gjennom andre, norske ansatte.*»

Den ansatte med afrikansk bakgrunn hadde i utgangspunktet en mer ydmyk tilnærming til arbeidet og ønsket å lære å tilpasse seg det norske samfunn og arbeidsliv.

«Den eneste forskjellen er at menigheten i Afrika har mer å delta i. I Afrika blir man mer grepet – rejoice and be happy. Alle afrikanske kirker er karismatiske: de synger og danser fordi de ønsker en god følelse. Det er fint her med kirkekaffe – sitte og prate som i Afrika. Selve gudstjenesten er lik, bare spirit og entusiasmen er ulik. Når vi synger med koret følger vi norsk regi. Blir vi bedt om å synge en sang, så synger vi en, eller to når vi blir bedt om det.»

Mye tyder på at de innvandreransatte har mye godt å bidra med inn i menighetslivet. Følgende utsagn sier noe om det:

«Når koret synger her, klapper menigheten, de står opp, mange norske liker det. Koret har hatt a lot of impact here. Good.» «Vi hadde en økumenisk gudstjeneste med koret med pinsevenner, katolikker og Frølsesarmeen. Det er det mest flerkulturelle vi har hatt. Folk ville ha mer av det samme. Det var mye arbeid. Ingen prest var med.»

Det er interessant å se at alle menighetene har flerkulturelle staber som skaper ulike spenninger. Kanskje har vi underkommunisert de utfordringer det medfører å komme fra andre land og tilpasse seg vårt arbeidsliv og kirkeliv. Det synes å være mer å hente på å lytte til hverandres erfaringer og kirkelige kultur som et bidrag og supplement til hvordan vi arbeider.

Refleksjoner etter undersøkelsen

Med utgangspunkt i funnene fra feltarbeidet og kristne migranters erfaringer fra Europa og USA, vil jeg presentere følgende refleksjoner og utfordringer:

Innvandrerens behov

Sørøy har et ønske om å få en egen integreringsdiakon, rekruttert fra innvandringsmiljøet. Menigheten ser at dette vil være hensiktsmessig for at innvandrere skal føle tilhørighet til og ta aktivt del i menighetslivet over tid. Erfaringer

fra andre land tilsier at mange innvandrere ønsker å organisere seg i egne fellesskap. Å komme til et land der alt er fremmed er en krevende prosess. Å ha et religiøst fellesskap som er trygt og kjent, kan derfor være med på å gi innvandrere nødvendig sosial kapital som i sin tur kan bidra til bedre integrering. Vi er organisasjonsorganisert og det vil ofte være enklere for oss å samarbeide med en organisert innvandrergruppe, enn å integrere innvandrere individuelt. Når innvandrere opptretter som gruppe blir det enklere å definere egne behov og ønsker, og det blir mulig å oppnå et likeverdig samarbeidsforhold og fellesskap. Denne mekanismen er den samme som vi anerkjenner i forhold til Norsk kirke i utlandet og samisk kirkeliv. Dette betyr at kirkelig segregering i en første fase kan føre til bedre integrering på sikt.

I feltarbeidet møtte jeg bare førstegenerasjonsinnvandrere. Erfaringer fra andre land tyder på at andre generasjon har andre behov og møter andre utfordringer enn foreldrene i tros- og kulturmøtet. Der førstegenerasjonsinnvandrere trenger egne, trygge fellesskap, kommer andre generasjon i en ny stilling. De vokser opp her, får etter hvert norsk som førstespråk og integreres i skole og fritidsliv. Foreldrene ønsker at de skal oppdras i den samme tro som dem selv, men foreldrenes trosliv kan oppleves fremmed for barna. Derfor vil det være av stor betydning å ha et godt samarbeid med kristne innvandrere om trosopplæringen og den kristne traderingen slik at andre generasjon kan få den kristne oppdragelse foreldrene ønsker selv om de nå er kommet til et land med andre kristne tradisjoner enn de er vant til.

Ansattes betydning

Diakoner er viktige personer med mandat til å se og fange opp nye mennesker med ulike behov i menighetene. I både Nord- og Sørøy har diakonene vært sentrale personer for oppstarten av innvandrerarbeidet. I en første fase i Norge er særlig flyktninger og asylsøkere i en utsatt posisjon med mye usikkerhet og mange spørsmål om framtida og behov for samtalepartnere. Diakoner er gode hjelpere i denne fasen. Når mennesker får opphold i landet,

endrer behovene seg. Erfaringene fra Sørøy tilsier at mange da blir mer passive i forhold til menigheten. De er da mer opptatt av å være med i et likeverdig kristent fellesskap der de kan finne bekreftelse og gjenkjennelse.

Dersom innvandrere skal være likeverdige gudstjenestedeltakere og menighetsmedlemmer, er prestene viktige personer. Presten har ansvaret for gudstjenestene og de kan enten oppleves integrerende eller ekskluderende. Mange ansatte ønsker seg prester som våger litt mer flerkulturelt fellesskap i gudstjenestene og sier at dette vil være til glede og inspirasjon for hele menigheten.

Det er i dag ansatte i Den norske kirke fra mange land i verden. Dette synes å være et lite utnyttet potensial for utvikling av flerkulturalitet. Her er mennesker med mange slags erfaringer som kan benyttes til å utvikle vårt menighetsliv. I stedet tyder mye på at de bruker alle ressurser på tilpasning til norsk kirkeliv og erfaringer og ideer fra deres hjemland blir lite etterspurt. Samtidig gis det i dag lite tilbud om opplæring om norsk kirkeliv til ansatte som kommer hit fra andre land. Kommunikasjonen lokalt ville kunne bli lettere dersom ansatte både hadde fått informasjon om reglene i vårt arbeidsliv og om norsk kirkeliv.

Endringsvilje og -evne i kirken

Dersom integrering skal lykkes, er menighetene avhengige av å ha et samlet fokus på dette. Da må menighetsråd og andre beslutningstakere i kirken også være synlige og medansvarlige for strategier og målsettinger. Svært mye innvandringsarbeid skjer uten at det gjenspeiles i årsmeldinger, menighetsblad og nettsider. Erfaringene fra Sørøy tyder på at innvandringsarbeidet må ha høy prioritet i menigheten for å lykkes. Den norske kirke kan ikke legge ansvaret for integrasjonsarbeidet over på menighetene uten også å følge opp med nasjonal og regional satsing, prioritering og veiledning.

Hvis Den norske kirke skal bli en flerkulturell folkekirke for alle som bor her og ønsker å være med, vil det kreve endringsvilje og -evne i hele kirken. Ansatte og tillitsvalgte må «se» samme kontekst og ha en felles forståelse av

teologi som kan bygge ned fordommer og skape gode fellesskap. I to av menighetene ser de ansatte samme kontekst, men de tolker utfordringene ulikt. I den tredje menigheten ser de ansatte helt ulike lokale kontekster og dermed også utfordringer. Mitt materiale tyder også på at det er et uavklart forhold mellom religionsdialog og misjon hos ansatte i menighetene. Dette har også betydning for måten innvandrere blir sett og mottatt.

Prosessen fra diakonalt arbeid til å integrere innvandrere som likeverdige deltakere i menighetslivet er lang og krever både omtanke og bevissthet. Vi fristes til å kalle assimilering for integrering slik tilfellet er med den asiatiske familien i Østøy. De kom til menigheten og tilpasset seg den. Målet med integrering må være at begge parter gir og får i et likeverdig møte.

Fargerike fellesskap

Dersom Den norske kirke skal være en likeverdig og god samarbeidspartner i integreringsarbeidet, trenger vi å være fleksible og lytte til hva innvandregrupper formidler som sine behov. Koret i Nordøy trenger kanskje et øvingslokale og den afrikanske delen av menigheten kan kanskje låne kirken på ettermiddagstid til egne møter? Noen vil ha behov for å leie rom for å etablere egen menighet. Andre ønsker et samarbeid om barne- og ungdomsarbeidet. Og noen vil ønske å bli fullverdige medlemmer i den lokale menigheten med de samme rettigheter og muligheter som alle andre. Er det mulig og ønskelig for oss å være så fleksible at vi kan innlemme innvandrermenigheter/-grupper i vår kirke? Det vil kreve et juridisk arbeid og det vil kreve nasjonal oppfølging over tid slik at endrede behov kan få nødvendig strukturell tilpasning. I Church of England har de arbeidet mye med dette. Erkebiskop Rowan Williams har tatt til orde for en «mixed economy» i kirken der den geografiske inndelingen beholdes, men der nye behov som ikke dekkes av denne, kan bli dekket gjennom alternative strukturer.¹⁴

Det er en utfordring for kirken å se at assimilering og integrering er to forskjellige prosesser med to forskjellige mål. I en globalisert verden der «den fremmede» plutselig er en del

av våre nabolag og arbeidsfellesskap, kreves det både evne og vilje til å gå inn i endringsprosesser for å skape nye «vi» i lokalsamfunn og menighet der både «gamle» og «nye» nordmenn utvikler menighetens og lokalsamfunnets liv i fellesskap. Dersom Den norske kirke fortsatt skal være en landsdekkende majoritetskirke og folkekirke, vil det være av stor betydning at den kommuniserer tydelig at den ønsker å være en kirke for alle uavhengig av opprinnelsessted, kultur, tradisjon eller språk. Kirken er i en startfase av integrasjonsarbeidet. Kirkens diakoni kan fange opp behov hos nye innvandregrupper. Utfordringen blir å få til en integrasjon over tid som gjør oss til et fargerikt fellesskap der ulike tradisjoner og kulturer kan kjenne tilhørighet og fellesskap.

Anvendt litteratur

- Austigard, Kari (2008): *Den spanskitalende gruppen i Salemkirken i Oslo*. Master i kristendomskunnskap. Det teologiske Menighetsfakultet.
- Bayes, Paul og Tim Sledge (2006): *Mission Shaped Parish, traditional Church in a Changing Context*. London: Church House Publishing.
- Cray, Graham et al. (2004): *Mission-shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*. London: Church House Publishing.
- Croft, Stephen (red.) (2008): *Mission Shaped Questions, Defining issues for todays Church*. London: Church Publishing House.
- Ebaug, Helen Rose og Janet Saltzmann Chafetz (2000a): *Religion and the New Immigrants – Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Lanham: Altamira Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (red.) (2007): *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland og Torunn Arntsen Sorheim (2007): *Kulturforskjeller i praksis – perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Foley, Michael W. og Dean R. Hoge (2007): *Religion and the New Immigrants – How Faith Communities Form Our Newest Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuglerud, Øivind (red.) (2004): *Andre bilder av «de andre» – transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax.
- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hansen, Eveline (2007): *En empirisk undersøkelse av Scandinavia Chinese Christian Church i Oslo*. Masteroppgave, Det teologiske Menighetsfakultet.
- Herbst, Michael (2008): «Immigrant Churches in Germany», foredrag holdt på møte i Research Consortium for Congregational Mission and the Social Sciences, University of Stellenbosch, Sør-Afrika, 25.–30. mars 2008.
- Jackson, Darrell og Alessia Passarelli (2008): *Mapping Migration, Mapping Churches' Responses: Europe Study*. Brussel: Churches Commission for Migrants in Europe.

- Kahl, Werner (2002): «A theological perspective: the common missionary vocation of mainline and migrant churches» i *International Review of Mission*, 91: 362, side 328-341.
- Kirkemøtet 2004: Uttalelse: Den norske kirkes identitet og oppdrag.
- Kirkemøtet 2005a: sak 5/05: En misjonerende kirke.
- Kirkemøtet 2005b: sak 6/05: Norsk asyl og flyktningpolitikk.
- Kirkemøtet 2006: sak 11/06: Innvandring og integrering – Den norske kirkes rolle i et flerkulturelt samfunn.
- Kirkemøtet 2007: sak 6/07: Plan for diakoni. Det lutherske verdensforbund (2004): *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Genève: Det lutherske verdensforbund.
- Martikainen, Toumas (2005): «Religion, Immigrants and Immigration» i *AMID Working Paper Series*, 43/2005.
- Mosdøl, Hallvard Olavson (2008): *Hiawatha av Kragerø – Menighetsutvikling i folkekirken – impulser fra Sjømannskirken*. Oslo: Verbum forlag.
- Moynagh, Michael (2004): *Emergingchurch.intro*. London: Monarc Books.
- Munck-Fairwood, Birthe (red.) (2004): *Andre stemmer – migrantkirker i Danmark set indefra*. Frederiksberg: Religionspædagogisk Forlag. Den norske kirke (2000): *Hva er kirken? En ekklesiologi*. Delrapport fra Kirke/statutvalget. Oslo: Kirkens Informasjonstjeneste.
- Nyland, Kjell Bertil (2005): *Tolk og tjener – et bidrag til Sjømannskirkens selvforståelse og brukerforståelse*. Bergen: Sjømannskirken.
- Polanen, Rudy (1998): «Non-Indigenous Christian Groups: Their Prospects for Being Church Alongside the Established Churches» i *International Review of Mission*, 87:345, side 269–272.
- Spencer, Linbert (2007): *Building a Multi-ethnic Church*. London: SPCK Publishing.
- Stensvold, Anne (2005): «Religiøs pluralisme», side 474ff i

- Arne B. Amundsen: *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Walls, Andrew og Cathy Ross (red.) (2008): *Mission in the 21st Century, Exploring the Five marks of Global Mission*.

Noter

- 1 Undersøkelsen ble foretatt mens jeg i 2008 hadde Olavsstipendet.
- 2 Alle tall er hentet fra Statistisk sentralbyrå: <http://www.ssb.no/jinnvandring/>
- 3 Stensvold 2005 opererer med en tredjedel innvandrere med kristen bakgrunn i 2005. Etter dette har gruppen polakker og personer fra Baltikum økt markant. Derfor har jeg økt anslaget til 40 %.
- 4 Aktuell litteratur som omhandler integrering og det flerkulturelle Norge: Eriksen 2007; Eriksen og Sørheim 2007; Fuglerud 2004; Gullestad 2002.
- 5 Herbst 2008.
- 6 Kirkemøtet 2004. Se også Den norske kirke 2000; Kirkemøtet 2005a; Det lutherske verdensforbund 2004.
- 7 Joh 15,5; Rom 12,4f.
- 8 Kirkemøtet 2005b; Kirkemøtet 2006.
- 9 Kirkemøtet 2007.
- 10 Hansen 2007 og Austigard 2008.
- 11 Ebaug og Chafetz 2000a; Foley og Høge 2007; Jackson og Passarelli 2008; Kahl 2002; Martikainen 2005; Munck-Fairwood 2004; Polanen 1998.
- 12 Mosdøl 2008; Nyland 2005.
- 13 Kirkelig nettverk for integrering av flyktninger og innvandrere: <http://www.norgeskristnerad.no/index.cfm?id=100653>
- 14 Cray et al. 2004, *Mission Shaped Church*, er sentral her. Følgende bøker har kommet i kjølvannet *Mission Shaped Church*: Bayes og Sledge 2006; Croft 2008; Moynagh 2004; Spencer 2007; Walls og Ross 2008.

Sammendrag

Artikkelen presenterer en undersøkelse om integrering av innvandrere i norske menigheter. Det er foretatt et feltarbeid i tre menigheter i ulike deler av landet og erfaringer fra disse presenteres. Det var innvandrere som tok kontakt, diakoner er viktige i oppfølgingen og det er behov for et inkluderende gudstjenestefelleskap. Spørsmål om medlemskap i kirken er ikke et tema i menighetene, og synet på misjonsutfordringene i møte med innvandrere varierer sterkt. Menighetene opplever selv at det er langt igjen til å bli flerkulturelle menigheter og at det er mange utfordringer i arbeidet som krever felles strategi for å lykkes.

Til slutt i artikkelen presenteres refleksjoner og utfordringer basert på undersøkelsen og litteratur om kristen migrasjon og integrering fra Europa og USA. Første generasjon har behov for fellesskap der eget språk og kultur ivaretas. Andre generasjon har behov for å få kristen tro «oversatt» til norsk. For å ivareta disse behovene må kirken stille opp som aktiv samtale- og samarbeidspartner i forhold til de behov kristne innvandrere har.

Gudstjenestereform og ungdom



AV MARGIT LOVISE HOLTE

kapelian@lommedalen-menighet.no

Eg har vorte beden om å vurdere «Forslag til reform av kirkens gudstjenesteliv» med tanke på ungdom. Innleiingsvis er det rettvis å opplyse at eg ikkje lenger er å rekne som ung i kyrkja, og at eg har vore særskilt deltakande med ungdom på mange stader i kyrkjelege råd og utval, og også brukt mine kvalifikasjonar som prest til å fokusere på arbeid med ungdom og barn. Så mitt bidrag er på bakgrunn av 20 års ung gudstjenestep praksis, og eg er i så måte ingen nøytral part. Når eg no vil freiste å sjå reforma i eit ungdomsperspektiv frå min synsstad, så er det særskilt fire områder eg vil fokusere på; Ung defenisjonsmakt, musikken, medliturgar og metodikken.

Ungdomen sitt kyrkjemøte tok i 2003 trønderske juninetter til hjelp for å snekre eit grunnlagsdokument som ofte har vorte brukt som basis og begrunning for reforma. Det var då om lag 10 år sidan kyrkjemøtet bestemte «at det i hver menighet skal holdes minst én høymesse i halvåret hvor unge i særlig grad er med i forbedelse og gjennomføring» I dei siste åra har mange vore spent på om ungdom berre vart brukt som kyrkjepolitisk spett, eller om dette verkeleg var ei reform som på alvor skulle gjere nytte av ung kunnskap og erfaring. Det veit vi fyrst når reforma er implementeret, men hittil ser det lovande ut, i alle fall på nokre områder.

Dette er ei etterlengta reform, og mange vil hevde ho kjem i seinaste laget. For nokon er reforma ny, utfordrande og ressurskrevjande.

Andre vil puste friare, kjenne seg verdsett og halde fram med ein kjend gudstenestemetodikk. For sjølv om fargen på reformforslagsbøkene er av det karakteristiske vinraude slaget, så er innhaldet svært annleis. Dei to mest grunnleggande endringane er at gudstjenester vil sjå ulike ut frå kyrkje til kyrkje, og at ho vil være eit produkt av teamarbeid der frivillige medarbeidarar i større grad enn før skal være medverkande. Dette krev at tilsette i framtida må sette fokus på å bruke meir av si relasjonelle og liturgiske kompetanse. Gudstjenestene skal ikkje være regelstyrte, men mål- og kompetansestyrte. Slik skal idealet om stadeigengjering, involvering og fleksibilitet realiserast.

For oss som kyrkje er denne reforma svært omfattande og radikal. For ho byd på meir enn nye ord og tonar. Ho vektlegg prosessen fram til gudstjenesta, og handlingane vi gjer idag, som grunnleggande ny metodikk. Materialet er no på høring, og mykje kan hende i høringsprosessen, men det avgjerande er om kyrkjelydane klarer å implementere idealet om den gode prosessen som trekk mange inn i førebuing, gjennomføring og evaluering av gudstjenestene. Dette er det denne reforma står og fell på, og her kan ungdomsarbeid gje eit avgjerande bidrag.

Ingen lavmesser

Reforma kjem ikkje frå dei lukka rom, men har i større grad hausta frå grasrota enn liturgire-

former før har gjort. Handlingar og formuleringar har for det meste vore prøvd lokalt før dei vart vedtekne som forslag i ein open og erfaringsbasert prosess. Trusopplæringsreforma har gjeve grunnlag for å tenke at kunnskap, kompetanse og endring, skjer lokalt. Mange kyrkjer har allereie arbeidd lenge med den nye reforma når ho vonleg vert vedteken. Dermed er det få stader at prestar høgverdig kan opne den gamle raudeboka søndagar kl 11:00 og avfeire alt som ikkje er samla mellom desse permar som lavstatus. Ung praksis har mange slike dårlige erfaringar i møte med den monolittiske høgmessetradisjonen som vår kyrkje har hatt. Den nye reforma gjer det umogleg å omtale gudstjenester der unge er i fokus som lavmesser. Eit viktig jamstillingsarbeid har vorte gjort, og går det riktig bra kan vi sjå fram i ei tid der alt gudstjenesteliv har same status.

Dette er i tråd med fornyinga av kristent ungdomsarbeid dei siste tiåra, og unge sin medverknad i den kyrkjeleg rådsstrukturen, noko som har gjeve ungdom definisjonsmakt på kven kyrka er. At ungdom er kyrkje, her og no, og ikkje for noko dei skal verte i framtida, er ei gåve til kyrkja. For å tenke liturgi som folket sitt verk, utfordrar kyrkja også lokal til å tilrettelegge gudstjenestelivet slik at vi «ser» eit truverdig tverrsnitt av kyrkjelyden. For det er noko med det vi ser. Ser vi ingen unge, eller sørger for at dei er i kyrkjekjellaren på kveldstid, så vert det heller ikkje så viktig å ta omsyn til dei i kyrkjebenken på søndag. Å være gudstjenestefeirande folkekyrkje er også å inkludere alle dei «usynlege» medlemmane.

Men ungdom går ikkje på gudstjeneste..?!

På tidlig 90- tal vaks det fram eit konsept kalla «Ung Messe» som gav unge eit viktig innsteg i gudstjenestelivet. I same tid vaks det fram temamesser der ein særprega musikk- eller språkstil skulle treffe sitt publikum. I miljø knytta til studentprestane, i KFUK/ KFUM, Krik, Studentforbundet og Storsalen i Oslo for å nemne nokon, vaks det fram ny, ung liturgisk praksis og refleksjon. I kjølvatnet kom erkjenninga av at ungdom og gudstjeneste er sant. Sant når nokre premisser er tilstade.

Ord som autentisk, truverdig og livsnært gjekk i raskt omløp, og prestar og organistar var ikkje åleine om å leie gudstjenester. Det vaks fram eit mangfald av dedikerte, unge medliturgar. Ord som gav gjenkjenning og handlingar som gav meining synte at det var ikkje lenger berre «kompet» som var det avgjerande. Fellesnemnar på desse gudstjenestene var at alle var svært kontekstavhengige, i tråd med trenden i anna ungdomsarbeid. Det som er suksess ein stad, er ikkje det ein annan stad fordi autensitet og relasjonar ikkje let seg kopiere. I heile denne prosessen klarte høgmissa å være nesten uberørt. Det var mest som om ein kunne gjere alle moglege krumspring så lenge ein ikkje rørte ved høgmissa.

Ungdom og gudstjeneste er i Morten Holmquist sin tenåringsundersøkelse frå 2007 beskrive som ein kulturkollisjon. For mange unge er det ingen samanheng i å være i eit kristent ungdomsarbeid og å gå på gudstjeneste. 7 % av tenåringane som vart spurt, svara likevel at dei går regelmessig til gudstjeneste¹. Det tenåringar vil ha endra på er særskilt preika, gudstjenesta si lengde, musikken, språket og bønene. Eit svært positivt trekk er at unge svarer at dei blir godt mottekne når dei kjem til kyrkje, og at det å synge er ei fin oppleving.

Desse tala samsvarer med vår lokale praksis i Lommedalen der om lag 12,5 % av tenåringane går på ungdomsgudstjeneste. Om lag denne prosenten fins mange stader i landet, og den er svært anstendig samanlikna med at 8 % av kyrkja sine medlemmar går regelmessig til gudstjeneste. Dette seier noko om at ungdom og gudstjeneste er sant, og at ungdomen vertfall ikkje går nemneverdig mindre regelmessig enn andre alderssegment av kyrkja sine medlemmar.

Det er viktig å merke seg at dette er på tross av at med unntak av konfirmantundervisninga så har kyrkjeleg ungdomsarbeid i årevis trekt ungdom på heilt andre tider og til heilt andre arrangement enn gudstjenester. Vi har fortalt at det som skjer av interesse for unge, i alle fall ikkje er søndagar. Dermed har vi som kyrkje halde unge unna både sakramenta og gudstjenestefellesskap. Den trenden har nok snudd nokre stader og det er nok ikkje tilfeldig at søk

på ordet gudsteneste i trusopplæringa sin ressursbank på nettet gjev eit resultat på 90 prosent og 1000 ressursar.

Gudsteneste som arbeidsmetode i trusopplæring og ungdomsarbeid har dei siste åra vore ein viktig ressurs som vil gje store endringar og sterk påverknad for gudstenestefeiringa i kyrkja vår i framtida. For kva skjer med ein trusopplært generasjon som er godt vand med målretta gudstenester? Vona er at dei ikkje vil slå seg til ro med å kome attende til kyrkja når dei sjølv får born. Noko av det største av alt er kan hende erkjenninga av at born og unge er sjølvstendige gudstenestedeltaktar og aktørar, og er «gjestar» som ikkje har tenkt å gå.

Musikken

Musikken er det som ungdom ofte kjem fyrst med i diskusjonar kring gudsteneste. Ung gudstenestepraktis ynskjer mangfald og gjenkjenning då musikk kan tale til oss sterkare enn ord. Musikk er ein sterk indikator for alle kulturarar, men kan hende særskilt for ungdomskulturane. Å skape identifikasjon og gjenkjenning i nye tider, er ei utfordring som kyrkja tidlegare har vurdert som mindre viktig i høve kva som er den vaksne majoritet sitt syn på kvalitet i tekst og tone. Ungdoms ulike musikk- og uttrykksformer har ofte fått utfalde seg i lavmessene.

At den nye salmeboka skal ha ulike bidrag for å skape eit vidt identifikasjonsgrunnlag, er prisverdig og modig. Å kjenne seg att er viktig for opplevinga av å være ein deltakande aktør i sjølv gudstenesta, men også å bygge bru for ei kristen livstolkning i kvardagen. Songen og den stille bønna er vel av dei mest brukte kristne praksisane. Plater med salmar og lovsong gjev mange daglege gudstenester i mange tenårsrom.

Men kriterier for identifikasjon og spørsmålet om kvalitet vil være ein stadig tilbakevendande diskusjon. Mange vil tenke kyrkjemusikk og kvalitet som det som har overlevd århundrer og dermed er slitesterk. Kvalitetsdiskusjonar kan verte prega av ei form for elitisme frå ei borgarleg musikkverd som definerer kyrkjemusikk bort frå både den folkemusikalske og den kommersielle musikkverda.² I

spørsmål om kva som er god kyrkjemusikk er smak avgjerande, og den er som regel svært ulik. Kyrkjemusikk kan også, utan å kaste tradisjonen på båten, definere kvalitet ut frå kva musikk som er umiddelbar, autentisk og som opnar for kollektiv deltaking.

Salmeskatten har djupe røter i kyrkjelivet, men moderne lovsong eller ein og anna U2-låt kan også ha gjeve trua djupe røter i unge hjarter. Gud har mange vegar til oss, og er nok ikkje berre å finne i den klassiske tradisjonelle kyrkjemusikken. Nokre røyster innan Youth Ministry hevdar at songen eller lovsongen er det verkeleg store ungdomssakramentet. I møte med songen og musikken bær mange på sterke erfaringar av nåde, fellesskap og Gud. Det er ei erkjenning som kan gje ein meir audmjuk diskusjon om kvalitet og kyrkjemusikk. For ingen eig ei objektiv agenda.

Det er verdt å halde fram å utforske korleis ein song frå den kommersielle verda kan få eit nytt og uventa innhald, og ein liturgisk funksjon dersom den brukast i ei god liturgisk ramme i eit kyrkjerom. Identifikasjon og gjenkjenning får uventa konsekvensar når Leonard Cohen sin «Halleluja» blir brukt som hallelujomkvad ved evangelieprosesjon. Om det er kvalitativ god kyrkjemusikk kan sikkert diskuteras, men at det er tonekunst som beveger og utvider våre rammer for kva Jesus har noko med å gjere, er somme stader resultatet. For det er som songen si tekst seier ikkje viktigast kva slags halleluja du høyrer, det brotne eller det heilage. Det som kan hende ikkje er av beste kvalitet kan i Guds rom, i gode rammer løftast opp å verte til Guds talerør og signing. Denne forvandlinga eller nådens under, er alle som står i teneste avhengig av.

Musikkarbeidet har mange stader vore den fyrste spire til brei deltaking av ungdom og andre frivillige medarbeidarar. Dette veit kantorar og kyrkjelydsmusikarar som var unge i ei tid då Ten-sing og Indremisjonen opna for at all musikk kan nyttast i evangeliet si teneste. Men spørsmål om kva som er kvalitativ god gudstenestemusikk vil halde fram, saman med utforsking av materiale som ikkje vil få plass i den kommande salmeboka. Kvalitet i vår lokale praksis definerast like gjerne som bevisste

medarbeidarar, at det som formidlar best ikkje alltid er det om er perfekt, samt at å bygge ei gudsteneste i ord, tonar og handlingar er noko vi gjer ilag uavhengig av sjanger.

Gjennomiktig metodikk: «Du kan bidra, vi kan endre på ting, slik gjer vi det her i fordi...!»

Søndag feirar den lokale kyrkja si hovedgudsteneste. Denne skal ha ein kropp som ein kan kjenne att, men kan like godt være særskilt tilrettelagt for eldre, barn, ungdom, unge vaksne osv. Å sikre mangfald og fokus vert opp til den lokale kyrkjelyd som er gjeve stor mynde og til litt gjennom gudstenesteutval og sokneråd vedrørende utforming av lokal grunnordning. I dette arbeidet er det verdt å minne om at kyrkja har eit mål om 20 % ungdomsrepresentasjon i alle sine råd og utval.

Der eg er prest no, er 58 % av befolkninga under 40 år. Det gjev tydeleg retning for at våre gudstenester skal synleggjere dei som er kyrkje her og freiste å være gjennomsiktede i høve vårt lokalsamfunn. At kvar kyrke skal ha si lokale grunnordning(ar), og at liturgiske val no også må grunnjevast ut frå det lokale, gjer at mange omtaler eit komande gudstesteliv som fragmentarisk og lite gjenkjennelig. Men gudstenestene vil være gjenkjennelige, slik ordo er gjenkjennelig sjølv når vi kjem inn i ei messe på eit anna språk i ein europeisk storby. Autentisk og livsnær er honnørord i ungdomsarbeid, og her ligg noko av potensialet i gudstjenestereforma. Det autentiske og det livsnære stig fram der gudstenestene er transparente: Der vi kan sjå eit truverdig tverrsnitt av Guds folk i aksjon. Der spor av Gud i lokal jord kan gjenspegle måten vi er saman på når vi ber. Og når dei som gjer dei heilage tinga saman med oss ikkje er superkvinner, men gjenkjennelege frå fotballbana og fabrikkene.

Metodikken er i høgaste grad kjend frå før og utprøvd i mange av våre systerkyrkjer, og godt etablert i diakonalt arbeid og ungdomsarbeid. Ungdomsarbeid og ung gudstenestep praksis har øvd seg i å være fleksible, å tolke, utfordre og spegle den lokale kulturen. Ungdomsarbeid er sårbart fordi det er så avhengig

av dei som er tilstade. Det er verdsett vegen høgare enn målet, relasjonane meir enn prestasjonane og prosessen framfor produktet. Godt ungdomsarbeid er utlevert til Guds forvandlande kraft. Og denne utleverte situasjon gjer ungdomsmiljø varme og håpefulle.

Martin Modeus skriv at gode gudstenester klarer å flytte fokus frå prestasjonane til å kalle fram grobotn for relasjonar, varme og glimt i auget³. Fellesskapet og folket sitt verk vert dermed synleggare. Det uheldige fokuset på presten eller organisten er god eller dårleg vil tonast ned, og vi vil måtte tåle både mangfald og variasjon. Den heilt klare utfordringa vil være den som har utfordra ungdomsmiljø i årevis, nemleg å ikkje verte seg sjølv nok, men være vedvarande inkluderande overfor det store lokale, så vel som globale fellesskapet vi er sett i relasjon til.

Å være ungdomsleiar er å sjå potensiale og tenke langsiktig. Å sjå at ungdom ved å være med i eit fellesskap over tid kan få prøve seg ut, finne ut av sine talent og nådegåver i eit trygt miljø og stimulere til nødvendig livskompetanse. Kan hende er det å være gudstenesteleiar i framtida noko av det same? Det krev tid og tålmod å sjå moglegheiter. «Vi har ikkje slike ressursar» er ofte vore sagt, men kristent arbeid har alltid starta med at der to eller tre er samla. Å arbeide i Guds rike krev tålmod og vilje til å tenke i langsiktige perspektiv. Det er ofte mykje kjappare å gjer ting sjølv, men då unngår ein ofte å sjå andre og utvikle relasjonar.

Medliturgar

På nettsidene til KFUK KFUK står det om Ung Messe⁴:

«Ung messe er ikke at en 14 åring får utlevert noen bønner og tekster de skal lese høyt, 10 minutter før gudstjenesten..»

Ung messe er ikke en gospelkveld i høymessetid.

Ung messe er ikke at Ten sing får synge noen sanger etter trosbekjennelsen..»

Ung messe er ikke en gudstjeneste bare for ungdom, der resten av menigheten holder seg borte»

I gudstenester der barn og unge har vore medverkande har det vore vanleg å gje ei tekst eller ei bøn i handa som skal lesast opp. Eg hugsar sjølv den vesle papirremsa eg fekk i handa til

samtalegudstenesta. Det var eit mareritt av ei lesing og det einaste eg hugsar er redselen. At same fjortisjenta kunne danse og spele teater for hundrevis vart ikkje akkurat synleg. Å få ein lapp sånn litt før 11:00, er vel ikkje ein draumesituasjon for nokon. Når, på kva måte og kvifor unge skal medverke har sjeldan vorte forklart for unge, noko som har auka kjensla av å være framand og sårbar. Unge medverkande er ikkje gjestar som får litt plass med eit innslag. Gudstenester skal utgjere eit meningsfullt heile der kvart element har sin liturgiske medvitne plassering, ikkje framvisning(dette gjeld også presten og organisten). Gudstenester er heilage handlingar, folket sitt verk, og ikkje minikonsertar med liturgiske stunts frå vett-skremde fjortisar.

Bruken av medliturg er kjent i ung gudstjenestepraktis. Barn og unge som medliturgar gjer noko med identifikasjon og gjenkjenning. Det «opnar» gudstenestene og gjev rom for varme, nestekjærleik og dialog. Reforma løftar fram dette og kallar alle medverkande medliturgar. Ein medliturg er nokon anna enn ein hjelper. Ein medliturg har ei viktig oppgåve på vegne av fellesskapet, og uansett alder og funksjonsnivå skal ein streve etter at alle medverkande er trygge på oppgåva si, veit når den skal skje slik at gudstenesta sitt heile kan få ein god flyt. Det vil seie at skal ein ha med medliturgar så er det litt seint å ringe rundt laurdag ettermiddag.

Det er sunt om kyrkja får ein real diskusjon om kven som kan gjere kva i ei gudstjeneste. Reformmaterialet har eit skjema som syner oppgåver som berre presten skal gjere. Her går reforma på ein unødvendig, men kjent sidespor; noko må presten ha for seg sjølv, ho kan jo ikkje gje frå seg alt. Nei, presten skal ikkje være usynleg og gje frå seg nokon ting, men ho gjere det ilag med nokon. At det krev eit embetsstudie for å seie nådehelsinga, er merkeleg i høve vår lokale empiri og forvaltninga av embetet.

Når unge er med å handterer dei heilage tinga, seier nådehelsinga sjølv om ho er 9 år, og saman med presten innstiftar nattverd ved å løfte elementa og be bøner, er det med på å forsterke fellesskapsaspektet. Presten mistar ingenting, og forvaltar ikkje sakramentet dårle-

gare. Barn og unge har stor respekt og klokskap i møte med det heilage. Når dei formidlar det i likeverdige samarbeid finn evangeliet nye vegar til både unge og gamle. Medvandring og respektfulle relasjonar er grunnleggande i alt medarbeiderskap, anten det er i ungdomsarbeid eller gudstjenestereform.

Konklusjon: På veg mot eit paradigmeskifte?

Dei siste tiåra har ungdom har byrja å sysle med dei heilage tinga og handlingane. I ungdomsarbeid og ung gudstjenestepraktis ligg ein av nøklane til at denne reforma verkeleg skal føre til at gudstenestene vert ein fornya møtestad for mange fleire. Praktisar med bruk av musikk, vekting fellesskap og relasjonar, å sleppe til eit mangfald av Guds folk, og å spegle den lokale kulturen er verdifulle bidrag til implementering av reforma lokalt og nasjonalt.

Utfordringa til ungdomsarbeidet er å synleg involvere seg som kyrkje her og no, også i gudstjenestene. Mange stader er gudstjenesteskaping sjølve ungdomsarbeidet, og det er ei utfordring både ungdom og kyrkja treng. Men det er snart 20 år sidan Ung Messe og reforma stiller nye spørsmål til typiske interesse – og aldersfellesskap. Er det slik at vi i framtida treng å ha eigne ungdomsgudstjenester? Eller vil ettertida tenker at ungdomsgudstjenester var eit «nødsprinsipp» i ei tid der gudstjenester ikkje var transparente i høve den rike liturgiske tradisjonen, lokale forhold og eit representativt mangfald av Guds folk?

Så om dei no vert gjennomnsiktige – eller gjenkjennelige, livsnære, fleksible og stadeigne kan vi då klare å lage gudstjenester der Guds folk i alle aldrar kan tale å feire den saman? For lengselen etter ei autentisk gudstjeneste som rører ved oss alle, der både Gud og menneske vert synlege, er det fleire enn ungdom som bær på. Og overfor denne oppgåva er vi alle audmjuke.

Litteratur:

- Dean, Kenda Creasy og Foster, Ron. *The godbearing life*. Upper Room Books 1998
- Elverson, Karl-Gunnar *Handbok i liturgik* Verbum Förlag 2003.
- Fagerberg, David W. *What is liturgical theology? A study in methodology*. Collegeville MN. The liturgical press 1992.
- Høringsdokument, salmebok, tekstbok og liturgi. Forslag til ny ordning for Gudstjeneste i den Norske Kirke. Eide forlag 2008.
- Holmquist, Morten (red). *Jeg tror jeg er lykkelig*. Kloster Forlag 2007.
- Lægende, Stig. *Kontekstuelle gudstjenster – med henblikk på gudstjenestereformen*. Praktisk – kirkelig årbok 2007.
- Modèus, Martin. *Månsklig gudstjänst Om gudstjänsten som relasjon og rit*. Verbum Förlag 2005.
- Norheim, Bård E. H.red. *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*. Tapir 2008.
- Opsahl, Carl Petter. *Gudstjenesten og den gode smak. Debatter om musikk i kirken*. Kirke og Kultur 3/2002.

Nettsteder:

<http://kfuk.kfum>

www.kifo.no

www.kirken.no

www.ungdomsarbeid.no

Noter

- 1 Holmquist s. 73.
- 2 Opsahl s. 236.
- 3 Modeus s. 206.
- 4 <http://kfuk-kfum.no/side842>

Tro – en kilde til livsmot?

Utviklingen av et kurskonsept om tro og mestring for mennesker som lever med kroniske sykdommer



AV ANNA DALAKER

anna.dalaker@frisurf.no

Innledning

Våren 2005 ble det første kurs om tro og mestring arrangert ved Lærings- og mestringssenteret (LMS) ved Stavanger universitetssykehus (SUS). Målet var å skape en arena der en satte fokus på troens rolle i mestringsprosessen av kroniske sykdommer. Kurset var et samarbeidsprosjekt mellom LMS, Stavanger bispedømmekontor og prestetjenesten ved SUS. Som et pilotprosjekt ble kurset arrangert tre ganger fra mai 2005 til april 2006. På bakgrunn av erfaringene fra dette pilotprosjektet, innspill fra en ressursgruppe sammensatt av mennesker med brukererfaring, samtaler med enkeltpersoner som hadde enten teologisk kompetanse eller kompetanse på mestring og teori om religiøs mestring, utarbeidet jeg våren 2007 et kurskonsept om tro og mestring som fikk navnet «Tro – en kilde til livsmot?» 25 deltakere har evaluert kurset etter at kurskonseptet var ferdig og alle svarer «ja» på spørsmålet: «Vil du kunne anbefale kurset til andre?»

Kurs om tro og mestring ble utviklet ved LMS – SUS. Et viktig trekk ved ideologien til lærings- og mestringssentrene er at fagkompetanse og brukerkompetanse likestilles, og at alle kurs skal evalueres. Denne ideologien ligger også i bunn for utviklingen av kurs om tro og mestring. På alle kursene har vi hatt med oss mennesker med brukererfaring som kurs-

ledere. En brukerrepresentant eller likemann, er en person som selv har erfaring med å leve med sykdom og som oppfyller visse kriterier. Vedkommende trenger ikke alltid å ha synes at det har vært enkelt og greit, men takler situasjonen med sykdommen nå. Det er også viktig at de kjenner andre i samme situasjon, slik at de er klar over at ikke alle har det slik som dem selv. (Vifladt og Hopen 2004)

Alle kurs er blitt evaluert av både av kursdeltakere og kursledere. Tilbakemeldingene fra kursdeltakerne har hele tiden vært veldig god. Under pilotprosjektet var hovedinnvendingen mot kurset at det var for få samlinger. På bakgrunn av evalueringene økte vi antall samlinger først fra to til tre, deretter til fem. Det endelige kurskonseptet består av seks samlinger som hver varer ca 3 timer. Kurset har hele tiden bestått av tre komponenter; undervisning, erfaringsutveksling og en meditativ liturgisk samling.

Bakgrunn og motivasjon for pilotprosjektet:

På «vanlige» lærings- og mestringskurs er det lite rom for å ta opp eksistensielle spørsmål eller spørsmål knyttet til tro, pga idealet om livssynsnøytralitet. Livssynsnøytralitet gjelder også for pasientorganisasjonene, noe som gjør at en heller ikke i disse sammenhengene kan ta

opp tematikken. Da vi startet pilotprosjektet, levde jeg selv med en kronisk sykdom, og vi var flere som kjente på savnet av en arena der tro og erfaring kunne brytes mot hverandre. Den arenaen fant vi ikke i pasientorganisasjonene, men vi fant den dessverre heller ikke i kirken.

Høsten 2004 og våren 2005 arrangerte jeg sammen med diakonikonsulenten ved Stavanger bispedømmekontor to samlinger for medlemmer i ME – foreningen, der vi satte fokus på tro og sykdom. Det var en tydelig interesse for temaet, og et stort behov hos de fremmøtte å fortelle livsfortellingene sine etter at de var blitt rammet av ME. I etterkant, gav flere uttrykk for stor takknemlighet for at vi hadde lagt til rette for disse to samlingene.

I tillegg til en erfaringsmessig begrunnelse, lå den amerikanske religionspsykologen Kenneth I. Pargaments teorier om religiøs mestring (Pargament 1990 og 1997) til grunn for pilotprosjektet. Han forstår mestring som en prosess og definerer mestring som «a search for significance in times of stress» (Pargament 1997, s. 90). Pargament skiller mellom positiv og negativ religiøs mestring. Positiv religiøs mestring fremmer livskvalitet og livsmot, mens negativ religiøs mestring kan gjøre en vanskelig livssituasjon enda mer krevende. Religiøs mestring er ikke en konkurrent til andre former for mestring. Alle former for mestring er en viktig del av mestringsprosessen, de utfyller hverandre og tilfører prosessen noe unikt.

Kursdeltakerne

Vi vet at kvinner er i flertall både i forhold til deltakelse i religiøse aktiviteter og i statistikken over de som sliter med helseplager. Derfor er det ikke uventet at et stort flertall av kursdeltakerne er kvinner. Det som kanskje overrasker litt, er alderen til kursdeltakerne. Det har vært stor spredning i alder, alt fra under 30 år til over 70 år. Når vi ser alle seks kursene under ett, har det vært flest kursdeltakere i aldersgruppen 41–50 år (17 personer). Med tanke på at helseplager øker med alderen er det litt uventet at det har vært like mange deltakere i aldersgruppen 31–40 år som i aldersgruppen 51–60 år (11 personer).

Da vi startet opp pilotprosjektet ønsket vi å

favne vidt, men etter hvert har vi måttet «snevre inn» på flere områder. I starten arrangerte vi kurset på kveldstid for å kunne gi et tilbud til flest mulig, også pårørende. Kursdeltakerne har hatt mange ulike diagnoser både innenfor somatikken og psykiatrien. Noen har vært syke lenge, andre har nettopp fått en diagnose, noen har jobbet helt eller delvis, mens andre har måttet slutte i arbeidslivet. Forskjellene har vært mange, noe som har skapt en rekke utfordringer, spesielt i forhold til erfaringsutvekslingskomponenten i kurset.

Da vi startet pilotprosjektet ønsket vi også å favne vidt når det gjaldt tro, men vi har etter hvert erfart at kursdeltakerne må et forhold til tro for å ha utbytte av kurset. Noen av kursdeltakerne har gitt uttrykk for at troen er ankerfestet i livet, andre har vært mer spørrende og noen har gitt uttrykk for både sinne og frustrasjon med tanke på gudsrelasjonen. Deltakerne kan imidlertid ikke ha et likegyldig forhold til tro og ha utbytte av kurset. Denne observasjonen er i overensstemmelse med Pargaments teori om mestring.

Erfaringsutveksling

– Dette er et så bra kurs!, overhørte jeg en av deltakerne si. – Det er så bra å møte noen som forstår hva jeg snakker om, uten at jeg må forklare alt. Det var sine meddeltakere hun snakket om. Som tidligere nevnt, blir brukererfaring og brukerkunnskap vektlagt på kurset, og det er satt av like mye tid til erfaringsutveksling som til undervisning. Da vi arrangerte kurset på kveldstid, var det mellom 15–20 deltakere på kurset, og erfaringsutvekslingen foregikk for det meste i mindre grupper. De siste kursene har foregått på dagtid, det har vært færre deltakere og erfaringsutvekslingen har foregått i plenum. Evalueringene av erfaringsutvekslingen har blitt mye mer positiv etter at vi begynte å arrangere kurset på dagtid.

På de første kveldskursene gav noen av deltakerne uttrykk for at de opplevde forskjellene mellom kursdeltakerne så store, at det fikk negative konsekvenser for utbytte av kurset. Da vi begynte å arrangere kurset på dagtid, fikk vi en mer homogen deltakergruppe. Diagnosene varierer fortsatt, men alle deltakerne må for

eksempel forholde seg til den utfordringen det er å stå utenfor arbeidslivet. Vi oppdaget dessuten at noen av de som kom på kurs på dagtid, hadde stå store helseplager at de ikke hadde kapasitet til å delta på kveldskurset. De hadde samtidig behov for en aktivitet på dagtid.

Etter at vi begynte å arrangere kurset på dagtid, har deltakerne vist til forskjellene som noe positivt med tanke på utbytte av kurset. Ulikhetene er en hjelp til å se ting i et annet perspektiv. På dagtid har kurset en mer ensartet deltakergruppe, men vi har også gjort noen forandringer i opplegget som kan ha hatt betydning med tanke på dette. På første samling setter vi temaet «forskjellighet» på dagsordenen på en helt annen måte enn før, vi snakker om mestring som en individuell prosess, i tillegg til at det er blitt jobbet mer bevisst med å skape trygge rammer som gir rom og aksept for ulikheter. På de første kursene fulgte vi vanlig praksis på LMS, som er å presentere seg gjennom å fortelle sykdomshistorien sin. Etter hvert har vi gått bort fra denne praksisen og deltakerne presenterer seg gjennom å fortelle om interesser, hobbyer osv. Dette, for å understreke at en er menneske først, ikke sykdommen. Dermed blir deltakerne mennesker som kjemper med livet, ikke ulike diagnoser.

Kursinnholdet

Antonovsky påpeker at en i helsevesenet lett kan komme til å fokusere mer på sykdommen enn på det mennesket som har et medisinsk problem (Antonovsky 2000). På kurs om tro og mestring ønsker vi å ha fokus på den enkelte. Mestring er en individuell prosess, og på kurset ønsker vi å være med på å sette i gang denne prosessen hos deltakerne, gi noen retningsvisere, være medvandrere, men overlate til den enkelte selv å finne sine svar. På de senere kursene har deltakerne fått tilbud om tre individu-alsamtaler hver.

Kroniske lidelser er forskjellige. Men til tross for ulikhetene, snakker forskerne om tap som en grunnleggende opplevelse for den som blir rammet av kronisk sykdom; tap av helse, tap av støttespillere, tap av kontroll, tap av funksjoner og tap av naturlig spontanitet osv (Brattberg 2004, Gjengedal og Hanestad

2007). Listen over tap er lang. Mange forteller imidlertid om manglende forståelser fra omgivelsene for sorgen og om få muligheter til å snakke om tapserfaringene sine. Andre er redde for å bli oppfattet som sutrete og klagete av omgivelsene, og holder derfor sorgen for seg selv. Det har derfor tiden vært viktig å legge til rette for at deltakerne kan få mulighet til å snakke om tapserfaringene sine, anerkjenne behovet for å sørge og sette sorgen inn i en større sammenheng.

Noen snakker om «tap av selv» som det fundamentale tapet når en blir rammet av kronisk sykdom (Gjengedal og Hanestad 2007, s. 19 – 20). Mestring er som tidligere nevnt en individuell prosess, og selvbildet spiller i denne sammenheng en viktig rolle med tanke på hvordan en takler oppturer og nedturen i livet. Antonovsky har jobbet fram begrepet «the sense of coherence» eller «opplevelse av sammenheng» som består av komponentene begripelighet, håndterbarhet og meningsfullhet. Særlig med tanke på komponenten håndterbarhet er selvbilde viktig. En ser ikke på seg selv som et offer for omstendighetene eller at livet behandler en urettferdig, men tenker at en kan påvirke sin egen situasjon på ulike måter. Krevende livssituasjoner er en del av livet, og når de kommer er en i stand til å møte dem og håndtere dem på en relevant måte (Antonovsky 2000).

Meditasjon og avspenning er vanlige mestringsstrategier i forbindelse med generell mestring av kronisk sykdom, og bønn er ifølge Pargament den mest brukte religiøse mestringsstrategien (Pargament 1997). Bønn er mer enn en mestringsstrategi. Mange opplever at det kan være vanskelig å be, enten fordi de har bedt og bedt uten å få bønnesvar (for eksempel om helbredelse) eller fordi de pga. kognitive problemer ikke klarer eller orker å be. På kurset får deltakerne utdelt Kristuskransen som et slags «mestringsredskap». Innholdet i Kristuskransen oppsummerer dessuten på en fin måte undervisningen på kurset. Flere av deltakerne har gitt uttrykk for at det er positivt å få med seg noe håndfast fra hjem kurset.

I starten av kurset er fokus på tap og sorg, på hvorfor – spørsmålene, mens etter hvert blir

fokus mer og mer på håp, livskvalitet og muligheter, på hvordan – spørsmålene. Vi tar opp sentrale tema i sjelesorgen slik som gudsbilder, skyld og skam med mer.

Overskriftene for hver samling er følgende:

1. kurssamling: Introduksjon til tro og mestring
2. kurssamling: Livet er blitt forandret
3. kurssamling: Gudsbilder
4. kurssamling: Selvbilde
5. kurssamling: Bønn og Kristuskransen
6. kurssamling: Håp og livskvalitet

Liturgisk avslutning

Kurssamlingene avsluttes med en mediativ liturgisk samling. Den er en integrert, men frivillig del av kursopplegget. Flere av kursdeltakerne gir uttrykk for en komplisert gudsjelsforhold, og derfor mener vi at det er viktig at deltakerne selv velger om de vil delta på denne delen av kurset. De fleste kursdeltakerne har deltatt, men ikke alle. Det tyder på at de har opplevd at de har hatt et reelt valg. Det er imidlertid interessant og tankevekkende å registrere at den meditative avslutningen, er den kurskomponenten som har fått best tilbakemelding fra kursdeltakerne. 49 deltakere har svart på spørsmålet: «Hvordan opplevde du kveldsbønnen / hvilepuls?» 47 av disse svarer: «fint», «godt og trygt, fin avslutning på kurset», «fredfull og god», «veldig koselig, savner slikt ellers», «nydelig», «en fin avslutning på kvelden» osv.

Vi har utformet egne liturgier til hver samling. Vi har vært opptatt av å lete fram tekster, bønner og salmer som er aktuelle for målgruppen, som beskriver deres situasjon og som kan gi trøst, mot og styrke i en krevende hverdag. «Empowerment» har vært et viktig stikkord i denne sammenheng. Det har vært viktig å finne tekster som styrker deltakernes selvbilde og gir dem hjelp til å holde fast på sin egen verdighet. Når temaet er «livet er blitt forandret» har vi funnet fram til tekster som gir uttrykk for klage, kamp og fortvilelse, men også tekster som formidler håp gjennom at mennesker blir sett, hørt og elsket av Gud. Når temaet er «Kristuskransen» har vi brukt Kristuskransen under den liturgiske avslutningen, når temaet

er «selvbilde» har vi funnet fram til tekster som understreker at alle mennesker er elsket av Gud uansett prestasjonsevne, osv.

Samlingene har hele tiden hatt en mediativ form. Spesielt i etterkant av pilotprosjektet har vi jobbet med å ta i bruk flere symbolhandlinger slik som lystenning, velsigneshandlinger, dåpspåminnelse. På en av samlinger har vi nattverd og på siste samling gis det mulighet for personlig forbønn.

Oppsummering og utfordring

Kurset «Tro – en kilde til livsmot?» har både en erfaringsmessig og en teoretisk forankring. Det bygger på en teoretisk forståelse av mestring som en prosess, og flere fagfolk kom med innspill i utviklingen av kurskonseptet. Det unike med kurset er imidlertid den rollen mennesker med brukererfaring har og har hatt både i kursutviklingen og i gjennomføringen av kurset.

Kurset er aktuelt for mennesker i alle aldre og i ulike livssituasjoner, selv om flertallet av kursdeltakerne er kvinner. Tidspunkt for kurset får konsekvenser for målgruppen. På kveldstid favner en flere, mens på dagtid når man de som har størst helseproblem. Kurset startet som et eksperiment, og utviklet i begynnelsen etter prinsippet om at «veien blir til mens vi går». Hele tiden har vi fått veldig positive tilbakemeldinger på det vi har gjort, noe som viser at det er et åpenbart behov hos målgruppen for et tilbud der det gis mulighet til å jobbe med troen relatert til livserfaring. På samme måte som det arrangeres sorggrupper i kirkens regi, vil det være naturlig å gi et tilbud til mennesker som lever med kroniske sykdommer. Kurs om tro og mestring kan være et slikt tilbud.

Fra høsten 2008, er kurset blitt arrangert i regi av Tasta sykehjems diakoniser, og det jobbes for tiden med å utvikle et ressurshefte i tilknytning til kurset, slik at andre LMS, menigheter, organisasjoner mv. kan dra nytte av de erfaringene som er blitt gjort ved LMS – SUS og Tasta sykehjems diakoniser. Den sterke vektleggingen av brukermedvirkning på kurset er et konkret uttrykk for den gjensidighet som understrekes i den nye diakoniplanen for Den norske kirke, og kurset kan således være en hjelp til nytenkning i kirkens diakoni.

Litteraturliste:

- Antonovsky, Aaron (2000) *Helbredets mysterium. At tåle stress og forblive rask*. København: Hans Reitzels
- Brattberg, Gunilla (2004) *Väckarklckor*. Stockholm: Värkstad
- Gjengedal, Eva og Hanestad, Berit R. (2007) «Innledning» i Gjengedal, E. og Hanestad, B. R. (red) *Å leve med kronisk sykdom - en varig kursendring*. 10-26. Oslo: Cappelen Akademisk
- Pargament, Kenneth I. (1990) «God help me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion» i *Research in the Social Scientific Study of Religion*. 2, 195-224
- Pargament, Kenneth I. (1997) *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York: The Guildford Press
- Vifladt, E. H. og Hopen, L (2004) *Helsepedagogikk - Samhandling ved læring og mestring* Nasjonalt Kompetansesenter for læring og mestring ved kronisk sykdom, Oslo

Hallvard Olavson Mosdøl:

Hiawatha av Kragerø. Menighetsutvikling i folkekirken

– impulser fra Sjømannskirken,

Oslo: Verbum forlag 2008. 109 s.

I en tid hvor tilbakegangen for det tradisjonelle gudstjeneste- og menighetsliv i Norge ikke lenger kan benektes og tilsløres, søker mange prester og kirkeledere etter impulser som kan gi hjelp til inspirasjon og nytenkning. Noen har vendt blikket mot USA, andre reiser til Storbritannia, og noen har oppdaget at det også skjer nye og spennende ting i folkekirkene i Tyskland. Og målet med dette er å studere ulike sider ved det som i dag gjerne kalles menighetsutvikling; det vil si en teologisk begrunnet refleksjon omkring om hva en kristen menighet egentlig er kalt til å være og til å prioritere i denne verden. Mosdøl er en av dem som ikke bare erkjenner verdien av, men også nødvendigheten av, en slik refleksjon for menighetene i DnK. Poenget med den foreliggende boken er, imidlertid, å spørre om det finnes viktige impulser og lærdommer å hente i vår egen folkekirkelige kontekst? Etter min mening har Mosdøl gitt oss en meget velskrevet og verdifull bok som bør leses og studeres rundt om i menighetsstaber og menighetsråd. Hans framstilling og refleksjoner bygger både på egen erfaring fra syv år som kapellan ved sjømannskirken i London og på intervjuer med ti hjemvendte sjømannsprester med noe ulik erfaringsbakgrunn.

Men la det være sagt med en gang; boken gir ikke noe glansbilde av Sjømannsmisjonen og livet ved de ulike sjømannskirkene. Her settes fingeren på en rekke forhold som kan forbedres. En viktig påpeking er faren for å ende opp i en for aktivitetsorientert kristendomsform (Marta-kultur) som lett kan gå på bekostning av en åndelig fordykning. (Vel et ikke ukjent fenomen i noen norske menigheter). En

rekke av de typiske og velkjente trekk ved sjømannskirkene er også klart kontekstuellt bestemt, blant annet av den situasjon at mange nordmenn i utlandet har få lokale nettverk og derfor søker til steder hvor de kan treffe landsmenn og et norsk miljø. Allikevel tror jeg Mosdøl har rett i at det finnes en rekke kvaliteter ved livet i mange av sjømannskirkene som har overføringsverdi og som kan hjelpe norske menigheter til en større bevisst om hva de selv er kalt til å gjøre. Uten å avsløre for mye av innholdet i boken gir jeg følgende appetittvekkere:

- Bevisstheten på å etablere et sosialt inkluderende miljø hvor også mennesker som i en norsk hjemmesituasjon befinner seg i kirkenes periferi kan finne en tilhørighet. Her befinner vi oss ved et sentralt punkt i all nyere tenkning om menighetsutvikling. Det erkjennes at de fleste voksne mennesker som kommer til tro i vår tid gjør det i en prosess hvor sosial integrasjon i et kristent miljø går forut for, og ofte er nødvendig for, selve tros erkjennelsen. Det finnes svært få norske menigheter som lykkes så godt med dette som en del av sjømannskirkene ute. Her gir Mosdøls bok en konkret utfordring til alle norske menigheter.
- Mange av de andre verdier som er nevnt i boken er egentlig elementer i denne prosessen. Det *diakonale aspekt* med konkret omsorg for mennesker i forskjellige livssituasjoner. De hyppige typer av *måltidsfellesskap* som skaper arenaer for ulike typer av samtaler. *Medarbeiderfellesskapet* hvor både stab og frivillige medarbeidere med ulik bakgrunn samles om felles mål og arbeidsoppgaver og således utvikler et eierforhold til kirken og dens tjeneste.
- Den klare *lederstrukturen*, hvor stasjonsbestyreren (sjømannspresten) utøver et klart definert lederskap. Dette kan naturligvis være på

godt og ondt, men der hvor det styres etter bevisste og gode lederskapsidealer er dette antakeligvis langt å foretrekke for den svekelse av lederskap som i dag skjer i mange norske menigheter. Det er ikke uten grunn at spørsmålet om lederskap spiller en viktig rolle i all nyere litteratur til menighetsutvikling.

Men en ting er hva livet i sjømannskirkene ute har å lære oss. Et annet spørsmål er hvordan hjemvendte sjømannsprester kan være ressurspersoner til hjelp med menighetsutvikling i norske menigheter? En del av intervjuene synes å gjenspeile en viss sårhet på dette område, en opplevelse av at det ikke er noen som er interessert i deres erfaringer. Dersom en hjemvendt sjømannsprests primære bidrag skulle være det å arrangere «fest på kjerka» etter mønster av hva hun gjorde ute, er overføringsverdien antakeligvis liten. Dette erkjennes også klart i boken. Bildet av seilskuta *Hiawata av Kragerø*, som henger i sjømannskirken i London, får en slags symbolfunksjon gjennom boken. En ting er bildet av kirken som et skip i ulike slags farvann på vei mot et mål. Noe annet er de erfaringer med ulike land og kulturer som reisende norske sjømenn (og sjømannsprester) har gjort opp gjennom historien. De bringer med seg hjem:

- Et *utenfrablikk*, en evne til å se med friske øyne på sin egen hjemlige kontekst. Allerede reisen til London og møtet den engelske kirke synes å ha gjort noe med Mosdøls eget blikk på den norske virkeligheten.
- En større forståelse for *kontekstuell tenkning*, for det å være nysgjerrig på menighetens lokale forhold og på hva slags mennesker som bor der.
- En større vilje til *dristighet og endringsvilje*, til det å kunne skjære gjennom formaliteter når det gjelder å få viktige ting gjort. Kanskje kan de være til hjelp med utvikling av en del av det kirkelige byråkrati som leder så mye tid og krefter bort fra det å være sammen med mennesker i lokalmiljøet.

Om en tenker misjon eller menighetsutvikling i folkekirken ut fra begrepsparet *bekreftelse og utfordring* (Harald Hegstad) kan en vel si at sjømannskirkene har sin styrke i det å bekrefte mennesker i deres tilhørighet til kirken og i det mål av tro de har. Mosdøl avgrenser seg fra den tanke at det kristne liv utelukkende dreier seg om bekreftelse (67), men sier lite om utfordringen til personlig tro og etterfølgelse. Her dreier det seg naturligvis om sensitivitet og balanse. Der synes som om mange mennesker får frimodighet til å søke til nattverdbordet i den tiden de bor i nærheten av en norsk kirke i utlandet, men flere av disse glir tilbake til anonymitet når de kommer tilbake til sitt hjemsted. Dette kan naturligvis ha å gjøre med manglende evne til inkludering i hjemmemenigheten, men er sikkert et spørsmål som uroer mange medarbeidere i sjømannskirkene. Er søkningen til nattverdbordet ute mye sosialt og kulturelt bestemt, eller lykkes en i å befeste mennesker i et dypere og mer avklart trosforhold? Selv om Mosdøls bok ikke tar så mye sikte på å beskrive brukerne av sjømannskirkene savner jeg et eller to vitnesbyrd fra mennesker som har fått livet forandret på en slik måte at det også har brakt dem inn i et norsk menighetsfellesskap. Jeg vet at slike finnes.

Mosdøl er selv tydelig blitt inspirert av sin tid som sjømannsprest og av sjømannsmisjonens tjeneste ute, og det er et positivt aspekt ved boken. Han har her funnet en sammenheng hvor en har evne til å skjære igjennom mange av de menneskelig og historisk begrunnede særinteresser som kan prege norsk kristenliv, og til å vektlegge enheten i Kristus. Det vil mange kunne istemme som noe positivt. Allikevel gjør han det noe for lett for seg når han avslutningsvis sier: *Kirken trenger mennesker som setter kirkens enhet i Kristus over alle særinteresser* (104). Vi lever dessverre i en tid hvor også viktige teologiske og etiske spørsmål defineres som særinteresser, og det er bare i en smertelig erkjennelse av dette at det etter hvert vil måtte avklares hvordan en kan arbeide med menighetsutvikling i folkekirken.

Nordheim, Bård Erik Hallesby:

Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid.

Trondheim: Tapir Akademisk 2008. 318s.

Stipendiat på Det teologiske Menighetsfakultet, Bård Erik Hallesby Nordheim (N), har skrevet en meget interessant og viktig bok om kristent ungdomsarbeid. Boken er ikke av «how to»-typen. I boken vil han gjennomtenke selve det teologiske grunnlaget for å drive kristent ungdomsarbeid.

Boken har tre deler. Del 1 er en teologisk refleksjon omkring grunnlaget for et kristent ungdomsarbeid, utmyntet i dåpen som grunnlag og ulike trospraksiser som springer ut av dette grunnlag. Del 2 representerer konkretiseringer av disse praksiser, i form av en kombinasjon av litt teori og en god del «how to». I en kort avsluttende del knyttes forbindelsene mellom del 1 og del 2 i form av en drøfting av fellesskapets betydning i kristent ungdomsarbeid, dets form og dets funksjon, særlig i en konfirmantsammenheng. Del 1 og 3 har N som forfatter. Del 2, som utgjør bokens største del, har mange forfattere, i det vesentlige mennesker som har erfaring fra ulike former for kristent ungdomsarbeid. Mitt innsteg til boken i denne sammenheng er særlig Ns teologiske deler.

Mange ser tilbake på sin egen tid i et kristent ungdomsarbeid med glede og takknemlighet. Tiden ble livsavgjørende. For min egen del var dette et blomstrende arbeid i 60-tallets Bergen, knyttet til det som den gang gikk under navnet Ungdomsforbundet. Møtene var preget av mange aktiviteter og mye hallo, men alltid med en andakt på et eller annet tidspunkt. Møtene var stappfulle. Det var populært å være med i klubbarbeidet. Men varte det? Hvor mange av alle dem som var med den gangen bekjenner i dag troen. En god del, men et flertall gjør det nok ikke. Hva skyldes det? Var det for grunt, for overfladisk?

Mange år er gått siden den gang. Mye ungdomsarbeid har vært drevet av trofaste medarbeidere med ekte engasjement for at mennesker skulle bli vunnet for Kristus. Innholdet har variert, men tanken om at arbeidet må være programbasert og underholdningsfokuset har

vært og er ennå levende. En tenker at det er på denne måten en «tuner in» på ungdommens frekvens. De har mange andre tilbud, og et kjedelig opplegg i kirken taper i den store konkurransen. Slik sett tilpasser en seg også forutsetningene i den postmoderne markedsøkonomiske tenkning. «Kundene» er oppdradd til å velge og velger det som gir størst utbytte.

Er det mulig å tenke annerledes om hva kristent ungdomsarbeid skal være? Tar en feil med tanke på hva unge mennesker egentlig etter spør? Er de egentlig mer interessert i fast kristelig føde? N ønsker å presentere et alternativ og tar på seg den oppgaven det er å tenke gjennom de teologiske forutsetningene for et slikt alternativ. Om ikke det nye kan erstatte det programbaserte og underholdningsfokuserede, så kan det i det minste supplere det og ha en korrigerende funksjon.

N starter ikke på bar bakke. Han trekker veksler på teologisk arbeid gjort i USA, særlig av metodisten Kenda C. Dean, men også av noen andre som står i den samme tradisjonen og som hun selv delvis er avhengig av. Stikkordene er «youth ministry» og kristne trospraksiser. Istedenfor å gi ungdom pizza og underholdning ønsker Dean å gi dem et autentisk møte med Gud, et møte mellom ungdommens lidenskapelighet og Guds egen hemningsløse og lidenskapelige kjærlighet. For å få dette til kan kirken hente frem gammelt «arvesølv», de kristne trospraksiser. Viktigst er tilbedelsen, men også bønn, forkynnelse, å leve enkelt, å gi tiende, å leve avholdende, å samtale og å tjene andre er viktige former for trospraksis. Nettopp som praksiser som kan inkludere et lidenskapelig engasjement, er de viktige i en ny måte å tenke om kristent ungdomsarbeid på. De konkretiserer Kristi kjærlighet og de kan hjelpe unge mennesker til å kjenne at Gud er midt iblant dem. Det kan gi dem en kristen identitet og gjøre dem til «gudbærere», mennesker som bærer Kristus til verden. For Dean handler dette dypest sett ikke bare om «youth ministry». Det dreier det seg om selve kjerne-stoffet i spørsmålet om hva kirken er og hva som er dens mandat i verden.

Hva er så Ns eget bidrag? Den amerikanske tenkning er til dels preget av reformerte teolo-

giske posisjoner. Det er derfor ikke uventet at et sentralt kritisk punkt i lutheraneren Ns vurdering av denne tenkning er deres manglende anerkjennelse av dåpens betydning for troens praksis. Denne kritikk betyr likevel ikke at N avviser deres grunnleggende anliggende. Tvert imot. Han vil bygge videre på deres ansats, men integrere i sin tenkning også sentrale lutherske perspektiver.

Det sentrale spørsmål for N er dette: Hvorledes er den tro som skapes i dåpen virksom? På dette punktet knytter han an til Luthers syv kjennetegn på kirken: Guds ord, dåp, nattverd, nøklemakten, tjenesten, bønningen og etterfølgelsen. Dette er kjernepraksiser i kristenlivet og fremst blant dem er dåpen. Felles for dem alle er at det ikke er mennesket selv som er det virkelige subjekt, men den Hellige Ånd. Det deltakende mennesket mottar gjennom praksisen en stadig nyskapelse og helliggjørelse, i.e. Kristi nåde. I det fellesskap der disse kjernepraksisene finnes, erfares åndens nærvær. Dette er et fellesskap som har troen som forutsetning og som gir del i det nye livet i Kristus som dåpen er innledningen til. Slik sett er det kristne livet en stadig dåp.

Denne tydelige prioriteringen av dåpen og den meget nære forbindelse mellom dåp og ulike andre trospraksiser finner ikke N hos Dean. Der er effekten av trospraksisene mer innrettet mot det mål av selvoppgivende kjærlighet som de gir og den betydning dette har for menneskers transformasjon til en ny identitet, når deres lidenskap møtes av Kristi lidenskap. Der Dean taler om «practicing passion» vil han heller tale om «practicing baptism». Pasjonen foreligger som noe på forhånd som vi får del i gjennom dåpen, ikke noe som også skapes ut fra forutsetninger i oss selv. Pasjonen knyttet til dåpen er Kristi pasjon, hans lidelse, død og oppstandelse. Denne gir dåpen (og nattverden) del i. Mens dåpen for Dean først og fremst er en vei til noe, er den for N (og luthersk teologi) det som gjør et nytt liv mulig. Ved at den gir del i Kristus (realpresens), får vi i dåpen del i selve frelsen.

Dåp, tro og praksis er altså de sentrale stikord i den teologi som N vil bygge et kristent ungdomsarbeid på. Dåpens avgjørende betyd-

ning for det kristne livet knyttes som påpekt til sentrale lutherske kategorier. Et kristent liv er et liv der en hele tiden vender tilbake til det under som skjedde i dåpen. I tillitsfull tro mottar en Guds nåde. Ord og sakrament, utmyntet også som bønn, tjeneste og etterfølgelse og knyttet til denne tro som tillit, er de kjernepraksiser som er utgangspunkt for alle andre praktiseringer av troen. Disse praksiser gjentas igjen og igjen og har som mål å vende oss mot Kristus og det han har å gi. Slik skaper de også fellesskap. De gjør oss til ett med Kristus og med hverandre.

En teologi for kristent ungdomsarbeid må ta vare på alle disse aspektene. Det handler om å praktisere tro. Denne trospraksis er gratis, den sender mennesker til verden, den fostrer tro som er virksom i kjærlighet, den har en sammenbindende funksjon og den har i Kristus selv sin helt grunnleggende mulighetsbetingelse. En slik trospraksis skal gjennomsyre det kristne ungdomsarbeidet og tilpasses ulike kontekster. Trospraksisene er både fleksible og forankret på samme tid. Forankringen er i de kjernepraksiser som gir oss del i Guds nåde. Det må også være det faste punktet for ethvert ungdomsarbeid, ifølge N.

Et kristent ungdomsarbeid er et fellesskapsprosjekt, forstått både som en gave og som en sending. Det er en gave fordi dets basis er at Gud gir seg selv til menneskene gjennom Kristus, som en gave. Kristus kan mennesket bare motta – som en gave fra Gud. Gud skaper et fellesskap av dem som mottar denne gaven. Å være sendt er å ikke holde det en har mottatt for seg selv, men dele det med andre. Praktisering av tro knytter forbindelsen både tilbake til gaven og utover mot verden. Sendelsen forhindrer at fellesskapet blir en ghetto.

For N henger spørsmålet om hvordan og hvorfor en skal drive kristent ungdomsarbeid på det nærmeste sammen. Begge har å gjøre med teologi, også spørsmålet om hvordan. Av og til kan en fornemme at noen gjør en kobling mellom kristent ungdomsarbeid, vurderinger av effektivitet (øker oppslutningen med flere stillinger?) og markedsanalyser (tilbud og etterspørsel). Det gjør definitivt ikke N. For ham er

spørsmålet om kristent ungdomsarbeid fremfor alt et teologisk spørsmål relatert til hvordan en tenker at Gud er virksom og fremmer sitt rike i verden.

Ns bok er nyskapende på flere måter. Den er for det første nyskapende i den forstand at vi her meg bekjent for første gang på norsk får en teologisk gjennomtenkning og begrunnelse for å drive kristent ungdomsarbeid. Mens en tidligere i stor grad har begrunnet ungdomsarbeid mer generelt ut fra misjonsoppdraget og valgt metoder ut fra mer pedagogiske og psykologiske overveielser av hva som treffer og appellerer til ungdom, får vi her en teologisk begrunnelse. Den er for det andre nyskapende i den forstand at den er systematisk drøftende. Det dreier seg ikke om å presentere noe som er tenkt ut et annet sted og i en annen kontekst og tilpasse dette til en norsk. Her presenteres et stykke teologisk arbeid av genuin systematisk karakter.

Til dette siste må det likevel gjøres en merknad. Denne merknaden knytter seg til Ns forhold til den amerikanske «youth ministry» tradisjonen. Det er tydelig at forfatteren sympatiserer med denne og bruker den som springbrett for sine videre refleksjoner. Det kunne vært ønskelig, nettopp fordi dette dreier seg om to forskjellige protestantiske teologiske tradisjoner at forholdet mellom de to begrunnelser for kristent ungdomsarbeid var mer eksplisitt tematisert i fremstillingen. Det er ikke borte. Særlig tematiseres den ulike dåpsforståelsen og dens betydning. Likevel sitter en igjen med at boken gir to parallelle fremstillinger av måter å begrunne kristent ungdomsarbeid på. En større grad av konfrontasjon/sammenligning tror jeg ville gitt fremstillingen en ytterligere systematisk spenst.

Med sitt spørsmål om tro kan praktiseres og selve begrepet «trospraksis» beveger N seg inn i et krevende teologisk felt. Som lutheraner fremhever han dåpens primat og Ånden som basis for og subjekt for de ulike praksiser. Slik sett blir en ikke i tvil om hvem som er det virkelige og effektive subjekt både for menneskets frelse og for trospraksisen. Det kan imidlertid være grunn til å etterlyse et teologisk punkt i denne sammenhengen som kunne utdypet

argumentasjonen. Det gjelder forholdet mellom tro og gjerning og tanken om rettferdiggjørelse. Jeg tror at en slik utdyping kunne ytterligere underbygget argumentasjonen og forhindre eventuelle misforståelser knyttet til den teologiske vektning av *trospraksiser*. I tillegg kunne forholdet mellom rettferdiggjørelse, nyskaping og helliggjørelse gitt ytterligere perspektiver på forholdet mellom dåp og trospraksis som praktisering av dåp. I dette teologiske landskap ligger også tilknytningspunkter for to andre teologiske kategorier som er lite fremme i Ns fremstilling; menneskets synd og frihet. Temaene er ikke fraværende, men jeg vil reise spørsmålet om ikke saken hadde tjent på at de hadde blitt ytterligere utfoldet.

I fremstillingen fremgår det tydelig at forfatteren har bred erfaring fra ungdomsarbeid. Det er definitivt en styrke og reflekteres i måten han integrerer eksempler og erfaringer i den teoretiske fremstilling. Et par steder blir det imidlertid avsporende og bryter med formen i fremstillingen, blant annet utsagnet om forfatterens digging av fotball på leirer (70). Likeledes er det enkelte steder en lurer på om det en leser er en fagfremstilling eller en preken (90). Bruken av strofen «Troens øye ser det» er også noe skjev i forhold til fortsettelsen av salmen, men det er kanskje mer et pedagogisk grep enn en teologisk utlegning av salmens teologi på dette punkt (73).

For N er det viktig at hans prosjekt representerer et brudd med en forståelse av kristent ungdomsarbeid som gjennom sine oppgaver og funksjoner likner på det mønster som karakteriserer en postmoderne markedstanke. En trent og teologisk bevisst leser vil ikke være i tvil om det. Det spørres likevel om bokens helhet med betydelig vekt også på konkretiseringer av praksis og «how to»-perspektiver (del 2) for en del drar forståelsen i den retning. Et avsnitt som tematiserte akkurat dette i overgangen mellom del 1 og del 2 (ut over s.97f) kunne muligens gjort det lettere å holde tungen rett i munnen for alle.

Noen merknader må gjøres om det formelle. Boken fremstår som en fagbok. Det finnes noen, men ikke overvettes mange trykkfeil. Kommareglene, spesielt i forhold til relativset-

ninger, følges bare delvis. Språket er stort sett meget bra, men enkelte ganger skjærer det seg. Ordet «heiling» (bl.a. 93) har jeg ikke funnet i Nynorskordboka. Hva betyr det egentlig? Noen steder er notehenvisningene forvirrende (46), andre steder mangler de der de burde ha vært (86f). Forutsetningene for litteraturlisten er det ikke gjort rede for (alt det brukte eller noe i tillegg?) samtidig som noen av oppføringene er mangelfulle (blant annet den norske Lutherutgaven (314)). Endelig er stikkordregisteret meget mangelfullt. Et godt stikkordregister øker alltid en boks bruksverdi i betydelig grad.

Disse kritiske merknader må likevel ikke få skygge for den prestasjon det er av N å skrive den foreliggende bok. Den er både interessant og utfordrende å lese og vitner om at vi i Den norske Kirke i N har en teolog som virkelig evner, på en grunnleggende og fornyende måte, å tenke teologisk om det kristne ungdomsarbeidet. I en tid der mye ungdomsarbeid strever i motbakke, er det påkrevet og formålstjenlig. Hans avhandling om det samme tema er ennå ikke i mål. Vi venter i spenning på fortsettelsen.

SVEIN OLAF THORBJØRNSEN

Morten Holmqvist (red.):

Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag

Kloster forlag 2007. 188 s.

Dette er en bok som bygger på en kvantitativ undersøkelse blant ungdomsskoleelever i 2006: «Nasjonal ungdomsundersøkelse – ung tro og hverdag». Undersøkelsen er et bredt samarbeid mellom ulike kristne organisasjoner og menigheter. Målet og utfordringen har vært å skape et hverdagsbilde av norsk ungdom i aldersgruppen 13-16 år, og se på hvilke utfordringer dette gir organisasjoner og kirker som arbeider med og for ungdom.

Boken inneholder tre hoveddeler. Den første og største del er en presentasjon av selve undersøkelsen. Her analyseres og kommenteres de data som er funnet. Det er noen steder lagt inn spørsmål til samtale. Andre del består av fire artikler som er skrevet av personer som har erfaring fra ungdom, tro og kirke. De har forskjellige innfallsvinkler og perspektiver på ungdomsarbeid i kirke og organisasjoner. Del tre er et tillegg med mer utfyllende om metoden for undersøkelsen og studieoppgaver. Hele boken fremstår med dette som et studieopplegg for ungdomsarbeidere.

Jeg skal her trekke frem bare noen av konklusjonene jeg har merket meg fra undersøkelsen:

– Ungdom flest er aktive og har en travel hverdag. Det er et mangfold av fritidstilbud de kan velge mellom og de unge setter store kvalitetskrav. Viktigste årsaken til at en velger en bestemt aktivitet er at en der kan være sammen med venner.

– Gode relasjoner er viktig. Ungdom flest synes å ha et godt forhold til sine foreldre. Det er gode relasjoner til foreldre og venner som i hovedsak gjør at de fleste opplever seg som lykkelige.

– Religiøs tro er ikke blant de saksområder som oppleves viktig for ungdom generelt.

– De unge viser stor toleranse overfor personer med en annen tro enn dem selv, og en stor andel er åpen for åndelige fenomener, selv om ikke like mange har hatt bestemte åndelige opplevelse. De preges av en relativisme, der en ikke har tro på at det finnes én bestemt sann-

het. Det innebærer også at de ikke er aktivt søkende etter «sannheten», men har et avslappet forhold til at det finnes flere subjektive sannheter.

– Det er stor forskjell mellom ungdom og voksne i bruk av data / internett. Det er via nettet mange unge finner og har sitt nettverk. Det er her de former sine verdier og holdninger. Utfordringen blir hvordan kirken kan være en aktør og samtalepartner i den virtuelle verden.

Holmquist avslutter sin oppsummering av ungdomsundersøkelsen med å reflektere litt over hvilke utfordringer dette gir til kirken. Det er spesielt to forhold han da fremhever:

– Relasjoner er helt avgjørende for også den religiøse dannelsen. Fokus må da flyttes fra aktivitet til relasjon. «Unge trenger voksne for selv å bli voksne» – også når det gjelder tro.

– Når ungdom flest opplever seg lykkelige spør han om kirken i for stor grad oppleves som et sted for de som mislykkes. At det er en manglende åndelig søken blant unge kan tyde på at en kanskje ikke trenger Gud i et overflodssamfunn. Avspeiler dette i tilfelle en tidligere formidling av et slags tilbudsevangelium? Indirekte sier han at et slikt gudsbilde som dette forutsetter, ikke er et relevant gudsbilde i vår samfunnsvirkelighet.

Dette er en bok som gir fornyet innsikt i ungdomskultur generelt, og spesifikt om ungdom og tro. De fleste funn som er gjort bekrefter også annen forskning om ungdom og religiøs tro. At undersøkelsen og boka er knyttet til et bredt spekter av organisasjoner og menigheter er i seg selv en verdi. Mange har fått et eierforhold til prosessen og boka. Dette gir også håp om at mange vil få fornyet innsikt og arbeide videre med spørsmålene som tas opp.

ERLING BIRKEDAL

Andrew Root:

Revisiting Relational Youth Ministry
From a strategy of influence to a theology of incarnation
 IVP Books 2007 221 sider

Rev Dr Steve Griffiths:

A Christlike Ministry
 YTC Press 2008 109 sider

Lite, om noe, har fått preget kristent ungdomsarbeid de siste årene som nettopp relasjonsbegrepet. «Fra aktivitet til relasjon», har vært gjeldende parole. Og de fleste utfordringer har blitt håndtert med det store R-ordet.

- Hva søker ungdom i voksne? Hvordan blir man hørt på som forkynner? Svar: Relasjoner.
- Hvorfor velges en menighet framfor en annen? Hva trekker folk til arrangementer? Relasjoner.
- Hvordan blir folk kristne? Hvordan utvikles ung identitet? Svar: Relasjonelt
- Hva preger dagens ungdomskultur? Svar: Nettverksamfunnets ustabile bekjentskaper og familiens brutte relasjoner.
- Hvorfor ble vi skapt? hvorfor måtte Jesus dø? ja, hva er kjernen i kristendommen? Svar: Relasjon, relasjon, relasjon.

Som eksemplene over viser, den praktiske bruken av relasjonsbegrepet har vært unyansert og ukritisk. Derfor er det svært etterlengtet at to av YouthMinistry fagets store kanoner, fra hver sin side av Atlanteren, hver for seg har reflektert og skrevet bok om emnet. Begge handler om Relational YouthMinistry.

Andrew Root på Luther Seminary i Minnesota har skrevet boken: *Revisiting Relational Youth-Ministry. From a strategy of influence to a theology of incarnation*. Hans hovedanliggende er, som undertittelen varsler, å utforske «the beautiful inner reality of relationships», noe som er langt mer enn et redskap til strategisk påvirkning (s10). I bokens første del undersøkes den historiske og sosiologiske bakgrunnen for dagens praksis. Relasjonsbasert ungdomsarbeid har på godt og vondt sprunget ut av evangelikal kristendom. I del to, bokens hoveddel, anvendes Bonhoeffer til å arbeide seg og oss bort fra en instrumentell forståelse av relasjonsbegrepet.

Og Andrew Root gjør det elegant med Bonhoeffers tre spørsmål: Hvem er Jesus? Hvor er Jesus? Hva skal vi gjøre? Jesu liv er mer enn et mønster vi kan kopiere. Han er nemlig selv tilstede. Og relasjoner er en av plassene hvor han er det reelt.

Teksten og argumentet blomstrer utover i boken. Den starter flinkt og ganske interessant, men ender fascinerende og fabelaktig. Idet man kommer til kapittel 6 og konseptet om «place-sharing», kjennes det ikke lenger som en fagbok, men snarere som en skatt man holder i hånden. Mye faller på plass. Den uroen man har kjent på, over hvordan man har anvendt og forstått relasjoner strategisk, finner sitt alternativ. Her er relasjoner ikke lenger et instrument, og viktigere, den andre ikke lenger et objekt, og viktigst, Kristus er minst av alt et produkt.

Steve Griffiths på Centre for YouthMinistry, Cambridge, har skrevet: «A Christlike Ministry». I forordet innrømmer han en dobbel frustrasjon. Den første skyldes en gjengs begrepsbruk hvor «relational ministry» og «incarnational ministry» er synonymer (slik det for eksempel hos Andy Root). Hvis vi skal basere vårt ungdomsarbeid på kristologi, må hele kristologien, ikke bare inkarnasjonen, med, argumenterer han. Bokens grunnstruktur er derfor:

- An Incarnational Ministry
- A Crucified Ministry
- A Resurrected Ministry
- An Ascended Ministry
- An Eschatological Ministry

Hvis place-sharing var skatten hos Root, er «An Ascended Ministry» det hos Griffiths. Teksten vibrerer med alvor og levd liv idet han skriver om Kristus som borte vekk. Hvis alt vi har å tilby ungdom er en koselig og nærværende Gud, lurer vi både ungdom og oss selv, hevder han. Pneumatologien blir gitt mye plass.

Bokens andre beveggrunn og frustrasjon har å gjøre med forestillingen om tid. At relasjonsbasert ungdomsarbeid handler om tålmodighet og utholdenhet til alle døgnets timer i år etter år. Griffiths bruker NT og Jesushistoriens skjelling mellom kronos- og kairos-tid. Relasjons-

basert ungdomsarbeid handler ikke nødvendigvis om å henge med ungdom på langs over år (kronos-tid), men snarere å være der i gyllne øyeblikk og avgjørende anledninger (kairos-tid). Dette, argumenterer Griffiths, svarer til Jesus tjeneste som i det store og det hele var spontan og sporadisk.

Begge bøkene tegner opp sammenhengen mellom systematisk kristologi og praktisk ungdomsarbeid. Root lodder noe dypere teologisk og har en større språklig eleganse.

To kritiske bemerkninger:

- 1) Det er tydelig at for begge har avstanden til faktisk ungdomsarbeid blitt litt vel lang. Eksemplene som gis er fra fortiden, da man selv var ung, eller da man selv jobbet som ungdomsleder. Bøkene er skrevet som om relasjonell tilnærming til ungdomsarbeid er noe vi som voksenkirke har funnet på. Dette er lufta ungdom selv puster og vannet de vasser i. Det er her de seirer eller taper. Dannes eller ødelegges. Jeg trodde aldri jeg skulle si det, men jeg savner faktisk sosiologien.
 - 2) Det andre problemet er større. For i begge, men mest hos Root, blir ungdomsarbeid gjort «softere» enn det trenger å være. Forkynnende proklamasjon fordufter til fordel for bekreftende forståelse. Jeg vil etterlyse ærlighet på at vi som kirke faktisk har en agenda, et budskap. Enhver asymmetriske relasjon – leder-deltager, lærer-elev, kateket-konfirmant – innebærer asymmetrisk påvirkning. Dette gjør dem potensielt farlige, men også potensielt og gjensidig fantastiske.
- Med place-sharing og christlikeness er selvfølgelig ikke alt som bør sies sagt. Men Root og Griffiths har med dette gitt ord og retning til relasjonsbasert ungdomsarbeid fremover.

KNUT TVEITEREID

Hauglin, Otto, Håkon Lorentzen og Sverre Dag Mogstad (red., 2008):
Kunnskap, opplevelse og tilhørighet. Evaluering av forsøksfasen i Den norske kirkes trosopplæringsreform.
 Bergen: Fagbokforlaget, 239 s.

Hegstad, Harald, Anne Schanche Selbekk og Olaf Aaagedal (2008):
Når tro skal læres. Sju fortellinger om lokal trosopplæring.
 Trondheim: Tapir akademisk forlag, 191 s.

Disse to bøkene er begge utviklet med basis i et arbeidsfellesskap med mandat fra styringsgruppen for Trosopplæringsreformen i Den norske kirke. Arbeidsfellesskapet har bestått av forskere fra Det teologiske Menighetsfakultet, Diakonhjemmet Høgskole og Otto Hauglin rådgivning as. *Kunnskap, opplevelse og tilhørighet* er hovedrapporten fra evaluering av forsøksperioden 2003-2008. Boken bygger på statistisk informasjon. Det medfører mange begrensninger når det gjelder å vurdere variasjonsmangfoldet og ulike kontekster for reformen. *Når tro skal læres* bærer på dette ved å knytte vurderingen til sju casestudier, nærstudier av sju forsøksmenigheter. I denne omtalen presenteres først hovedrapporten.

Kunnskap, opplevelse og tilhørighet

Boken består av fire deler, med en fyldig innledning i to kapitler. Del A beskriver historisk og samfunnsmessig kontekst for reformen og en modell for å vurdere endringer. Så følger en del B som analyserer reformens organisering. Selve empirien er beskrevet i del C, sammen med teologiske og pedagogiske vurderinger. Del D fører disse vurderingene videre med tanke på overgang fra forsøk til varig reform.

Innledningen presenterer formell bakgrunn i offentlige vedtak og mandat, evalueringens hovedproblemstilling, grunnlagsspørsmål og rammer. Spørsmålene er formulert på grunnlag av reformens grunnlagsdokumenter. De er altså ikke fremkommet av empirien, men fungerer mer som en forforståelse i det som etter hvert fremstår som en hermeneutisk sirkel: Hva er dåpsopplæring? Hva er allment, hva er spesifikt kristent? Hva er trosopplæring i for-

hold til dåpsopplæring? Hvordan er forholdet mellom kunnskap, opplevelse og tilhørighet?

Spørsmålene går delvis over i hverandre og danner struktur for rapportens hoveddel og for oppsummeringen. På den måten preges boken av nokså mange gjentakelser. Det er på en måte pedagogisk vellykket fordi det er lettere å huske strukturen, men det gir også fremstillingen et oppramsende preg. I og med at de ulike kapitlene er skrevet av ulike medlemmer av arbeidsgruppen, forsterkes inntrykket av overlappinger.

Hva er dåpsopplæring? Forfatterne tar utgangspunkt i at kristen tro har et *innhold* som kan formuleres og formidles, uttrykker en *relasjon* til den treenige Gud, og leves ut i kontakt med et *fellesskap*. Dette betyr at man ser på trosopplæringen med utgangspunkt i «enhver fødsel som et Guds under» og «dåpen som en bekeftelse av fødselen». Dette utdypes når dåpsforståelsen kastes inn over empirien som en hermeneutisk nøkkel. Harald Hegstad påpeker (kap. 7) at i forarbeidene til reformen markeres en endring i dåpssynet fra å vektlegge frelsesdimensjonen (ny fødsel i kontrast til arvesynden) til å betone skapelsesteologien: Det handler om å feire nytt liv, og slik understreke sammenhengen mellom det fysiske og det åndelige livet.

Både i innledningskapitlet og i analysen av empirien legges det vekt på at opplæringens mål blir å hjelpe den enkelte til å leve i sin dåp gjennom å bli ført inn i *ulike trospraksiser*. På grunnlag av spørreundersøkelser blant trosopplærere listes målene opp som at barn «skal bli bedre kjent med Jesus», «ha gode opplevelser i kirken» og «få hjelp til å leve som kristne». Nederst på rangeringen kommer «bli kristne», «få gode vaner», «bli daglige bibellesere», «lære en kristen livsstil», «kjenne Luthers lille katekisme». Både i forforståelsen og i empirien kan det altså leses ut en forståelse av dåpsopplæring som nedtoner kunnskapselementene, nedtoner vekkelseskristendommens vekt på omvendelse og indre religiøs opplevelse, og oppgraderer troen som liv og handling. Troens forankring i dåpen blir sterkere for mange, samtidig som man legger økt vekt på troen som et personlig forhold til Gud. Skillet mellom

vekkelsesteologi og folkekirketenkning er ikke så skarpt som før, og begge deler endres.

Metodologiske utfordringer: Dette funnet problematiserer samtidig en side ved evalueringsarbeidet som påpekes flere ganger: Arbeidsgruppen skal både evaluere arbeidet og komme med impulser til reformen. Det legges opp til endringsprosesser med tilbakeføringsløyfer (s. 43): Ny forståelse av trosopplæringens innhold som utvikles lokalt, føres tilbake til styringsgruppen og prosjektsekretariatet og føres tilbake til menighetene. En tilsvarende sløyfe går via mentorer, kompetansenettverk og underveisevalueringer. Evaluering etter en slik endringsmodell forventes å fokusere på hvordan tilbakeføringsmekanismene har påvirket endringsprosessen og måloppnåelsen. Dette fokuset er nokså svakt i rapporten. Det metodologiske problemet kan også ha å gjøre med at mandatet legger opp til en linjetenkning (fra intensjon til forsøk til evaluering til helhetlig plan til implementering), mens i virkelighet endres vilkårene for evaluering underveis etter som trosopplæringen på mange måter drives nedenfra, fra menighetene selv. En annen faktor som arbeidsgruppen også påpeker, er at prosjektsekretariatet implementerer deler av reformen samtidig som at reformen prøves ut som forsøksprosjekt.

Det er derfor noe underlig at forfatterne av denne rapporten ikke har drøftet det hermeneutiske perspektivet på evalueringen mer direkte. Evalueringsarbeidet fremstår som en form for aksjonsforskning, uten at det heller er drøftet i særlig grad. Sagt annerledes, det kunne være interessant å vite i hvor stor grad informantene oppfatter om trosopplæringens mål er preget av de impulsene som tilflyter dem gjennom tilbakeføringsløyferne, og der forskerne selv er med på å legge premisser.

Det allmenne og det spesifikke i kristen tro: I forarbeidene til reformen omtales dåpsopplæring som «totalformidling». Det snakkes om «livskompetanse», «identitet» og «livstolkning», og om å forstå livet i lys av dåpens gave. Arbeidsgruppen tolker dette som noe mer enn en kristen oppdragelse i snever forstand.

I menighetene er dette gjenspeilt på mange måter. Det viser seg at i løpet av forsøksperio-

den ble det lagt mindre vekt på livstolkningsaspektet og mer vekt på det spesifikt kristne, jf. målformuleringene som siteres ovenfor (s. 83, s. 201). I evalueringens konkluderende kapittel 14 karakteriseres vekslingen mellom det allmenne og det spesifikke som en pendelbevegelse, der konsekvensene og den videre bevegelsen ennå er vanskelig å forutse. Men det ser ut til å ha vært en dreining fra breddetiltak der kirken konkurrerer med mange, til et arbeid kirkens folk har god erfaring med, nemlig å ivareta barns behov for «en himmel over livet, møtesteder og riter i hverdagen» (s. 201). Dette har samtidig utløst nye pedagogiske arbeidsformer. Det allmenne er på en annen måte enn før integrert med det spesifikt kristne. Det reiser igjen et behov for teologisk og pedagogisk refleksjon (se nedenfor).

Trosopplæring eller dåpsopplæring? I konklusjonene av analysen påpeker arbeidsgruppen at breddetenkningen som lå til grunn for begrepet «trosopplæring», også synes å ha medført en endring i menighetenes forståelse av dåpen. Mens tidligere dåpsopplæring i stor grad har basert seg på en intern rekruttering, dvs. barne- og ungdomsarbeid som tar utgangspunkt i det aktive trosfellesskapet, så har de ulike prosjektene nå vært rettet mot «alle døpte i de aktuelle årskull». Det påpekes så at reformen ville ha tjent på klarere føringer i utgangspunktet, slik at det ble lettere å knytte reformen til kirkens dåpsteologi. Da ville det også være lettere å sammenligne dåpsopplæring og menighetenes totale barne- og ungdomsarbeid (s. 202).

Denne vurderingen står i en viss spenning til forforståelsen av dåpsopplæring som totalformidling. Den støttes heller ikke uten videre av empirien som viser hvordan en fornyet forståelse av dåpens betydning ser ut til å ha vokst frem nettopp gjennom reformens «eksperimentelle design» (s. 17).

Menighetspedagogikk som eget fagfelt: Det er et gjennomgående trekk ved trosopplæringen at den har beveget seg fra skolemessig opplæring til fritidspedagogikk og menighetspedagogikk. Samtidig er utgangspunktet for trosopplæringsreformen endringen i skolen – dåpsopplæringen er fjernet fra skolen, og må ivaretas av kirken. Dette presenterer arbeidsgruppen som

en utfordring til religionspedagogikk som disiplin. Fagfeltet menighetspedagogikk må etableres på nytt (s. 206).

Både i evalueringens hoveddel og i konklusjonen anvendes så en religionvitenskapelig beskrivelse av religiøsitetens ulike dimensjoner som en pedagogisk ramme for å forstå kristen tro: For å forstå reformen, anvendes et «utvidet religionsbegrep» i forhold til den kateketiske tradisjonen. Det innebærer at ensidig vekt på kristendommens narrative og dogmatiske dimensjon utvides med de øvrige dimensjonene man kjenner fra antropologisk orientert religionsforskning (Ninian Smart): Den etiske, den rituelle, den emosjonelle eller opplevelsesdimensjonen, den sosiale og den materielle dimensjonen (s. 142 og 203).

Det er ganske påtagelig hvor stor betydning opplevelsen av kirkerommet og gudstjenesten har fått i reformen. Det har gått sammen med en nyoppdagelse av barnet som religiøst subjekt, både i gudstjenesten, i forhold til nattverd og i forståelsen av barns selvstendige teologi. Bruken av en religionsteori illustrerer etter min vurdering at endringer innenfor religionspedagogikk i skole- og barnehagekontekst har hatt større relevans for kirkens trosopplæring enn både skole- og kirkefolk synes å ha vært klar over.

Et vesentlig element i reformen har vært utviklingen av støttefunksjoner, som mentorordningen, kompetansenettverk og nasjonale og regionale forsknings- og utviklingsprosjekter. Arbeidsgruppens sterkeste kritikk rettes mot måten kompetansenettverket har vært forvaltet på. Kompetansenettverket har bare delvis fylt intensjonene – et nettverk for fagliggjøring og utvikling, samordning av kompetanse og bearbeiding av lokal erfaring. Dette skulle kunne utvikles i form av regionale faglige sentra, som kreative baser og motorer i samspill med det sentrale prosjektsekretariatet (s. 171). Nettverket har fungert som et løst konferansenettverk med noen tyngdepunkter i form av et par nettverksgrupper. Arbeidsgruppen erkjenner at det nå tas initiativ til en fastere koordinering av nettverket når reformen går over i permanent drift, og viser til behovet for å forene ressurser fra ulike kirkelige, pedagogiske og

samfunnsvitenskapelige miljøer. Det tenkes her bl.a. på utdanningstilbudene. Nasjonale og regionale forsknings- og utviklingsprosjekter vurderes jevnt over som vellykkede, men flere var uavsluttet da rapporten ble skrevet.

Arbeidsgruppen peker her på noe av det vanskeligste med et såkalt «eksperimentelt design», og det kan hende planene i utgangspunktet ikke tok nok hensyn til at reformen faktisk er basert på en sterk «bottom-up»-tenkning. Et kompetansenettverk krever en annen type organisering og en annen type kompetanse enn arbeidet med reformen i menighetene. Samtidig omfatter det institusjoner som hver for seg har sterke faglige tradisjoner og interesser.

Evalueringsrapporten er et viktig dokument, da den samler flere års arbeid med å forstå en prosess som omfatter store deler av det norske folk. Sjangeren er vanskelig. Her dreier det seg ikke om å evaluere kun ett prosjekt, der man kan følge premisser, planlegging, gjennomføring og resultater i forhold til et mål som er satt opp. Trosopplæringsreformen er mer en form for kirkelig bevegelse, der menigheten som lærende organisasjon tas på alvor og det åpnes for mangfold i innhold og arbeidsmåter. *På innholdssiden er det relativt få føringer.* Det som binder reformen sammen, er av formal karakter: Rapporteringsrutiner, støtteordninger, kurs og personlig oppfølging, tilflyt av ressurser.

Rapporten er preget av disse forutsetningene. Informasjonsmengden er enorm, og stoffet presenteres med kvalitative og kvantitative vurderinger vedt sammen. Dette gir ikke god oversikt, men det skaper en form for mosaikk eller puslespill der de enkelte bitene til sammen danner et bilde som gir mening. For denne leser er det beundringsverdig at arbeidsgruppen har greid å skape en struktur som er teologisk og pedagogisk fruktbar. Oppsummeringskapitlet viser at reformen allerede har fornyet deler av Den norske kirke, og evalueringen har gjort det mulig å arbeide videre med mange spørsmål:

- Det er ikke lenger mulig å fastholde en ren kunnskapsorientert forståelse av trosopplæring. Tro er praksis, relasjon og fellesskap. *Hvordan forstår kirken så kunnskap?*

- Forståelsen av kristen tro er utvidet, både ved at flere dimensjoner av religiøst liv også ses som naturlig for kristendom og ved at trosopplæring omfatter det som vanligvis kan kalles allmennmenneskelig (eller kulturelt), enten det dreier seg om estetikk, fritidsaktiviteter eller læringsteori. Arbeidsgruppen anbefaler at det nå legges mer vekt på å beskrive forholdet mellom det allmenne og det spesifikke. Men det spørsmålet handler også om *hvordan vi forstår evangeliet – hva innebærer inkarnasjonen i forhold til det allmennmenneskelige?*
- Gudstjenesten er kommet i fokus. Barn og unge får være religiøse subjekter. Nattverden blir et virkemiddel i trosopplæring. Reformen har gitt barneteologien en plass i kirken. *Hvordan vil det påvirke fagteologien?*
- Systematisk tros lære er trådt i bakgrunnen. Kjerneemner tas frem i avgrensede tiltak, mens mer kontinuerlige tiltak preges av handling og praksis. *Hva vet vi så om den kunnskapen som faktisk skapes hos barna?* Evalueringen har ikke forsket på barns oppfatninger, kun på voksnes.

Når tro skal læres

Dersom den første boken lett kan leses som en mosaikk eller et puslespill, er *Når tro skal læres* preget av et klart design som gjør den lettlest og konkret. Det er snakk om nærbilder av sju menigheter (kap. 3-9) og refleksjoner over tema som reises ut fra disse nærbildene (kap. 10-16). Hermeneutikken er her tydelig. Det er en subjektivt orientert reiseberetning, der forskernes blikk og fortelling danner tråden. Dette skaper enhet på en helt annen måte enn i *Kunnskap, opplevelse og tilhørighet*. Samtidig kan det, som forfatterne selv er klar over, feiltolkes dersom man generaliserer ut fra casestudiene. Til en viss grad kan det sies at forfatterne gjør det gjennom drøftingene i de siste kapitlene. De har imidlertid vært påpasselige med å kontekstualisere de mer generelle synspunktene.

Til noe forskjell fra den første boken rettes her fokus på endringsprosessene mer enn på resultatene, jf. tilbakeføringsløyene i

endringsmodellen. Sammen med beskrivelse av de ulike menighetene kommer refleksjon og evaluering, uten at det alltid er tydelig hva som er menighetenes egne stemmer og hva som er forfatterens. Det er den eneste kritikken som kan rettes mot denne boken hva angår metodisk tilnærming: Typologien som danner utgangspunkt for utvalget av menigheter og reiseberetningssjangeren gjør at materialets indre struktur forblir et godt stykke unna leseren. Dette er i seg selv en vanskelig utfordring, når materialet består av intervjuer med et bredt utvalg personer i hver menighet, deltagende observasjon og uformelle samtaler.

Forfatterne har imidlertid latt menighetenes ulike utforminger av trosopplæring komme til uttrykk ved at overskriftene er formet ut fra det som er fremkommet gjennom casestudiene. På den måten blir drøftingen av tverrgående tema godt begrunnet og troverdig. Det er derfor også grunn til å kommentere disse temaene nærmere.

Hva er trosopplæring? Evalueringen viser tydelig at reformen har ført til en mer inkluderende forståelse av trosopplæring, både overfor det generelle barne- og ungdomsarbeidet og overfor de som ikke har en bevisst menighetstilhørighet fra før. Breddeperspektivet som var ett av premissene for reformen, har også ført til at flere menigheter har fått en ny forståelse av hva det betyr å være døpt inn i kirkens fellesskap. Varierte arbeidsformer tas i bruk, ikke bare som «pedagogiske virkemidler», men som en del av trosopplæringen. Mange informanter legger vekt på at trosopplæring handler om å bli bedre kjent med Jesus og oppleve gudsrelasjonen og være hjemme i sin kirke. Forfatterne er samtidig skeptiske til om trosopplæringen gir nok kunnskap til å fortolke erfaringene. Et gjennomgående trekk ved reformen er at kjerneemner i kristen tro preger tidsavgrensede tiltak. Disse når også de fleste.

Teologien i trosopplæringen: Det gis en god beskrivelse av «lokal teologiproduksjon», lokale refleksjoner over kristen tro (s. 130). Så brukes et noe spesielt eksempel på en problematisk formidling av det som skal være kristne trossannheter. Eksemplet brukes til å belyse at trosopplæringen slett ikke alltid har et reflektert forhold

mellom innhold, teologi og pedagogikk. Denne kritikken har fått stor mediaoppmerksomhet. Det bør imidlertid være viktigere å følge opp de vurderingene forfatterne gir av teologien i opplæringen: Skapelsesteologien står sterkest, frelsteologien er svak. Det betyr etter min vurdering ikke at det er «lite tro i trosopplæringen», som en avis skrev – materialet tyder tvert imot på at det er mye tro i ulike former. Men det kan være lite fagteologisk refleksjon over troen.

Barnet i trosopplæringen: Boken har en utførlig drøfting av hvordan barn er blitt både mer synlige i kirken, utfordrer voksnes tro, endrer synet på nattverden, og blir deltakende subjekter i gudstjenester og religiøse handlinger. Det er lite stoff med barn som informanter, men noe brukes, og det kunne fått større oppfølging i drøftingene av tverrgående tema (eks. s. 58f).

Menighetsutviklingen: Gjennom eksempelmenighetene påviser forskerne hvordan reformen faktisk har endret menighetene. Noe av dette er intendert, andre endringer er ikke forutsett, som f. eks. når «Fjordbygd» opplever at lokal identitet, kirkelig identitet og tro knyttes sammen, og respekten for det hellige blir en viktig lokal verdi (s. 35). Et annet eksempel er lederprogram for gruppen 15-18 år der konfirmantledere ikke har en bevisst kristen tro, men ofte utvikler troen mens de er ledere. En merkbare endring er også den plassen ritualene får i menighetene, og der barn og ungdom selv etterspør den kunnskapsformidlingen som voksne er mer tilbakeholdne med å gi (s. 59)!

Skolen og lokalsamfunnet: Flere menigheter kan fortelle om et aktivt samarbeid med skolen og med lokale kulturtiltak. Forfatterne påpeker en spenning mellom å understreke nærheten mellom den allmenne kulturen og kristen tradisjon og samtidig satse på å utvikle en kirkelig trosopplæring som kan stå på egne bein, uavhengig av skolen og andre institusjoner. Etter denne leseres vurdering ligger det her en kime til drøfting av grunnleggende syn på kristendom og kultur, sett i forhold til en inkarnasjonsteologi og ekklesiologi. Reformen er et godt tegn på at kirken som institusjon ikke kan gjøre krav på å disponere over kristendommen som tro og religion!

Boken avsluttes med et kapittel om rekrutte-

ring, om *hvordan nå de døpte*. Det er for så vidt rimelig ut fra reformens bakgrunn. Det påpekes at kirken må forholde seg bevisst til forestillinger, forventninger og intensjoner barn, unge og foreldre nærmer seg kirken med, og at forsøksfasen og casestudiene ikke gir nok materiale til å svare på dette temafeltet. Det samme gjelder hjemmets rolle i trosopplæringen. Denne erkjennelsen er edruelig og viktig. Med det har forfatterne også utfordret til videre forskning.

Begge bøkene reiser samlet vesentlige spørsmål til forholdet mellom tro, kirke og samfunn, spørsmål som krever flerfaglig tilnærming. Det er i seg selv noe nytt i kirken og en utfordring til utdanningsinstitusjonene.

Til begge bøkene kan det imidlertid reises et spørsmål som blir stadig mer påtrengende: Hva slags kunnskapssyn preger fremstillingen, og hvilke konsekvenser får det for kirkens trosopplæring? På tross av en positiv vurdering av at reformen legger vekt på trospraksis, er ikke denne praksisen drøftet nok. Det handler etter min vurdering om «kroppsliggjort kunnskap», noe som sitter dypere enn begrepene. Det handler om forskjellen på informasjon og kunnskap, om indre og ytre dannelsesreiser.

STURLA SAGBERG