

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2016
LUTHER FORLAG



Tron Fagermoen:

Et valg mellom visjoner?

**Anne Haugland Balsnes og
Hallvard Olavson Mosdøl:**

Menighetens soundtrack

**Anne Hege Grung,
Lars Johan Danbolt og
Hans Stifoss-Hanssen:**

Sjelesorg på plass

Owe Wikström:

Inte döendet utan döden

Jan-Olav Henriksen:

*Ekstraordinære erfaringer som
utfordring for tro og teologi*

Gry Espedal:

"Et våkent øye"

Kari Karsrud Korslien:

Diapraksis og diakoni

Egil Morland:

Forkynnelsen under krigen. En replikk

Ex libris

INNHold NR. 1/2016 – 33. ÅRGANG

- 1 Leder
- 3 ad fontes
TPT – Vitenskapelig:
- 4 Tron Fagermoen:
Et valg mellom visjoner?
- 17 Anne Haugland Balsnes og Hallvard Olavson Mosdøl:
Menighetens soundtrack
- 28 Anne Hege Grung, Lars Johan Danbolt og
Hans Stifoss-Hanssen:
Sjelesorg på plass
- 44 Owe Wikström:
Inte döendet utan döden
- 54 Jan-Olav Henriksen:
Ekstraordinære erfaringer som utfordring for tro og teologi
- 64 Gry Espedal:
”Et våkent øye”
TPT – Aktuelt:
- 75 Kari Karsrud Korslien: Diapraxis og diakoni
- 81 Egil Morland: Forkynnelsen under krigen. En replikk
- 84 Fotnoter til Torleiv Austads artikkel i TPT 2/15
- 85 Ex Libris

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Irmelin Grimstad Bonden, Einar E. Edland, Tron Fagermoen, Elisabeth Yrving Guthus, Tone Stangeland Kaufman, Hallvard Olavson Mosdøl.

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

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Einar E. Edland

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 300,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen

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

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til 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 vignetene «Aktuelt» og «Fra praksisfeltet».

Leder

Folkekirke som teologi og praksis

Aldri har vel *folkekirke* vært et sterkere honnørord enn i dag, og kanskje har aldri dette begrepet hatt såpass mange forståelser som nettopp nå. Dette ble grundig demonstrert ved kirkevalget i 2015. Dermed er det et viktig arbeid å bidra til forståelse av hva som menes, og hva som kjennetegner ulike måter å innholdsbestemme begrepet.

I den første artikkelen i dette nummeret skjelner Fagermoen mellom tre ulike folkekirkemodeller: Den *klassiske* med vekt på dåpen som medlemskriterium og en ambisjon om å nå alle innenfor et gitt geografisk område med evangeliet, den *fellesskapsorienterte* med vekt på betydningen av det gudstjenestefeirende menighetsfellesskapet, og de *utestengtes* folkekirke som er åpen for alle, men som tar stilling for noen bestemte, nemlig de utestengte, marginaliserte og fattige. I tider med nedskjæringer og prioriteringer er det av stor betydning at nettopp kirkeforståelsen og hva som er kirkens prosjekt, settes på agendaen.

Hva, hvor og hvem kirken er, uttrykkes gjennom dens liturgier og praksiser. Nettopp derfor var også vedtaket på kirkemøtet om vigselsliturgi så vesentlig. I dette nummeret av TPT går vi også inn på den nylig gjennomførte gudstjenestereformen. Balsnes og Mosdøl har gjennomført en undersøkelse om hvilke verdier som ligger til grunn for valg av lokal gudstjenestemusikk. En konklusjon er at den liturgiske musikken for mange fungerer som en viktig identitetsbærer med gjenkjennelse og identifikasjon. Med sin gjentakende karakter fungerer liturgier som det de kaller menighetenes soundtrack, et kreativt begrep som gir assosiasjoner til musikk som gir tone og tolkning til mange slags menneskelige dramaer uttrykt gjennom film, teater osv.

Et annet praksisfelt i folkekirken er sjelesorg. Grung, Danbolt og Stifoss-Hanssen finner i en fersk undersøkelse at prester og diakoner har betydelig sjelesorgpraksis, og at måten det drives sjelesorg på er overveiende konfidentsentrert. En stor del av samtalene gjelder psykososiale utfordringer som sorg, relasjoner og ensomhet, men også sykdom og eksistensielle temaer er ofte framme. En observasjon er at prester og diakoners sjelesorgtjeneste ikke bare benyttes av kirkemedlemmer, men også av folk med andre former for religiøs eller livssynsmessig bakgrunn, noe som peker på at presters og diakoners (og sikkert også andre kirkelige yrkesgruppers) tjeneste ikke er avgrenset av trossamfunn, men er en åpen tjeneste for dem som trenger den i lokalsamfunnet.

Et sentralt tema i sjelesorg, forkynnelse og liturgi gjelder døden. Peter Berger hevder at en religions kraft avhenger av hvor troverdig den er for folk i møte med døden. Vår tid blir stadig mer avansert når det gjelder omsorg i livets siste fase med palliasjon og smertelindring, men under det hele finnes det dypt eksistensielle spørsmålet om hva døden egentlig er og innebærer. I Wikströms artikkel argumenteres det for at spørsmål om døden ikke minst gjelder de kognitive sidene, tankemessig å komme til rette med hva døden er. Han utforsker tre nærliggende svar på spørsmålet om et liv etter døden, den troendes "ja", ateistens "nei" og agnostikereens "kanskje". Med eksempler fra vitenskap, litteratur og kunst utdypes hva de ulike standpunktene kan innebære, og hvordan de kan ha betydning for mennesker når vi nærmer oss det ufravikelige faktum at vi en gang skal dø. Dette er tematikk som prester og diakoner står midt oppi til daglig gjennom sjelesorg, liturgi og forkynnelse.

Et annet tema som folk kan melde til med-

arbeidere i kirken, gjelder ulike former for ekstraordinære erfaringer. Hvordan kristen teologi skal forholde seg til slike erfaringer, og hva slags veiledning kirken kan bidra med på dette feltet, er spørsmål som Henriksen drøfter i sin artikkel. Han mener norsk teologi er tafatt i møte med slike utfordringer, og argumenterer for at det er behov for en åpen og konstruktiv teologisk bearbeidelse av ekstraordinære erfaringer.

Konkret diakonalt arbeid for syke og utsatte grupper i befolkningen har alltid vært et sentralt kirkelig anliggende. I 2018 er det 150 år siden Christiania Indremission tok initiativ til å starte Diakonissehuset i Oslo som etter hvert ble lokalisert til Lovisenberg. Cathinka Guldborg var Diakonissehusets forstander og drivende kraft de første 50 årene, og hun er regnet som grunnlegger av sykepleierutdanningen i Norge. Hva kjennetegnet henne som leder? Espedal peker i sin artikkel på at en sterk side hos Guldborg var at hun var leder med et moralsk perspektiv og med en relasjonell åpenhet.

Den relasjonelle åpenheten kjennetegner også Korsliens beskrivelse av to prosjekter som går ut på at ungdom fra en skole møter og gjør ulike aktiviteter sammen med eldre på en institusjon. Artikkelen gir interessante beskrivelser av hvordan diakoner kan bidra til å etablere velfungerende arena for kontakt mellom mennesker i

lokalsamfunnet på tvers av generasjoner og religiøs eller kulturell tilhørighet.

I forrige nummer hadde Austad en artikkel om Forkynnelse under krigen relatert til Morlands doktoravhandling. I dette nummeret har Morland en replikk til Austad. Disse bidragene er interessante ikke minst med tanke på kirkens rolle som etisk kraft og veileder i folket der både sosialetiske og sinnelagsetiske perspektiver har relevans for forståelse av kirkens rolle og forkynnelse. Hverken under krigen eller under andre omstendigheter skjer forkynnelse eller annen kirkelig tjeneste i et tomrom, men relatert til mer eller mindre gjennomgripende hendelser i enkeltmenneskers eller gruppers liv.

Folkekirke er et teologisk og kirkepolitisk begrep, det er verdiladet, og ikke minst er det et program for praksis gjennom kirkens tjenesteformer, slik som liturgi, sjelesorg, diakoni og ledelse. Engasjementet fra sist kirkemøte har satt et styrket fokus på det helt sentrale i kirkens identitet, nemlig engasjementet for marginaliserte. Kanskje er dette den viktige «testfrågan» i årene framover, om kirken gjennom sin teologi og praksis faktisk er i stand til å være de utestengtes folkekirke.

LARS JOHAN DANBOLT
PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI, MF

Det som gjennom alle år har grepet meg personlig sterkest i evangeliets bilde av Menneskesønnen og som jeg aldri har kunnet gjøre meg fri fra, er denne manns godhet, denne bunnløse godheten han kjente for alt og alle, og aller mest for alle som kjemper, lider og har det ondt.

"Da Jesus så folket" – heter det i Matteusevangeliet – "ynkedes han inderlig over dem. For de var ille medfarne og forkomne likesom får som ikke har noen hyrde."

For meg har det alltid stått slik at det er dette som var utgangspunktet for hele Jesu virke: den store forbarmelse, dels grunnet i et uendelig dypt innblikk i menneskenes nød, dels i den grenseløse kjærlighet som tar andres lidelse på seg og opplever den på seg selv. Og det er dette som også har fått meg selv til å tro på godheten og kjærligheten, ikke bare som det høyeste ideal, men også som den innerste og sterkeste makt i tilværelsen. Fordi jeg ante at det som dypest sett bar Jesu godhet, var hans tro på Gud som all kjærlighets kilde.

Biskop Kristian Schjelderup
Fra boka *Jeg tror, Herre hjelp min vantro*.
Aschehoug & Co, 1973, s 30.

VITENSKAPELIG

Et valg mellom visjoner?

En analyse av ulike kirkesyn i kirkevalgkampen 2015¹



TRON FAGERMOEN,
UNIVERSITETSLEKTOR I DIAKONI/EKKLESIOLOGI
tron.fagermoen@mf.no

Innledning

Kirkevalget 2015 var et historisk valg. Ikke bare var det første gang det i ni av elleve bispedømmer var to ulike valglistes å velge mellom. Det var også første gang den offentlige interessen for valget var så stor som den var. Der tidligere kirkevalg først og fremst har vært en sak for den kristelige dagspressen, ble kirkevalget 2015 gjenstand for en langt bredere dekning, også i sentrale medier som NRK, Aftenposten, Dagsavisen, Dagbladet og VG. Senest fredag 5. februar i år, altså nesten fem måneder etter at valget ble gjennomført, hadde NRK-dagsrevyen KIFO sin rapport om kirkevalget som hovedsak, vinklet mot at halvparten av dem som stemte på Åpen folkekirke, benektet at de var "personlige kristne". Rent bortsett fra at dette kanskje ikke var KIFOs heldigste øyeblikk, sier en slik prioritering mye om nyhetsverdien av kirkevalget 2015.

Hva handler denne interessen om? Er det noe de mange kommentatorene av kirkevalget er enige om, er det at interessen for Kirkevalget 2015 skyldes én ting, at dette var et valg mellom et ja og et nei til kirkelig vigsel av likekjønnede. Det var denne saken media fokuserte på. Det var denne saken de ulike aktørene i valget selv kjør-

te fram. På bakgrunn av dette kan en kanskje si at fjorårets kirkevalg først og fremst var et valg mellom ulike *ekteskapssyn*. Samtidig viser en gjennomgang av valgprogrammer og diskusjonsinnlegg i forbindelse med kirkevalget at dette ikke *bare* handlet om ulike ekteskapssyn. Det var også et valg mellom ulike forståelser av hva det er å være kirke. I en tid hvor Den norske kirke er utfordret til å finne ut hva det innebærer å være en "fri folkekirke" med færre formelle bånd til staten, er det grunn til å undersøke hva som egentlig ble sagt om kirken i valgkampen. Og det er dette jeg har satt meg fore å gjøre i denne artikkelen.

Artikkelen er disponert på følgende måte: Etter noen innledende metodiske refleksjoner tegner jeg ut en enkel typologi over ulike forståelser av hva det vil si å være folkekirke. Dernest tar jeg for meg de folkekirkevisjonene som kommer til uttrykk hos sentrale aktører i valgkampen. I den siste delen løfter jeg fram noen ekklesiologiske problemstillinger kirkevalget etter mitt skjønn har vist at kirken trenger å arbeide videre med. Størstedelen av analysen er gjennomført før det første møtet i det nye Kirke-møtet ble avholdt i april i år. Jeg vil derfor i liten grad forholde meg til hvordan det som ble ytret i

valgkampen, blir fulgt opp i faktisk kirkepolitikk. Fokuset ligger på selve valgkampen og de kirkesynene som kom til uttrykk der.

Metodiske refleksjoner

Problemstillingen jeg vil søke å svare på i denne artikkelen, har jeg formulert slik: *Hva kjennetegner de ulike kirkevisjonene som kom til uttrykk i kirkevalgkampen 2015, og hvilke ekklesiologiske problemstillinger er blitt aktualisert gjennom kirkevalget?* Med uttrykket *kirkevisjon* mener jeg teologisk begrunnede, normative helhetsforståelser av eller forestillinger om hva kirken kan og bør være. I den type materiale jeg vil undersøke, er slike visjoner ofte mer forutsatt enn direkte uttalt. Analysen retter seg slik sett både mot de implisitte og eksplisitte kirkevisjonene som gjorde seg gjeldende i valgkampen.²

Jeg benytter meg av kvalitativ dokumentanalyse som metode.³ Dokumentene som blir analysert, er hentet fra valgprogrammer, visjonsdokumenter og lignende, som har vært tilgjengelige på hjemmesidene til nettverket Levende folkekirke og organisasjonen Åpen folkekirke. I tillegg til dette består materialet av artikler, leserinnlegg og intervjuer/reportasjer som gjengir synspunkter til sentrale aktører i valgkampen, identifisert gjennom ulike søk på Atekst.⁴ Utvalget har for det første vært styrt av et representativitetskriterium: De utvalgte tekstene er med få unntak forfattet av eller gjengir utsagn fra personer som mer eller mindre formelt kan sies å representere de ulike organisasjonene og sammenslutningene som gjorde seg gjeldende i valget. Utvalget har også vært styrt av et relevanskriterium: Tekstene jeg forholder meg til, er valgt fordi de sier noe substansielt om det som er tema for undersøkelsen.

Det teoretiske rammeverket jeg legger til grunn for analysen består av en typologi over ulike måter å forstå folkekirken på. Typologien er skrevet fram med utgangspunkt i sentrale bidrag til folkekirkeekklesiologien i Norge og Norden for øvrig.⁵ Verdien av slike typologier kan diskuteres. De representerer med nødvendighet forenklinger hvor forskjellene mellom ulike ekklesiologiske posisjoner vektlegges, ofte på bekostning av nyansene. Det som likevel rettferdiggjør deres eksistens, er at de kan gi en første

oversikt over et saksområde og være nyttige redskaper i analysen av et bestemt felt (her kirkevalget).⁶

Fortolkninger av folkekirken: Tre modeller

Folkekirkebegrepet er et mangetydig begrep med en lang og broket historie som jeg ikke vil gjøre noe forsøk på å komme til bunns i her.⁷ Det jeg vil gjøre, er å tegne ut noen modeller som representerer ulike syn på hva det vil si å være folkekirke. Mens folkekirkebegrepet i norsk teologi tidligere ofte har vært brukt om kirkeforståelser som står i opposisjon til vekkelsesbevegelsens kirkeidealer, er dette bildet i ferd med å endre seg. Nå knytter også andre kirkelige og teologiske tradisjoner an til begrepet, med en mer flertydig folkekirkeekklesiologi som resultat. For å få fram noe av denne bredden i folkekirketenkningen, vil jeg i det følgende beskrive tre ulike måter å forstå folkekirken på. Modellene blir oppsummert ved å se hvordan de svarer på de tre ekklesiologiske "standardspørsmålene" *hvem, hva og hvor* er (folke)kirken.

Den "klassiske" folkekirketanken

Den første modellen jeg vil presentere, har jeg med et uttrykk hentet fra en av dens foregangsmenn valgt å kalle den "klassiske" folkekirketanken.⁸ Dette er en modell som har sine røtter hos svenske teologer som Einar Billing (1871–1939) og Gustaf Wingren (1910–2000), ved siden av den danske N.F.S. Grundtvig (1783–1872). I Norge har blant annet Dag Myhre-Nielsen og Svein Aage Christoffersen videreført og videreutviklet denne måten å tenke om kirken på.⁹ Også en teolog som Sevat Lappegard kan knyttes til denne modellen, om enn med et mer eksplisitt sosiologisk innsteg.¹⁰

Den "klassiske" folkekirketanken representerer en kirkeforståelse som er sentrert rundt det som ifølge *Confessio Augustana* artikkel VII konstituerer kirken: Forkynnelsen av Ordet og forvaltningen av sakramentene. Samtidig er den kjennetegnet av en ambisjon om å bringe evangeliet til alle som bor innenfor et bestemt geografisk område. Som Einar Billing programmatisk uttrykker det: "Syndernas förlåtelse till hela Sveriges folk!"¹¹ Dette utfoldes imidlertid ikke i nasjonalistiske kategorier: Fokuset ligger på territori-

alforsamlingen, på sognet, og det organisatoriske utgangspunktet i nettopp sognet ses nettopp på som en nødvendig del av det å være folkekirke.¹²

Selv om det i denne kirketenkningen understrekes at det er *Gud* som er kirkens egentlige subjekt, innebærer fokuset på distribusjonen av evangeliet gjennom nådemidlene at presten gis en sentral rolle. Mot ethvert pietistisk farget forsøk på hevde at den egentlige eller sanne kirken består av en mindre gruppe omvendte kristne, slås det her fast at kirken består av alle døpte. Troen forstås i mottaende og individuelle kategorier med uttalt respekt for at evangeliet kan tas i mot på forskjellige måter. Folkekirken må derfor være åpen og ikke sette krav til bestemte troserfaringer og trosuttrykk.

Hos en teolog som Gustaf Wingren blir fokuset på forkynnelsen av evangeliet kombinert med en understrekning av den første trosartikkelens betydning.¹³ Med en slik skapelsesteologisk forankring av kirkeforståelsen er det særlig to ting som blir viktig. For det første fratas kirken muligheten til å forstå seg selv i kontrast til den konteksten den er en del av. Folkekirken blir tvert i mot sett på som innvevd i det allmenne hverdagslivet alle mennesker tar del i, og har slik sett ingen annen sosial basis enn lokalmiljøets strukturer og nettverk.¹⁴ For det andre nektes folkekirken enhver form for privilegert innsikt i spørsmål av etisk eller politisk karakter. Det finnes ingen særskilt kristen etikk, og folkekirkens politiske engasjement finner primært sitt utløp gjennom det enkelte kirkemedlem og ikke gjennom kirken, kollektivt eller institusjonelt forstått.

På spørsmålet om *hvem* som er kirke, svarer den "klassiske" folkekirketanken at kirken består av alle døpte – punktum. Samtidig, siden evangelieformidlingen blir forstått som kirkens primære oppdrag, kan det også hevdes at denne modellen legitimerer en kirkeforståelse der det er presten og eventuelt andre kirkelige tilsatte som *de facto* oppfattes som kirkens egentlige subjekt. Spør en etter *hva* kirken er, er svaret en *nådemiddelinstitusjon*. Stiller man spørsmål om *hvor* kirken er, er svaret todelt: På den ene siden understrekes det at kirken er der Ordet forkynnes, og sakramentene forvaltes. Samtidig legges

det vekt på at folkekirken pulserer i det allmenne hverdagslivet, i de ulike relasjonene og ansvarsforholdene den enkelte står i.¹⁵

Folkekirken som fellesskap

En annen ekklesiologisk modell som har gjort seg gjeldende i norsk og nordisk teologi, har jeg valgt å kalle *folkekirken som fellesskap*. Dette er en modell vi finner i både høykirkelige og lavkirkelige utgaver, i mer pietistisk inspirerte varianter og i varianter influert av nyere postliberal ekklesiologi. I Norge er kanskje Harald Hegstad den som mest markert har insistert på folkekirkens fellesskapskarakter, men da i et forsøk på å holde dette sammen med tanken om at kirken består av alle døpte.¹⁶

Også i denne modellen tar man utgangspunkt i at kirken er en nådemiddelforvaltende institusjon. Det som gjør kirken til kirke i trosbekjennelsens forstand, er altså Jesu nærvær, formidlet gjennom Den hellige ånd i Ord og sakramenter. Likevel blir det gudstjenestefeirende fellesskapet her vektlagt på en annen måte enn i den forrige modellen. Kirken er nemlig ikke bare en hendelse, noe som skjer punktuelt hver søndag mellom elleve og tolv. Kirken – også folkekirken – er et kontinuerlig fellesskap i tid og rom. Mens den "klassiske" folkekirketanken kan sies å legge vekten på det andre leddet i bestemmelsen av kirken i *Confessio Augustana* artikkel VII, legges altså vekten i denne modellen på det første ("Men kirken er forsamlingen av hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett").¹⁷

Også i *folkekirken som fellesskap* blir troen forstått som noe en mottar av nåde alene. Samtidig understrekes det at troen næres og uttrykkes i praksiser knyttet til det gudstjenestefeirende fellesskapet. Trosforståelsen er slik sett mer aktivreseptivt og kollektivt orientert enn i den forrige modellen. Derfor: Selv om en teolog som Hegstad understreker at dette fellesskapet ikke uten videre er identisk med den "aktive menighetskjernen", får likevel det gudstjenestefeirende fellesskapet en framskutt posisjon i denne ekklesiologiske modellen, i alle fall ifølge kritikerne.¹⁸

På spørsmålet om *hvem* som er kirke, svarer en her at det er fellesskapet av døpte, med et særlig fokus på det gudstjenestefeirende felles-

skapet. Spør en etter *hva* kirken er, er svaret at kirken er et fellesskap, et fellesskap samlet i Jesu navn.¹⁹ Stiller man spørsmålet om *hvor* kirken er, svares det at kirken er der Ordet forkynnes og sakramentene forvaltes, i gudstjenestefellesskapet.

De utestengtes folkekirke

En tredje modell som er blitt løftet fram i norsk og nordisk kirkeforståelse de siste årene, har jeg kalt *de utestengtes folkekirke*. Mens de to første modellene gjenspeiler to ulike vektlegginger innenfor tradisjonell luthersk ekklesiologi, representerer denne modellen noe litt annet. Her er man tydelig inspirert av latinamerikansk frigjøringssteologi og ulike former for feministisk ekklesiologi. I norsk sammenheng kan for eksempel Sturla Stålsett og Gyrid Gunnes trekkes fram som eksponenter for en slik folkekirke-tenkning.²⁰

Utgangspunktet i denne modellen, er at de utestengte, de marginaliserte, må gjøres til hovedpersoner i kirken. Det er ved å være partiske med nettopp disse at kirken realiserer seg som *folkekirke*. For hvem er egentlig folkekirkens folk? Det er ikke bare de dømte som sådan. Det kan heller ikke (lenger) være en nasjon eller stamme, som i det greske *ethnos*. Ei heller er det nok å forstå folkekirkens folk som demos, som i "demokrati". Nei, folkekirkens folk må på en særlig måte omfatte *plebs*, altså de borgerne i oldtidens Roma som var uten rettigheter, de marginaliserte, dem som av ulike sosioøkonomiske og kulturelle årsaker faller utenfor.²¹ Parallelt med at tradisjonell ekklesiologi blir kritisert for å gjøre folkekirkens implisitte folk til den delen av folket som ikke har akutte erfaringer av sosialt utenforskap, tar en altså her til orde for at det bare er der nettopp disse er radikalt inkludert, at kirkens folkekirkelighet blir tatt på alvor.²²

Også i denne modellen blir kirkens åpenhet understreket. Men mens åpenheten i den første modellen blir begrunnet dåpsteologisk, i den forstand at dåpen regnes som det eneste gyldige medlemskriteriet, gis åpenheten her en viktimologisk begrunnelse: At folkekirken er *åpen*, betyr at den gir en prioritert fortrinnsrett til den utestengte, forstått i både religiøse, kulturelle og

sosio-økonomiske kategorier. Dette betyr også at en i denne modellen understreker at kirken tar tydelig og offentlig stilling for de utestengte, marginaliserte, fattige. En kirke som vil være for alle, må også være en kirke som tar side for noen bestemte, nemlig dem som ikke vanligvis får plass.²³

På spørsmålet om *hvem* som er kirke, svarer en her at dette i alle fall må omfatte de utestengte. Spør en etter *hva* kirken er, er svaret at kirken er et fellesskap preget av de utestengtes fortrinnsrett. Stiller man spørsmålet om *hvor* kirken er, er svaret at kirken er i utkanten, i periferien, hos de marginaliserte.

Åpen folkekirke

Hvilke visjoner for kirken var det så som kom til uttrykk i kirkevalgkampen? Og hvordan forholdt disse seg til de tre modellene jeg har presentert? Vi begynner med Åpen folkekirke, som startet det hele. Organisasjonen ble som kjent stiftet som en reaksjon på at Kirkemøtet i 2014 vedtok ikke å åpne opp for kirkelig vigsel av likekjønnede. Opprettelsen var også foranlediget av at valgreglene for kirkevalget 2015 ga mulighet til å gjennomføre forholdstallsvalg og stille alternative lister.

Allerede innledningsvis i organisasjonens plattform antydes det hva som er organisasjonens hjertesak:

Den norske kirke har i tusen år vært et sted mennesker har kommet med sine gleder og sorger, med sine spørsmål og undringer. Noen kommer med tydelig tro, andre med tvil. [...] Men fortsatt kjenner mange mennesker at de ikke er velkommen i kirken. Noen blir aktivt stengt ute. Sann bør det ikke være lenger.²⁴

Det er *dette* Åpen folkekirke er til for å gjøre noe med, å hindre at noen blir utestengt, ved å arbeide for at også likekjønnede par skal kunne gifte seg i kirka.

Samtidig viser det seg, både i denne plattformen og i valgprogrammet for perioden 2016 – 2019, at det er et visst hold i organisasjonens påstand om at de ikke er et ensaksparti. I valgprogrammet listes det for eksempel opp en rekke gode saker og anliggender, som at de vil jobbe for at gudstjeneste og nattverdbord skal

være åpent for alle, at trosopplæring skal være et breddetiltak for alle døpte, at kirken skal kjenne et særlig ansvar for samisk og kvensk kirkeliv, bare for å nevne noe.²⁵ Det er likevel få steder plattformen og valgprogrammet blir virkelig forpliktende og konkret, i alle fall i spørsmål som kan kalles kontroversielle. Ved siden av hovedsaken, at likekjønnede par skal kunne gifte seg i kirken, er det vel egentlig i så måte bare to saker som peker seg ut, nemlig at Kirkemøtet skal velges direkte av medlemmene, og at alle ansatte skal ha samme arbeidsgiver. Det som ellers står i plattformen og valgprogrammet er enten preget av å være relativt ukontroversielt, eller det er formulert såpass åpent at det ikke er så lett å se hvordan det skal gi seg til kjenne i konkret kirkepolitikk.

Kirkeforståelsen til Åpen folkekirke har vært gjenstand en del kritikk. Mye av kritikken har selvsagt vært rettet mot den holdningen Åpen folkekirke har inntatt i forhold til spørsmålet om kirkelig vigsel av likekjønnede. En del av kritikken har imidlertid også vært rettet mot organisasjonens kirkeforståelse. Dels er det faktum at Åpen folkekirke gikk inn for å stille med egne lister i seg selv blitt karakterisert som en problematisk, kirkesplittende og anti-kirkelig handling. Dels har den kirkeforståelsen organisasjonen har gitt uttrykk for, blitt betegnet som "moralistisk",²⁶ eller som en kirkeforståelse uten noe som helst grunnlag i verken Bibel eller bekjennelse.²⁷ Også fra folk som i og for seg deler Åpen folkekirkes holdning til vigsel av likekjønnede, har det kommet kritikk, og da mot at denne ene saken er blitt "blåst ut av proporsjoner" og har stengt for de sakene kirkevalget *burde* ha handlet om: Om finansieringen av kirken, om medlemmenes engasjement. Teologen Ellen Hageman er en av dem som har formulert en slik kritikk i en rekke kronikker og leserinnlegg. Hageman, som er blitt imøtegått av blant annet Kristin Gunleiksrud Raaum, har for øvrig ikke så mye mer til overs for alternativet, Levende folkekirke, som hun mener er mer kjernefamiliens enn folkekirkens forsvarer.²⁸

Hvilke visjon for kirken er det så vi ser komme til uttrykk gjennom Åpen folkekirke? Det som er interessant med Åpen folkekirke, er hvordan man her kombinerer trekk fra i alle fall

to ulike måter å tenke om kirken på. På den ene siden knytter organisasjonen an til en retorikk tydelig i slekt med det jeg ovenfor beskrev som *den "klassiske" folkekirketanken*. Klarest kommer dette til uttrykk i understrekningen av at dåpens nåde er det eneste medlemskriteriet. For eksempel skriver tidligere leder, Sturla Stålsett, i et leserinnlegg i november:

Underveis i kirkevalget har det vært underlig å registrere at en del kirkelige kommentatorer har [...] kunnet gi inntrykk av at den troen som Gud gir oss i dåpen, ikke var nok til å være fullverdig medlem i Den norske kirke og stemme ved kirkevalget. Til dette har vi i Åpen folkekirke svart med et rungende "ja" til dåpens tilstrekkelighet [...] og et "nei" til enhver kirkelig sortering i A-lag og B-lag.²⁹

I sakspapirene til årsmøtet nå i februar ser vi noe av det samme:

Folkekirke organiseres ut fra tanken om at nåden tilbys alle. Den er ikke avhengig av deltakelse eller trosuttrykk [...] Barnets tillitsfulle mottak av Guds nåde [...] umuliggjør en rangering av de troende etter for eksempel innsikt i dogmatiske spørsmål, aktivitetsnivå eller livsførsel.³⁰

I begge disse eksemplene er tankegodset fra *den "klassiske" folkekirketanken* tydelig til stede – i understrekningen av at nåden tilbys alle, og i motstanden mot å gjøre noe annet enn dåpen til fullverdig medlemskriterium og dermed rangere og sortere kirkens medlemmer i A- og B-lag, i innenfor og utenfor.

Inspirasjonen fra *den "klassiske" folkekirketanken* kan også leses ut av hvordan en i sakspapirene til årsmøte argumenterer for at sognet er den organisatoriske grunnenheten i folkekirke:

Ett av de sosiologiske kjennetegn ved en folkekirke er at den knytter seg til de allmenne livserfaringer og ikke til den spesifikke religiøse erfaring. En folkekirke kan derfor ikke sees løst fra det livet og de livsbetingelsene som "folket" i folkekirke har. Derfor er sognet den naturlige organisatoriske enhet.³¹

Riktignok er innsteget her sosiologisk. Tanken om at kirken knytter an til allmenne livserfaringer, til forskjell fra spesifikke religiøse erfaringer, er likevel helt i tråd med den vektleggingen av skapelsesteologien, som har preget *den*

"klassiske" folkekirketanken.

Ved siden av den *"klassiske" folkekirketanken* er det, som nevnt, også en annen ekklesiologisk modell som kommer til uttrykk i Åpen folkekirkes kirkepolitiske retorikk, nemlig *de utestengtes folkekirke*. I den allerede omtalte plattformen står det for eksempel:

"Vi vil være med å forme en folkekirke som møter mennesker slik Jesus gjorde. Jesus lyttet, lot seg prege og endret seg i møte med andre. Han løftet frem undertrykte og utstøtte, og brukte strenge ord til de som stengte noen ute."³²

Denne frigjøringsteologisk inspirerte utmyntingen av folkekirketanken er også framtreddende i det tidligere leder, Sturla Stålsett, skriver om organisasjonens kirkeforståelse. I et leserinnlegg i Vårt Land i juni i fjor skriver han:

Det kirkelige fellesskapet har en paradoksal struktur: Det skal være et fellesskap av utestengte. Dermed blir margene, periferien satt i sentrum [...] Kanskje "kirken selv" er den andre?

Og videre:

Det skrives så ofte om hva kirken kan og bør gjøre for de fattige og forkomne, for undertrykte, for urfolk, for homofile (ja, til og med "for kvinner"!) – og så glemmes det i samme øyeblikk at kirken selvsagt allerede er alle disse. Der disse gruppene ikke regnes med i kirkefellesskapet, er det ikke folkekirke det er snakk om. Det er ikke kirke i det hele tatt.³³

Her er det ikke lenger omfavnelsen av de allmenne livserfaringene som er det mest fremtredende. Det er heller ikke den antipietistiske insisteringen på at tro ikke kan måles, som står i sentrum. Perspektivet er utvidet slik at folkekirkens åpenhet knyttes til dens evne til å være solidarisk med de utestengte og utsatte, ikke bare religiøst fortolket, men også i sosioøkonomisk og kulturell forstand. Sammen med bildet av den nådeutdelende folkekirke som respekterer at nåden og troen tas i mot på et uendelig mange forskjellige måter, tegnes det et bilde av en folkekirke som aktivt og tydelig gir et preferensielt fortrinn til dem som av ulike grunner er utestengt, ekskludert.

Er Åpen folkekirkes kombinasjon av elementer fra den *klassiske folkekirketanken* og en mer

frigjøringsteologisk inspirert kirkeforståelse en vellykket kombinasjon? Klarer en her å integrere frigjøringsteologiske anliggender med elementer fra nordisk-luthersk kirketenkning? Eller er det lenger fra Einar Billing til Jon Sobrino enn det Åpen folkekirke vil ha det til? Mye kunne vært sagt om dette. På den ene siden er det tydelige forbindelseslinjer mellom hvordan en innenfor begge de to ekklesiologiske modellene er opptatt av at kirken må opptre ikkeekskluderende. Riktignok er forståelsen av hva som ekskluderer noe ulikt forstått: I den *"klassiske" folkekirketanken* har det tradisjonelt sett først og fremst vært vekkelsesbevegelsens krav om synlig omvendelse og aktiv deltagelse i dette fellesskap av gjennfødte man har tatt avstand fra. I *de utestengtes folkekirke* har en primært vært opptatt av at verken sosioøkonomisk status, statsborgerskap eller seksuell legning – for å nevne noe – skal få fungere ekskluderende. Fellesnevneren mellom de to modellene er like fullt engasjementet for at ingen skal oppleve seg ekskludert fra kirkefellesskapet, et engasjement som kan sies å sammenfalle i spørsmålet om kirkelig vigsel av likekjønnede. Når dette er sagt, er det samtidig spenninger mellom de to ekklesiologiske modellene, blant annet når det gjelder forståelsen av kirkens politiske mandat. Der den *"klassiske" folkekirketanken* – med sin betoning av den skapelsesteologiske forankringen av etikken og sin understrekning av at evangeliets kjerner handler om syndsforlatelse – maner til forsiktighet i forhold til at kirken som kirke skal ta tydelig stilling i den løpende offentlige debatten, tiltenkes kirken en langt mer aktiv rolle innenfor *de utestengtes folkekirke*. Her blir, som vi har sett, nettopp kirkens evne til å ta tydelig offentlig stilling for og med de utestengte en test på dens folkekirkelighet. Og dette lar seg ikke friksjonsfritt forene med en teologisk grunnlagstenkning av den typen den *"klassiske" folkekirketanken* tradisjonelt har tatt utgangspunkt i.

Levende folkekirke

Hva så med Levende folkekirke? Hvilke kirkevisjon ser vi komme til uttrykk i deres valgkamp? Levende folkekirke er et nettverk av kristne organisasjoner og enkeltpersoner, som ble dannet for å utgjøre et alternativ til Åpen folke-

kirke. Kan Åpen folkekirke sies å ha én hjertesak, er dette ikke mindre tilfelle hos Levende folkekirke. Nettverket uttrykker for eksempel oppdrag sitt slik:

”Levende folkekirke arbeider for at Den norske kirke skal holde fast ved den bibelske og felleskirkelige forståelsen av ekteskapet. Kirkens lære og liturgi må bygge på sannheten om at ekteskapet er Guds ordning for én mann og én kvinne.”³⁴

Et av medlemmene i styringsgruppa til Levende folkekirke, Egil Morland, understreker alvoret i denne saken når han i en artikkel i *Luthersk kirketidende* skriver at insisteringen på at ekteskapet er for én mann og én kvinne handler om at kirken ikke kan godkjenne planlagt far- eller morløshet:

”Mot en slik ideologi vil vi med kirkens erklæring på Maria budskapsdag i 1942 si at ’grunnforholdet mellom foreldre og barn er Guds skaperordning, et gudbestemt forhold som består ubrytelig og hellig for alle hjem’.”³⁵ Her er det altså tungt teologisk skyts som tas i bruk.

Levende folkekirke stilte, som kjent, ikke egne lister i kirkevalget og hadde ingen ambisjon om å bli en kirkepolitisk organisasjon. Tvert i mot var man kritisk til det kirkesplittende potensialet en mente å se i et kirkelig partivesen. Nettverkets representanter uttrykte i det hele tatt bekymring for at ”folkeflertallet skal [få] bestemme kirkas lære”.³⁶ Det en likevel gjorde, var å anbefale kandidater på nominasjonskomiteens liste, som kunne identifisere seg med nettverkets grunnlag, visjon og oppdrag – altså kandidater som sa et tydelig nei til vigsel av likekjønnede. De aktuelle kandidatene sa altså ja til å bli anbefalt, men de ble likevel ikke valgt på et forpliktende program, slik tilfellet var for dem som sto på Åpen folkekirkens liste.

Selv om Levende folkekirke var tydelig på formålet med nettverket var dette ene, å hindre at det ble flertall for vigsel av likekjønnede, er det likevel mulig å lese en visjon for kirken ut av grunnlagsdokumentene deres. En sammenligning av Levende folkekirkens grunnlagsdokument og Åpen folkekirkens plattform gir i så måte en viss pekepinn. Der Åpen folkekirke nøyer seg med å slå fast at den ”bygger på Den

norske kirkes bekjennelse”, skriver Levende folkekirke at de slutter seg ”fullt ut til Den norske kirkes basis, som er Den hellige skrift og kirkens bekjennelse” (min utheving). Der Åpen folkekirke henviser til Den norske kirkes selvforståelse som en bekjennende, åpen, tjenende og misjonerende folkekirke, skriver Levende folkekirke at de ønsker seg en ”tydelig og evangelisk folkekirke” slik det sammenfattes i den samme selvforståelsen. Og der Åpen folkekirke skriver at kirkens grunnlag og oppdrag kan sammenfattes i ”Kjærlighetens evangelium”, skriver Levende folkekirke: ”Folkekirkens hensikt og mål er å kalle alle mennesker i Norge til tro på evangeliet og til etterfølgelse av Jesus Kristus.” Det vi ser her, er en gjennomgående tendens til å profilere kirkeforståelsen med begreper som ”etterfølgelse”, ”tydelighet” og ”grunnlag i Den hellige skrift”.³⁷

Sett på bakgrunn av de ekklesiologiske modellene jeg presenterte ovenfor, ligger Levende folkekirkens visjon for kirken tett opp til *folkekirken som fellesskap*. Dette ser en blant annet i hvordan trosforståelsen i Levende folkekirke som i *folkekirken som fellesskap* er kollektivt orientert, knyttet til deltagelse i det gudstjenesteførende fellesskapet. Mot Åpen folkekirke som ifølge Morland er mest opptatt av at medlemmene stemmer ved valg, legger Levende folkekirke vekt på betydningen av det å ta aktivt del i søndagens gudstjeneste og i kirkens nattverdsfeiring.³⁸ Heller enn å fokusere på å få opp valgdeltagelsen noen prosent bør en fokusere på å få opp gudstjenestedeltagelsen; det er her slaget om folkekirkens framtid står.³⁹

Nærheten til *folkekirken som fellesskap* kommer også til uttrykk i at det vektlegges at nåden og troen riktignok er en gave, men at kirken også må kalle til etterfølgelse, til aktivt å leve i dåpens nåde. Eller som Morland uttrykker det: Kirken må forkynne både lov og evangelium, og slik sett kalle til omvendelse, også på det individuelle plan.⁴⁰

Som Åpen folkekirke løfter også Levende folkekirke fram dåpen som hovedkriterium for medlemskap i kirken. Samtidig fastholder en her sammenhengen mellom dåp og tro. Nettverket tar derfor gjerne en diskusjon om hvilke kriterier som bør gjelde for valgbarhet til kir-

kens organer. I et intervju med Klassekampen sier for eksempel Øyvind Benestad, et annet medlem i styringsgruppa for Levende folkekirke, at "mange ville sett positivt på om de som stiller til valg også måtte undertegne på kirkas trosbekjennelse, slik den framføres i kirka hver søndag".⁴¹ Så vidt jeg kan se, ligger det ingen seriøse forslag fra Levende folkekirke om å foreta en slik utsalping i forhold til valgbarhet. Utsagn som dette tyder likevel på en god dose ambivalens når det gjelder å la dåpen være eneste kriterium for å kunne stille til valg.

Som Åpen folkekirke har også Levende folkekirke vært gjenstand for kritikk. Noe av kritikken har vært knyttet til at nettverket gjennom sine standpunkter diskriminerer lesbiske og homofile, og at de ikke anerkjenner lesbiske og homofiles likeverd. I alle fall hevder Levende folkekirke selv at de blir kritisert for dette, når representanter for Åpen folkekirke fremholder at kirken må slutte med sin diskriminerende praksis. Jeg har ikke funnet eksempler på at en fra Åpen folkekirkes side utvetydig og direkte hevder at Levende folkekirke ikke anerkjenner homofiles likeverd. Men følgende passus fra en debatt mellom Sturla Stålsett og Egil Morland i Vårt land gir et innblikk i hvor vanskelig det er for begge sider å manøvrere i dette spørsmålet:

Morland: – Likeverd? Har vi noen gang så mye som antydnet at homofile ikke har likeverd?

Stålsett: – Ja, det har kirken gjort.

M: – Ja, men jeg må nesten tale for meg selv og Levende folkekirke. Har vi noen gang sagt noe negativt eller noe som indikerer at homofile har mindre verd enn andre mennesker?

S: – Dere har sagt: "Slik du har valgt å leve ditt liv, kan vi ikke godkjenne deg, velsigne deg, ta imot deg i kirken".

M: – Og dermed har vi sagt noe om likeverdet?

S: – Ja, jeg mener det ligger klart for den som mottar et slikt ord.

M: – Hvis du mener at jeg har et slikt menneskesyn, burde du bekjempe meg mye sterkere. Da burde du si at jeg ikke er velkommen i kirken og at du ikke respekterer mitt syn [...].

S: – Nei!

M: – Jo. For du slår beina under det jeg trodde var felles for oss, at vi ser likt på alle menneskers verd.

S: – Jeg håper og tror at vi gjør det. Men vi kommuniserer etter mitt syn ikke dette når vi sier til likekjønnede par som kommer til kir-

ken med sin tro og sine liv: Her er døren stengt for deg. Jeg kan ikke engang velsigne deg eller be for deg ...⁴²

I denne dialogen ser en hvor krevende dette spørsmålet er: På den ene siden vil Stålsett fastholde alvoret i ikke å ville åpne opp for vigsel av likekjønnede, og knytter i denne sammenheng an til likeverdsbegrepet. Samtidig får dette Morland til å presse Stålsett på at han i så fall bør ta konsekvensene av sitt syn og ikke ønske Morland velkommen i kirken. Denne veien vil imidlertid ikke Stålsett slå inn på. Spørsmålet som dermed blir stående ubesvart er altså – og dette går begge veier: Hva er det egentlig rom for i kirkefellesskapet? Hvor går grensen for hva en kan være uenige om – og hva en kan praktisere ulikt – og fortsatt ha kirkefellesskap med hverandre? Jeg kommer tilbake til dette i den siste delen av artikkelen.

Mangfoldig folkekirke

Ved siden av Åpen folkekirke og Levende folkekirke dukket etter hvert også et tredje navn opp i valgkampen, nemlig Mangfoldig folkekirke. Dette er verken en organisasjon eller et nettverk, men rett og slett det navnet nominasjonskomiteens liste ble gitt i Borg og Hamar bispedømme. Hensikten med navnet var å gi disse listene et mer identitetsskapende navn enn det mer forretningsmessige "nominasjonskomiteens liste", og dermed utgjøre en mer saksvarende parallell til navnet på den konkurrerende lista. Med dette ønsket representantene som sto på lista, å "styrke demokratiet og valgdeltagelsen".⁴³ Åpen folkekirke protesterte på dette navnevalget og argumenterte blant annet med at det ville være vanskelig for velgerne å skille de to listene fra hverandre. Etter litt fram og tilbake på ulike nivåer i det kirkelige valgsystemet ble det likevel vedtatt at nominasjonskomiteens liste kunne bli hetende Mangfoldig folkekirke.

Går det så an å lese noen visjon for kirken ut av listene fra Mangfoldig folkekirke? Ikke uten videre. De som sto på denne lista, hadde jo ikke samlet seg om et mangfoldsprogram for kirken. Det var vel heller slik at de *til sammen* representerte et visst mangfold som en kunne tenke seg ville prege folkekirken om de alle ble valgt inn. Mangfoldig folkekirke representerte slik sett et

noe besynderlig innslag i kirkevalgkampen, et innslag som med all tydelighet viser at det kirkelige demokratiet ikke har funnet sin endelige form.

Erling Birkedal som var listas førstekandidat i Borg bispedømme og framsto som en slags talsmann for Mangfoldig folkekirke, har imidlertid et poeng når han skriver at noe av det som skiller denne lista fra Åpen folkekirkes liste, er at det er *menighetene* som har spurt den enkelte kandidat på nominasjonskomiteens liste om å stille. Lista er sånn sett "kvalitetssikret" nedefra, fra den lokale menighet. I denne prioriteringen av den lokale menigheten når kandidater skal velges ut, ligger det et mulig program for folkekirken, nemlig at de som skal utgjøre bispedømmerådene og Kirkemøtet, har vært anbefalt av lokale menigheter. Ut over dette er det ikke så mye å si om Mangfoldig folkekirke sin visjon for Den norske kirke, annet enn at kandidatene på denne lista åpenbart representerer et mangfold av meninger og synspunkter, og at de sånn sett vil bidra til en mer mangfoldig kirke. Som Birkedal uttrykker det: "Begrepet 'mangfoldig' sier noe om hvem vi er, nemlig en variert og mangfoldig gruppe, som har noe ulike erfaringer og oppfatninger i aktuelle kirkelige spørsmål".⁴⁴

Etter valget

Kirkevalgkampen 2015 er historie, og det nye Kirkemøtet har allerede hatt sitt første møte. Resultatet kjenner vi: Åpen folkekirke ble den klare valgvinneren, og Kirkemøtet har vedtatt at kirken skal få en liturgi for vigsel av likekjønnede par. 10. mai vedtok dessuten Stortinget at Den norske kirke fra og med 1. januar 2017 er et eget rettssubjekt, og på ulike nivåer i kirken er en i full gang med å utforme framtidens kirkeordning.

Hvordan de visjonene som kom til uttrykk i valgkampen, vil prege Den norske kirke i årene som kommer, er det vanskelig å si noe sikkert om. Det som derimot kan sies, er at kirkevalget har vist at det er flere spørsmål knyttet til kirkesyn og kirkeforståelse kirken vil måtte arbeide videre med i årene som kommer. Avslutningsvis vil jeg løfte fram to slike spørsmål.

Ekklesiologi og demokrati

Et av de spørsmålene kirkevalget har aktualisert, handler om forholdet mellom ekklesiologi og demokrati. Er det slik som representanter for Levende folkekirke hevdet i valgkampen, at det er noe ved kirkens egenart som tilsier at kirke-demokratiet bør være mest mulig konsensusorientert, preget av en kultur som ikke dyrker motsetningene, men heller søker omforente løsninger flest mulig kan leve med? Eller er det slik som Åpen folkekirke har tatt til orde for, at tydelige alternativer, i kirka som ellers, vil bidra til en bedre uenighetskultur, til mer gjennomslutthet i beslutningsprosessene? Forstås kirken best som det Lars Laird Iversen kaller et *uenighetsfellesskap*?⁴⁵ Eller er det økumeniske idealet om *enhet i forsonet mangfold* å foretrekke? I en svensk utredning om demokrati og delaktighet i Svenska kyrkan tar en til orde for å forstå kirke-demokratiet som en "succesiv oppenbarelse". Kirkedemokratiet blir altså forstått som et verktøy som skal sette kirken i stand til å tolke og besvare Guds tiltale i nye og skiftende situasjoner. Med en slik bestemmelse forsøker en blant annet å komme bortenfor en demokratibegrunnelse som ensidig tar utgangspunkt i et rettferdighetsperspektiv (at alle får stemme, og at majoriteten bestemmer). Kirkedemokratiet må nemlig også evalueres ut fra dets evne til å besvare spørsmål som "hur skall vi lyda Gud?".⁴⁶ Poenget med å henvise til den svenske utredningen er ikke å hevde at alt som skrives der, uten videre kan overføres til vår kontekst. Det er heller å peke på at også Den norske kirke har behov for å reflektere videre over hva som er kirke-demokratiets teologiske begrunnelse, og drøfte hvilke konsekvenser dette bør få for hvordan kirke-demokratiet blir praktisert.

En sak som i så måte vil tvinge seg fram, er spørsmålet om hvordan det kirkelige demokratiet best kan forholde seg til muligheten for å stille alternative lister. I Kirkevalget 2015 var det kun Åpen folkekirke som benyttet seg av denne muligheten. Fortsetter det slik, kan det bli et demokratisk problem i den forstand at velgerne ikke får tydelige og sammenlignbare alternativer å velge mellom. Når dette er sagt: Hvilke andre kirkelister er det egentlig mulig (og realistisk) å se for seg ved siden av Åpen folkekirke? En

mulighet kan selvsagt være at det dannes lister med utgangspunkt i hvordan en forholder seg til ulike "testspørsmål" (for eksempel holdningen til likekjønnet ekteskap). Da kan de mest konservative, de som mener at spørsmålet om likekjønnet ekteskap er et kirkesplittende spørsmål, danne én liste. Mens de mer "sentrumsorienterte", de som vil stå på det som fram til nå har vært kirkens lære, men som lever greit med at det tenkes ulikt om dette, kan danne en annen. I så fall ville en totalt hatt tre lister å velge mellom. Det er imidlertid flere ting som gjør en slik inndeling i ulike "kirkepartier" mer komplisert enn som så. Årets kirkemøte viste, ikke minst i den såkalte "veivalgsaken", at skillelinjene mellom de valgte representantene mange ganger ikke lar seg plassere på akse progressiv-konservativ. Det vil derfor være vanskelig å lage valgprogram som både har en tydelig teologisk profil, og som samtidig tar konkret stilling i de sakene Kirkemøtet får på bordet. En annen utfordring med det å få fram lister som gjenspeiler de ulike holdningene i den kirkelige velgermassen, er at deler av den konservative fløyen ikke ser ut til å være så veldig interessert i å organisere seg på denne måten. Det er sikkert flere grunner til dette. Én av dem er, som vi har vært inne på, at en er redd for at innføringen av et kirkelig partivesen vil føre til at kirkedemokratiet blir frikoblet fra det gudstjenestefeirende fellesskapet. Viser dette seg å være en utbredt holdning, kan det bli lenge til Åpen folkekirke får konkurranse fra flere enn nominasjonskomiteens liste.

Ekklesiologi og etikk

Et annet spørsmål som er blitt aktualisert gjennom kirkevalgkampen, er knyttet til forholdet mellom etikk og ekklesiologi. På den ene siden handler dette om hvorvidt og hvordan kirken skal uttale seg i mer eller mindre kontroversielle etiske eller politiske spørsmål. På begge sider i valgkampen ble det tatt til orde for at kirken må si tydelig fra, enten det handler om surrogati og "planlagt mor- eller farløshet", eller det handler om klimakrise og flyttningspolitikk. Spørsmålet er imidlertid *når* og *hvordan* kirken bør ta ordet i den offentlige debatten? Hva en mener om dette, avhenger av hvilke posisjon en inntar for eksempel i spørsmålet om forholdet mellom

den allmenne og den spesielle åpenbaringen. Legger en den nordisk-lutherske betoningen av at loven er tilgjengelig i skapelsen, til grunn, vil en etter alt å dømme mene at kirken så langt som råd er bør overlate politiske vurderinger til det enkelte kirkemedlem. Eventuelt vil man insistere på at kirken bruker argumenter som er tilgjengelige for alle, når den uttaler seg i det offentlige rom. Hva en mener om kirkens etiske eller politiske mandat, avhenger imidlertid også av hva hvordan en forstår forholdet mellom folk og kirke i folkekirken. Finnes det en smertegrense for hvor uenig kirken kan være med sitt folk uten at det gjør noe med folks tilhørighet til kirken? Er det flere enn Sylvi Listhaug som opplever at kirken er venstrevridd? Og er det i tilfelle et problem? Diskusjonen om hvordan kirken skal forvalte sitt politiske mandat, har vi neppe sett slutten på. Og selv om dette kanskje ikke først og fremst er et spørsmål for Kirkemøtet, vil en også her måtte føre denne samtalen videre.

Forholdet mellom etikk og ekklesiologi handler også om noe annet, nemlig om hva som er kirkesplittende, og hva som ikke er det. Så vidt jeg har kunnet registrere, har ikke representantene for Levende folkekirke utvetydig hevdet at det å innføre vigsel for likekjønnede vil være kirkesplittende i kvalifisert forstand, altså i den forstand at man ikke kan ha nattverdfellesskap med hverandre. Likevel, i intervjuer sier flere av dem at de sterkt vurderer å melde seg ut av Den norske kirke om det blir vedtatt et vigselsseritual for likekjønnede. Når dette er sagt, er ikke diskusjonen om hvor grensen går for hva som er kirkesplittende, beholdt de konservative. I Åpen folkekirke var det for eksempel stor frustrasjon blant mange over at årsmøtet i februar i år gikk inn for at det fortsatt skal være mulig å bruke vår nåværende vigselssliturgi, også etter at en har innført en ny felles vigselssliturgi. I en kronikk på NRK Ytring tar for eksempel Gyrid Gunnes til orde for at en med to liturgier opprettholder en dypt problematisk diskriminerende praksis, selv om den ene liturgien altså er en fellesliturgi. Som Gunnes uttrykker det: "Hvis man virkelig vil avslutte vigsel i Den norske kirke som en diskrimineringsarena, må man la liturgier – eksisterende og nye – være tilgjen-

gelige for både heterofile og skeive.”⁴⁷

I vår lutherske tradisjon har det etter hvert vokst fram en erkjennelse av at uenighet i etiske spørsmål kan være kirkesplittende. Det klassiske eksempelet på det er da det lutherske verdensforbundet i 1984 suspenderte medlemskapet til to sørafrikanske kirker som støttet og praktiserte apartheid. Det altså en del folk på begge sider av ekteskapsdebatten spør seg om, er om vi er der nå. Er uenigheten i spørsmålet om vigsel av likekjønnede av en slik karakter at det splitter nattverdsfellesskapet i Den norske kirke, enten den ene eller den andre veien? Et samlet bispekollegium har svart et tydelig og utvetydig nei på det spørsmålet. Men er dette et nei alle vil slutte seg til? Idet jeg skriver dette, dukker det opp en kronikk av generalsekretæren i Norsk Luthersk Misjonssamband, Øyvind Åsland, på Vårt lands debattsider. Her omtales Den norske kirke som en ”løgnkirke” siden den lærer ”at homofilt samliv kan velsignes av kirken”. Åsland kritiserer også dem av hans meningsfeller, som på Kirkemøte stemte for en uttalelse som sier at ”uenighet i dette spørsmålet teologisk bedømt ikke er av en slik karakter at det gudstjenestelige og sakramentale fellesskapet i Den norske kirke må brytes”. Mot dette fastholder Åsland, med støtte i utredninger og uttalelser fra NLM, at uenighet om likekjønnet ekteskap reelt er kirkesplittende.⁴⁸ Dermed illustrerer han med all mulig tydelighet at diskusjonen om hvor grensene for kirkelig enhet går, ikke uten videre tilhører et tilbakelagt stadium.

Litteratur

- Billing, Einar (1909): *Vår kallelse*, Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag.
- Birkedal, Erling (2015): En mangfoldig valgliste – nominasjonskomiteens liste i *Luthersk kirketidene* nr 14/2015, s 6–7.
- Brandvold, Åse (2015, 28. mars): Kallet til kirkekamp. Klassekampen, hentet 20. februar fra www.klassekampen.no/article/20150328/PLUSS/150329773.
- Bunkholdt, Marit (2010): Den virkelige kirke og embete i *Nytt norsk kirkeblad* 6, s 11–20.
- Christoffersen, Svein-Aage (1988): En hermeneutikk for folkekirken? i Sandvik, Bjørn (red), *Folkekirken – status og strategier*, (s 65–86), Oslo: Den norske kirkes preste-forening.
- Dietrich, Stephanie, Elstad, Hallgeir, Fagerli, Beate, Haanes, Vidar L. (2015): *Folkekirke Nå*, Trondheim: Verbum Akademiske.
- Eckerdal, Jan (2012), *Folkkyrkans kropp*. Einar Billings *Ekklesi-*

- ologi i postsekulær belysning*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Ekstrand, Thomas (2002): *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka*, Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Eriksson, Anne-Louise, Hermansson, Jörgen og Lundstedt, Göran (2005): *Demokratin är en successiv uppenbarelse*, Svenska kyrkans utredningar 2005:2, Uppsala: Svenska kyrkan.
- Fagermoen, Tron (2015): Hvilke kirke? Læring for hvem? Læringsteori, kirkeforståelse og tilrettelagt trosopplæring i Engedal, Leif Gunnar, Fagermoen, Tron, Sandmark, Astrid (red), *Trosopplæring for alle*. (s 31–54) Læring, tro og sårbare unge, Oslo: IKO-Forlaget.
- Fahlgren, Sune og Idestrom, Jonas (red) (2015): *Ecclesiology in the Trenches. Theory and Method under Construction*, Church of Sweden Research Series, Volume 10, Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Gunnes, Gyrid (2014): Hvem er folkekirken folk? Åpen mikrofon i Vår frues kirke som diakonal utfordring til folkekirkeekkesiologien i *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 2/2014, s 12–23.
- Gunnes, Gyrid (2016): I gode og onde dager, publisert på NRK Ytring (13/2, 2016), hentet 20. april fra <http://www.nrk.no/ytring/i-gode-og-onde-dager-1.12796908>.
- Hagemann, Ellen (2015, 5. september): Kirkevalg i svart-hvitt i Vårt land hentet 20. februar fra <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat13/thread11595969/>.
- Healy, Nicholas M. (2000): *Church, World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegstad, Harald (2009): *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*, Trondheim: Tapir forlag.
- Håkansson, Bo (2001): *Vardagens kyrka. Gustaf Winrgens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*, Lund: Arcus förlag.
- Iversen, Lars Laird (2014): *Uenighetsfellesskap. Blikk på demokratisk samhandling*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Johannessen, Halvard (2010): Menighetsutvikling i folkekirken i *Nytt norsk kirkeblad* 6, s 5–10.
- Kvalbein, Jon (2014, 26. juni): Når åpenhet forfører. Vårt land, hentet 20. februar fra <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat13/thread11508465/>.
- Lappegard, Sevat (1988): Folkekyrketeologi i Sandvik, Bjørn (red), *Folkekirken – status og strategier*, (s 107–131), Oslo: Den norske kirkes preste-forening.
- Levende folkekirke (2015): Om oss, hentet 20. februar fra <http://www.levendefolkekirke.no/#/om-oss/ce11>.
- Morland, Egil (2015): Hvorfor Levende folkekirke? I *Luthersk kirketidene*, nr 14/2015, s 8–9.
- Myhre-Nielsen, Dag (1998): *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*, Trondheim: Tapir forlag.
- Mæland, Jens Olav (1985), *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde forlag.
- Oftestad, Bernt (2014, 24. juni): En moralistisk kirke. Kritisk kommentar til Sturla Stålsett. Vårt land, hentet 20. februar fra <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat14/thread11508053/>.
- Plattform for Åpen folkekirke (2015): Hentet 20. februar fra <http://apenfolkekirke.org/plattform/>.
- Sakspapirer (2015): Hentet 20. februar fra <http://apenfolkekirke.org/>.
- Stålsett, Sturla (2015): Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: kirke for alle? Økende tros- og livssynsmangfold som utfordring til Den norske kirkes selvforståelse i Dietrich, Stephanie, Elstad, Hallgeir, Fagerli, Beate, Haanes, Vidar L. (2015): *Folkekirke Nå*, Trondheim: Ver-

- bum Akademiske.
- Stålsett, Sturla (2015, 23. juni): Den krevende evangeliske åpenheten. *Vårt land*, hentet 20. februar.
- Stålsett, Sturla (2015, 6. november): En kirke, En dåp og ett ekteskap. *Vårt land*, hentet 20. februar fra <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat13/thread11608415/>.
- Sunniva E. Holberg, Bjarke S. Mortensen og Pål Ketil Botvar (2016): *Polarisering og kontinuitet. En analyse av kirkevalget 2015*, KIFO Rapport 2016:1, Oslo: KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Tønnesen, Aud V. (2014): Grunnlovens ekklesiologi. En tolkning av den nye § 16 i historisk perspektiv i *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 2/2014, s 3–11.
- Valgprogram 2016 – 2019 (2015): hentet 20. februar fra <http://apenfolkekirke.org/om-apen-folkekirke/valgprogram-2016-2019/>.
- Vårt land (2015, 3. september): Kjemper om fremtidens kirke, Intervju med Morland og Stålsett, hentet 20. februar fra www.vl.no/nyhet/kjemper-om-fremtidens-kirke-1391403..
- Ward, Pete (red) (2012): *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Wingren, Gustaf (1958): *Skapelsen och lagen*, Lund: Gleerups förlag.
- Wingren, Gustaf (1960): *Evangeliet och kyrkan*, Lund: Gleerups förlag.
- Wingren, Gustaf (1963): *Demokrati i folkkyrkan*, Ordet och kyrkan nr. 12, Lund: Gleerups.
- Østbye, Helge (2004): Tekstanalyse i Østbye, Helge, m.fl. (red), *Metodebok for mediefag*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Åsland, Øyvind (2016, 11. mai): Når kirken svikter, i *Vårt land*, hentet 13. mai fra <http://www.vl.no/nyhet/reagerer-pa-lognkirke-stempel-1.724387>.
- en typologi jeg har presentert i et tidligere arbeid, (Fagermoen, 2015).
- 6 For nytteverdien av og begrensningene ved slike ekklesiologiske modeller: Se Ekstrand, 2002, s 98. Teologen Nicholas Healy har i en ofte sitert bok tatt et oppgjør med fokuset på abstrakte modeller heller enn den empiriske kirke innenfor ekklesiologien. Ifølge Healy fører en slik måte å jobbe på nemlig til at ekklesiologien forholder seg til en idealisert utgave av kirken heller enn til dens syndighet; se Healy, 2000. Bruken av ekklesiologiske modeller i denne studien blir, slik jeg ser det, imidlertid ikke omfattet av Healy sin kritikk all den tid jeg bruker modellene "heuristisk" for å gi analytiske perspektiver til analysen av et bestemt materiale. De ekklesiologiske modellene har altså i denne sammenhengen ingen verdi i seg selv, annet enn for å kaste lys over materialet.
 - 7 Når det gjelder folkekirkebegrepets historie: Se Halgeir Elstads og Vidar L. Haanes' bidrag i Dietrich, Elstad, Fagerli og Haanes, 2015. Se også Tønnesen, 2014.
 - 8 Wingren 1963, s 10.
 - 9 Myhre-Nielsen, 1998, og Christoffersen, 1988.
 - 10 Lappegard, 1988.
 - 11 Billing, 1909, s 7.
 - 12 Jan Eckerdal viser imidlertid i sin avhandling om Billings ekklesiologi, at Billing likevel mangler ressurser til å yte samtidens nasjonalistiske ideologi reell motstand; se Eckerdal, 2012.
 - 13 Se for eksempel Wingren, 1958 og Wingren, 1960.
 - 14 Lappegard, 1988, s 126.
 - 15 Dette er et hovedpoeng i Bo Håkansson's avhandling om Wingrens folkekirkeekklesiologi, Håkansson, 2001.
 - 16 Hegstad, 2009, s 97ff.
 - 17 Mæland, 1985, s 31.
 - 18 Johannesen, 2010, s 7; Bunkholdt, 2010, s 12.
 - 19 Hegstad, 2009, s 19f.
 - 20 Se for eksempel Stålsett, 2015 og Gunnes, 2014.
 - 21 Stålsett, 2015, s 210f.
 - 22 Gunnes, 2014, s 20.
 - 23 Stålsett, Folkekirke Nå, s 210.
 - 24 Plattform for Åpen folkekirke, 2015
 - 25 Valgprogram 2016 – 2019, 2015
 - 26 Oftestad, 2014, 4. juli.
 - 27 Kvalbein, 2014, 26. juni.
 - 28 Hagemann, 2015, 5. september.
 - 29 Stålsett, 2015, 6. november.
 - 30 Sakspapirer 2015, s 19f.
 - 31 Ibid.
 - 32 Plattformen, 2015.
 - 33 Stålsett, 2015, 23. juni.
 - 34 Levende folkekirke, 2015.
 - 35 Morland, 2015.
 - 36 Klassekampen, 2015, 28. mars.
 - 37 Se Levende folkekirke, 2015 og Plattformen, 2015.
 - 38 Vårt land, 2015, 3. september.
 - 39 Morland, 2015.
 - 40 Morland, 2015.
 - 41 Klassekampen, 2015, 28. mars.
 - 42 Vårt land, 2015, 3. september.
 - 43 Birkedal, 2015.
 - 44 Birkedal, 2015.
 - 45 Iversen, 2014.
 - 46 Eriksson, Hermansson og Lundstedt, 2005.
 - 47 Gunnes, 2016.
 - 48 Åsland, 2016.

Noter

- 1 Artikkelen bygger på et foredrag holdt på fagdagen "Menighetsutvikling etter kirkevalget" 3. mars 2016, i regi av *Menighetsutvikling i folkekirken*. Takk til en anonym fagfelle for innspill i arbeidet med å bearbeide foredraget til artikkel.
- 2 Undersøkelsen gjenspeiler slik sett en trend innenfor nyere ekklesiologi, preget av en vending mot det empiriske. I motsetning til tradisjonelle dogmatiske ekklesiologiske studier er materialet for slike undersøkelser ikke begrenset til hva teologer har skrevet i akademiske tekster om kirken. For en presentasjon og kritisk diskusjon av denne vendingen: Se ulike bidrag i Fahlgren og Ideström, 2015, Ward, 2012 og Hegstad, 2009. Noe av det som har vært diskutert mest inngående i forbindelse med denne vendingen, er hvordan en kan bevare relasjonen til teologiske perspektiver i de empiriske studiene. I denne undersøkelsen forsøker jeg å ivareta dette ved å knytte an til et teoretisk rammeverk hentet fra den mer tradisjonelle ekklesiologiske diskursen.
- 3 Østbye, 2004, s 61–97.
- 4 I søken etter aktuelle tekster, tok jeg utgangspunkt i ulike kombinasjoner av "kirkevalg" og de ulike aktørene i kirkevalgkampen ("Åpen folkekirke", "Levende folkekirke", "Mangfoldig folkekirke"). Jeg søkte også på "kirkevalg" og navn på sentrale representanter for de ulike organisasjonene/sammenslutningene.
- 5 Typologien representerer slik sett en videreutvikling av

Sammendrag

I artikkelen blir de ulike kirkevisjonene som kom til uttrykk i kirkevalget 2015 analysert. Analysen tar utgangspunkt i en typologi over tre ulike måter å forstå folkekirken på, *den "klassiske" folkekirke-tanken, folkekirken som fellesskap og de utestengtes folkekirke*. Artikkelforfatteren argumenterer for at kirkeforståelsen i Åpen folkekirke er en kombinasjon av den første og den siste av disse modellene. Levende folkekirke sin kirkeforståelse ligger tettest opp til *folkekirken som fellesskap*. I artikkelens avsluttende del, pekes det på to problemfelt kirken vil måtte arbeide videre med i kjølvannet av kirkevalget, nemlig forholdet mellom ekklesiologi og demokrati, og mellom ekklesiologi og etikk.

Menighetens soundtrack

Hvilke verdier ligger til grunn for norske menigheters valg av gudstjenestemusikk?



ANNE HAUGLAND BALSNES
FØRSTEAMANSKAP I MUSIKK,
ANSGAR TEOLOGISKE HØGSKOLE
balsnes@ansgarskolen.no



HALLVARD OLAVSON MOSDØL
FØRSTELEKTOR I PRAKTISK TEOLOGI,
DET TEOLOGISKE MENIGHETSAKADEMIET
hmosdol@mf.no

Innledning

Undersøkelser viser at musikk spiller en sentral rolle for kirkegjengere og deres opplevelse av gudstjenesten (Jfr. Høeg, Hegstad og Winsnes 2000). Til tross for dette er liturgisk musikk ofret lite oppmerksomhet innenfor disiplinen praktisk teologi. En gjennomgang av *Tidsskrift for praktisk teologi* viser at musikk kun er tematisert i to artikler de siste ti årene (TPT 2005–2015). Denne artikkelen ønsker å bidra til å sette liturgisk musikk på dagsorden i fagfeltet.

Med utgangspunkt i en kvalitativ undersøkelse gjennomført i 16 menigheter i Den norske kirke analyserer vi hvilke verdier som oppgis å ligge til grunn for valg av lokal gudstjenestemusikk. På bakgrunn av analysen identifiserer vi ulike holdninger til liturgisk musikk. Vi drøfter materialet i lys av musikk sosiologiske perspektiver, og reflekterer over hvilke liturgiske grunnholdninger som kommer til syne i materialet.

Avgrensning og problemstilling

En gudstjeneste kan beskrives som en komplekst sammensatt meningsskapende hendelse hvor et mangfold av ressurser inngår i den me-

ningsskapende handlingen. Bibeltekster, bønner, gester, bruk av kirkerom, salmetekster og musikk representerer ulike former for meningsskapende ressurser (Ljones Øierud 2014). Det er i samspillet mellom denne typen ressurser, omtalt som *modes*¹ i multimodal teori (Kress & Van Leeuwen 2001), at gudstjenesten som meningsskapende handling vokser fram.

Det å analysere samspillet mellom ulike former for uttrykksmåter som inngår i en gudstjeneste, er en omfattende oppgave som vil sprengre rammene for denne artikkelen. I det følgende avgrensner vi oss dermed til én meningsskapende ressurs, nemlig *ordinariemusikken* – de musikalske uttrykk som ledsager gudstjenestens faste ledd (Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei).² Fram til 2011 var ordinariemusikken bestemt av "Kongen i statsråd" og i prinsippet lik i landets menigheter.³ Med gudstjenestereformen ble dette endret. Beslutningsmyndighet ble flyttet fra departement til lokalmenighet. Det ble samtidig åpnet opp for musikalsk mangfold. Mens liturgisk musikk i Den norske kirke tidligere i all hovedsak har stått i en skandinavisk-luthersk kirkemusikktradisjon⁴ (Nelson 2015),

fikk norske menigheter med gudstjenestereformen anledning til å prøve ut musikk innenfor flere sjangre. Blant valgmulighetene fantes det liturgisk musikk innen gregorianikk, klassisk kirkemusikk og folkemusikk, så vel som jazz og gospel (Kirkerådet 2011b).

Valgfrihet og musikalsk mangfold innebærer at gudstjenestemusikk på en annen måte enn før kan bidra til profilering av menighetens og den enkelte gudstjenestes egenart. Ordinariemusikk framstår som en særlig framtreddende meningsskapende ressurs siden den, i motsetning til salmene, ikke skifter fra søndag til søndag. Liturgisk musikk kan ut fra dette forstås som menighetenes *soundtrack*. Valg av ordinariemusikk gir anledning til å signalisere hvilke kulturelle uttrykk og preferanser som søkes inkludert i gudstjenesten – og kan si noe om hva slags identitet eller liturgisk grunnholdning menigheten ønsker å være bærer av.

Det har de siste årene kommet flere faglige bidrag på kirkemusikkfeltet (Apeland 2005, Christensen 2013, Nordstoga 2014). Balsnes (2013) var den første som arbeidet empirisk med gudstjenestemusikk i kjølvannet av gudstjenestereformen. Arbeidet er videreført gjennom forskningsprosjektet *Liturgi i bevegelse* (Botvar og Mosdøl 2014, og Balsnes et al. 2015). Ingen av disse bidragene har imidlertid sett systematisk på begrunnelsene for de valg av musikk, som er gjort på lokalplan.

Artikkelen stiller følgende spørsmål: Hvilke verdier og grunnholdninger ligger til grunn for norske menigheters valg av liturgisk musikk? Med dette håper vi å gi et bidrag som kan gi ny innsikt i noen av de komplekse endringsprosesser gudstjenestereformen har satt i spill i Den norske kirke.

Teoretiske perspektiver

I vår analyse anvender vi et utvidet musikkbegrep. Det vil si at musikk ikke primært forstås som objekt, men som en praksis eller aktivitet med muligheter for meningsdannelse. Musikk-sosiologen Tia DeNora (2000) introduserer begrepet *affordance*, som henviser til at musikk tilbyr mennesker et mangfoldig uttrykkspotensial. Ulike musikktyper er tilrettelagt for bestemte opplevelser. Musikkens affordans er samtidig

kulturelt og sosialt betinget. Den musikalske meningen oppstår i møtet mellom selve musikken, menneskene som fremfører den, og konteksten den fremføres i. Musikkens affordans må dermed ses i sammenheng med *appropriation*, som handler om hvordan mennesker tar i bruk de mulighetene musikken tilbyr (DeNora 2000). Den samme liturgiske melodien vil følgelig klinge forskjellig og ha ulik betydning om den synges i en lavmælt bygdekirke med femten fremmøtte eller i en storslått katedral med to hundre tilstedeværende. En slik musikkforståelse fokuserer på narrative og konstruktive elementer ved musikken snarere enn strukturelle og objektive aspekter.

Nettopp fordi musikk er flertydig og tilbyr ulike muligheter, kan den fungere som en metafor for identitet – både individuelt og kollektivt, hevder musikkprofessor Even Ruud (2013). Han viser til at identitet konstrueres gjennom narrativer vi forteller om oss selv. Disse narrative har forbindelser til musikalske hendelser og erfaringer. Musikk er ikke bare et effektivt redskap i arbeidet med å skape og markere identitet. Den kan også fungere som et kraftfullt og anvendbart middel for å reparere, bekrefte og opprettholde identitet (ibid.). Dette medfører at musikk kan anvendes som sosial markør. Musikalske preferanser knyttes til avgrensning og posisjon i sosiale fellesskap. Musikk kan følgelig fungere som et sosialt selvdefineringsmiddel.

Både Ruud og DeNora fremholder musikkens potensial som identitetsbærer. De forstår musikk som et verktøy man kan forme livet sitt med. Musikk har forbindelser til følelser, minner, selvidentitet og til kropp. Samtidig påvirker sosiale, kulturelle og historiske faktorer det meningsskapende potensial som de ulike musikalske uttrykk forvalter. Ulike aldersgrupper, menighetsfellesskap og kirkelige tradisjoner vil kunne fortolke ett og samme uttrykk forskjellig. Dette reiser interessante utfordringer i en kirkelig sammenheng. Når man med gudstjenestereformen i 2011 i større grad flyttet musikalsk beslutningsmyndighet fra sentralt til lokalt nivå, åpnet man opp for at forhandlinger som tidligere ble tatt på nasjonalt nivå, nå skal foregå i de enkelte menighetsråd. Dette rommer mange muligheter, også for konflikt.

Musikkforskeren Christopher Small (1998) bruker begrepet *musicking* for å få frem at musikk ikke er et objekt, men en *aktivitet* vi deltar i. Begrepet henviser til ulike former for deltakelse i en musikalsk fremføring. Med Smalls konsept vil alle tilstedeværende i en gudstjeneste delta i *musicking* uavhengig om de leder musikkutøvingen, deltar aktivt i den eller mer passivt overværer det som skjer. For Small handler *musicking* om relasjoner – mellom oss mennesker, mellom oss og resten av verden, mellom oss selv og våre kropp og mellom oss og det overskridende – i en religiøs sammenheng mellom oss og Gud. I *musicking* skapes ideelle relasjoner som oppleves som om de virkelig eksisterte, og det er i disse relasjonene musikkens mening vokser fram (1998:13). Ifølge Small utforsker, bekrefter og feirer vi verdier når vi fremfører musikk sammen.

Hvilke verdier ulike musikalske uttrykk er bærere av, er ikke statisk. Ulike former for uttrykksmåter i det multimodale ensemblet, inkludert musikk, må forstås som resultat av kulturelle og sosiale prosesser (Kress & Van Leeuwen 2001). Forskjellige musikalske sjangre og deres meningsskapende potensial vokser fram og nedfeller seg over tid som konvensjoner. Etablerte konvensjoner og fortolkningsmønstre er samtidig i bevegelse. Dette innebærer at musikalske uttrykk som i en periode kan oppfattes som progressive og eventuelt kontroversielle (f. eks bruk av band i gudstjeneste), senere kan oppfattes som "mainstream". Gjennom valg av ulike meningsskapende ressurser – og hvordan man setter disse sammen – orkestrerer man mening. Nettopp interaksjonen mellom ulike uttrykksmåter er betydningsfullt for meningsskaping (Jewitt 2011). I det følgende skal vi se hvilke verdier som ligger til grunn for norske menigheters valg av ordinariemusikk.

Metode og materiale

Det empiriske materialet er hentet fra undersøkelsen *Liturgi i bevegelse* (Balsnes, Christensen, Christoffersen og Mosdøl 2015).⁶ Fire bispedømmer var med i undersøkelsen. Oslo, Agder og Telemark, Nidaros og Nord-Hålogaland ble valgt fordi de representerer ulike landsdeler og kirkelige tradisjoner. Det ble gjennom-

ført fokusgruppeintervjuer med gudstjenesteutvalg i 16 menigheter. I hvert av de fire bispedømmene ble det valgt ut én stor menighet (basert på folketall) som hadde foretatt relativt store endringer, og én stor menighet som hadde foretatt relativt små endringer mht. mulighetene som lå i gudstjenestereformen. Tilsvarende ble det valgt ut én liten menighet med stor endring og én liten menighet med liten endring. Menighetene ble gitt fiktive navn.

Gudstjenesteutvalgene besto av prest, kirke-musiker samt et eller flere frivillige medlemmer, ofte fra menighetsrådet. Intervjuene varte ca. 1,5–2 timer. En egen bolk i intervjuet var viet den liturgiske musikken, men mange steder kom man også inn på denne i forbindelse med øvrige temaer. Det kom tydelig frem i intervjuene at det hovedsakelig var prest og kirkemusiker som hadde gått gjennom det omfattende materialet som kom fra Kirkerådet. I de fleste menigheter ble to–tre alternative melodier presentert for menigheten, ut fra hva prest og kirkemusiker mente kunne passe. Enkelte menigheter gjorde en stor jobb med å synge seg gjennom en rekke alternativer, med det resultat av forsamlingen ønsket seg tilbake til det kjente. I intervjuene kom det også frem at leke medlemmer i gudstjenesteutvalgene følte seg lite kompetente til å ta stilling i musikalske spørsmål. Det kan følgelig diskuteres hvordan det lokale selvstyret er blitt utformet, og i hvilken grad det er lokal fagkompetanse som råder i musikkspørsmål. En slik diskusjon står imidlertid ikke i fokus i denne artikkelen.

Analyse

I analysen har vi valgt en induktiv tilnærming framfor å ta utgangspunkt i etablerte typologier. Fokusgruppeintervjuene er blitt transkribert, kodet og analysert etter inspirasjon av *grounded theory* (Glaser 1998). Dette er en metode som jobber med å utvikle teori som vokser fram gjennom systematisk innsamling av data, koding og analyse av empirisk materiale. På bakgrunn av analysen har vi identifisert fire ulike verdsett eller holdninger til liturgisk musikk. For oversikten skyld, har vi knyttet de fire tilnærmingene til menighetstyper som vi i det følgende velger å omtale som a) folkekirkemenig-

heten, b) menigheten med sterk lokal forankring, c) katedralmenigheten og d) foreningsmenigheten.

Det er viktig å påpeke at man i det virkelige liv ikke vil finne rene tilfeller av disse menighetstypene – man vil kun finne tendenser i den ene eller andre retningen. Flere ulike tilnærminger kan også eksistere side om side i samme menighet i et mer eller mindre spenningsfylt forhold.

Folkekirkemenigheten – med vekt på gjenkjennelse

Felles for denne tilnærmingen er den sterke bevisstheten som uttrykkes når det gjelder å ivareta liturgisk gjenkjennelse. Informantene løfter fram den store andelen av Den norske kirkes medlemmer som "ikke renner ned dørene til kirken", men som likevel ønsker tilhørighet og et medlemskap som gir rom for legitim perifer deltagelse (Wenger 1998). Et slikt anliggende legger føringer for musikkvalg. Gjenkjennelsens glede blir en viktig kjerneverdi (Modèus 2005). Den typiske folkekirkemenigheten har dermed valgt å beholde 1977-musikken. Kapellane i Nordkalotten menighet kan stå som en representant for denne holdningen:

Vi hadde et sånt folkemøte på hotellet her, og det som var tilbakemeldingen, sånn som jeg husker det nå, det var nettopp dette med gjenkjennelighet – altså det å endre minst mulig. For "når vi kommer i kirka, så ønsker vi det å kjenne igjen det som skjer der". [...] Folk bruker kirka på forskjellig måte, og noen går ikke så veldig ofte til gudstjeneste, men har et nært forhold til kirka likevel. Og de ønsker når de kommer til kirka, at de er inkludert. Og en måte å være inkludert er å kjenne igjen liturgien. Og melodiene. Og ordene som brukes. Så når vi skaper noe nytt som er fremmed, så er det en måte å ekskludere fra menighetsfellesskapet. Og det tror jeg at de som ikke er så ofte i kirka kjenner sterkt på. Når de da kommer, og det er noe de ikke kjenner, så er ikke det for dem – "Det er ikke for meg."

Det er interessant å registrere at en av de menighetene i materialet, som valgte ny musikk (Norrdalen), snudde etter to år og gikk tilbake til 1977-musikken. I denne menigheten ble først en gregorianskinspirert messe tatt i bruk, men den viste seg å være for krevende. Et av de leke medlemmene i gudstjenesteutvalget forteller

følgende om prosessen:

Jeg har mandat til å si fra mange at det har vært fryktelig tungt. Det har vært folk med helt forskjellig bakgrunn som har opplevd det veldig tungt. Noen har gått til andre menigheter, og det må jeg si at jeg også har gjort. For jeg opplevde å sitte og være *helt* fremmedgjort, og nesten på gråten av og til (kremting).

Menighetsrådslederen forteller at lærdommen er at det var vesentlig mer utfordrende å lære ny liturgi enn det stab og menighetsråd trodde på forhånd. Han signaliserer at når selv ikke Nordalen som er en ressurssterk menighet når det gjelder musikk, lyktes, sier det noe om hvor krevende det er å endre liturgisk musikk. Poenget får forsterket tyngde når man vet at mange norske menigheter ligger i små sokn og grendelag der det kanskje bare er gudstjeneste én gang i måneden. Lav gudstjenestefrekvens vanskeliggjør introduksjonen av ny liturgisk musikk ytterligere. Det er også en pedagogisk utfordring i mange menigheter at det er mangel på ressurspersoner som kan lede det musikalske arbeidet. Nettopp det pedagogiske aspektet vektlegges av kantor i Midtberget:

Hvis vi skal ha en sjanse i dag hvor folk går mindre og mindre i kirka – de kan jo knapt *Kjærlighet fra Gud* når de skal synge i en begravelse – så hvordan i all verden skal de klare å forholde seg til et enda større salmebokrepertoar og et enda større utvalg av liturgiske melodier? Det er jo, for å sette det litt på spissen, en effektiv måte å drepe menighetssangen på.

Oppsummert kan vi si at det i folkekirkemenigheten finnes en sterk bevissthet om det som skaper gjenkjennelse på tvers av soknegrenser og medlemsgrupper i Den norske kirke. I en slik sammenheng løftes liturgisk musikk fram som en viktig identitetsbærer. Informantene er eksplisitte på at de ønsker en anbefalt normalordning. De opplever det mangfoldige musikalske materialet fra Kirkerådet (2011b) som for stort.

Menigheter med sterk lokal forankring – med vekt på det stedegne

I flere av menighetene kommer det fram en sterk lokal bevissthet. Dette gjelder i vårt materi-

ale særlig menigheter i nord og deler av distrikts-Norge. Gudstjenestereformen legger opp til at man skal la gudstjenesten ta farge av den lokale kulturen. Ett av reformens kjernebegreper er nettopp stedegengjøring, og vi finner flere eksempler på hvordan verdier som lokal eller regional kultur og politikk har innvirket på musikkvalg. I Nordkysten menighet var gudstjenesteutvalget opptatt av den lokale, samiske kulturen da de valgte en samiskinspirert kyriemelodi av Halvdan Nedrejord:

Han [Nedrejord] er jo samisk. Så det skulle på en måte gjenspeile landsdelen og den musikken og rytmen som er typisk for den [...]. Det tror jeg handler om det gjenkjennbare. Biskopen var jo veldig opptatt av at vi skulle vektlegge det med samisk språk og også det å få det inn i musikken [...] det er et samfunn som over tid er påvirket av samiske tradisjon og sedvane [...] det er jo litt dette med stedegethet, det her med at vi valgte musikk som har en samisk/nordnorsk rytme, sant?

Presten i menigheten er selv sørfra, men identifiserer seg med landsdelen ("Jeg er jo blitt såpass finnmarking jeg også, nå"). Vedkommende fremhever at Finnmark er like langt unna Oslo som Nord-Italia, og tror ønsket om at den lokale kulturen skal gjenspeiles i kirka, har med "rotfestet integritet å gjøre". Kanskje det er slik at jo lenger bort man kommer fra sentrum, desto viktigere blir det å markere den lokale kulturen?

Musikkvalg har i denne typen menigheter også politiske overtoner. I Nordbotn menighet sammenlignes den nåværende reformen med forrige liturgireform (1977), som kom "ovenfra og ble pressa ned på folk". Dette førte til liturgistrid. Det er blitt tydelig kommunisert fra biskopen at "denne prosessen skulle ikke ha det samme tvangsmessige preget som forrige runde". Presten i Nordbotn fremhever at gudstjenestereform også handler om makt, noe som blant annet tematiserer det læstadianske og samiske forholdet til staten. Holdninger som at "det her kommer fra Oslo", og "vi vil ha det som er vårt", lever i flere av menighetene. I Nordbotn forteller kantoren at de hoppet bukk over 1977-liturgien og salmeboka fra 1985. Denne gangen er holdningen mer positiv, og menigheten har benyttet fleksibiliteten som gudstjenestereformen åpner for, til å gå tilbake til nattverdilitur-

gien fra 1920.

Oppsummert kan man si at medlemmene i denne typen menighet understreker viktigheten av lokal forankring samtidig som det uttrykkes opposisjon til sentral makt, både kirkelig og politisk. Med dette tematiseres forholdet mellom sentrum og periferi i norsk kontekst. Denne typen menigheter benytter gudstjenestereformens fleksible holdning til å løfte fram det som oppleves som stedegent.

Katedralmenigheten – med sans for det høystemte

Hvilke forhold er det mellom kirkerom og valg av musikk? Kan man se noe mønster mellom arkitektonisk formspråk og musikalske preferanser? I materialet ser det ut til at menigheter som holder til i katedrallignende kirkerom har en tendens til å lene seg mot tradisjonen og det høystemte. Hvordan dette kan prege musikkvalg, gir kantor i Sørbyen et eksempel på:

... vi er i et kirkerom i en katedral, og vi har en musikkbase i den gamle liturgien [fra 1977] med et *enormt* materiale som en kan bruke inn mot kor, blåsere ... man har ferdiglaget et materiale som man kan bruke nettopp i denne katedralen. Hvis jeg skulle ha gått inn og brukt andre komponister [fra 2011-permen], så hadde jeg følt meg ribbet, og jeg tror også menigheten hadde følt seg ribbet, på mange måter, av noe som er virkelig stort og flott ...

Kantor i Sørbyen gir uttrykk for klare estetiske preferanser. Han signaliserer at det "opphøyde" og "storslagne" passer inn i katedralen. Dette er beskrivelser som mange forbinder med såkalt høykirkelighet. I informantenes dagligtale viser begrepet til en kristendomsform hvor formelle og foreskrevne ritualer står sentralt, og hvor en høystemt og ritebasert kristendom praktiseres. Lavkirkelighet betegner en friere liturgisk og mindre høytidelig kristendomsform. Høykirkelighet forbindes med klassisk kirkemusikk.

Alle de katedrallignende menighetene i materialet har valgt å beholde den liturgiske musikken fra 1977. Kantoren i Sørbyen menighet er den eneste som trekker fram kvalitet som argument i forbindelse med musikkvalg. Han har ved gjennomgang av det nye musikalske materialet ikke funnet noe han opplever som kvalitativt

bedre enn 1977-liturgien: ”Det var mye interessant sånn enkeltledd-messig, men å bytte ut en hel messemusikk med én komponist, det ble for sprikende kvalitet på det.”

Oppsummert kan vi si at katedralmenigheten velger tradisjonelt når det kommer til liturgisk musikk. Forestillingen synes å være at tradisjonell skandinavisk-luthersk kirkemusikk passer best i katedralalignende rom. Denne typen liturgisk musikk representerer et historisk uttrykk man har betydelig formmessig pietet for.

Foreningsmenigheten – med sans for det folkelige

De menighetene i materialet som har valgt ny liturgisk musikk, som hovedsakelig innebærer populærmusikkinspirerte melodier, har vi gitt betegnelsen foreningsmenigheter. Dette er menigheter som beveger seg i retning av det frikirkelige. Blant kirkegjengerne er det mange som har kristen organisasjonsbakgrunn, og det er gjerne disse som engasjerer seg i råd og utvalg. Med mange aktive medlemmer er det mulig å engasjere flere frivillige, blant annet til forsangertjeneste. I Østlia forteller presten at de har seks gudstjenestegrupper og forsangerteam i hver gudstjeneste. Med forsangere og stabilt oppmøte er det relativt uproblematisk å øve inn ny liturgisk musikk. Man trenger ikke i like stor grad ta hensyn til dåpsfølger og mer perifere kirkemedlemmer – når de kommer ”bæres” de av det etablerte menighetsfellesskapet.

At liturgien skal være gjenkjennbar for dem som går sjelden i kirka, regnes ikke som et viktig kriterium i foreningsmenigheten: ”Vi kan ikke standardisere og holde på det samme i all fremtid bare for at de som går i kirken en eller to ganger i året, skal kjenne seg igjen,” uttaler en av informantene i Østlia. Presten i Sørkysten forteller om hvordan prosessen med å velge musikk foregikk hos dem:

Det var organisten og presten som satte seg ned og bladde i den svære, fete, røde permen. Vi tenkte vel egentlig ”hvilke komponister tror vi at vi kan ha ...” Og så spilte vi Tore Aas sitt. Og så spilte vi Sandwall sitt. Og så landet vi på Aas på Kyrie og Gloria, og så landet vi på Sandwall på nattverden og avslutning av gudstjenesten fordi vi trodde at det ville *falle i ørene på allmenheten* [vår utheving].

De nye musikalske valgene i Sørkysten menighet består av populærmusikkinspirerte melodier. Presten karakteriserer musikken som ”lavkirkelig” og sier at det er mange i menigheten som synes tradisjonell kirkemusikk er ”litt sånn vanskelig tilgjengelig”. I menigheten brukes ofte tradisjonelle bedehussanger kombinert med sanger fra den moderne lovsangtradisjonen. Kantor i en menighet med lignende profil (Østlia) legger vekt på å bruke musikk som sammenfaller med folks øvrige musikksmak: ”Jeg sier ikke at Tore Aas er så mye bedre enn de andre musikalsk. Jeg synes selv det er mye annet som er like bra, for å si det sånn, men jeg tror han er litt nærmere det vanlige menighetsmedlem.”

Oppsummert kan vi si at i foreningsmenigheten framstår det som en verdi å velge musikk som folk flest kan identifisere seg med. Det trekkes frem at de nye melodiene kan fungere med moderne bandinstrumenter, og at kirken i sin musikalske framtoning ikke bør framstå som for spesiell. En av informantene sier det på følgende måte: ”Jeg synes vi kunne gjort som Luther gjorde, som henta litt populærmelodier her og der.”

Gjennom analysen av det empiriske materialet har vi identifisert fire ulike holdninger til valg av gudstjenestemusikk. Vi vil i fortsettelsen reflektere nærmere over materialet ut fra to tilnærminger: a) Hva er det som vektlegges, den liturgiske musikkens *funksjon* eller *egenverdi*? og b) Hvilke mer overordnede liturgiske *grunnholdninger* kan identifiseres i kjølvannet av gudstjenestereformen?

Refleksjoner

Funksjon eller egenverdi?

I lys av materialet er det interessant å se hva Kirkerådet skriver i sin musikalske veiledning til menighetene. Da Kirkemøtet hadde tatt sitt prinsipielle verdivalg om musikalsk mangfold, kunne ikke lenger musikalske stilkriterier tillegges vekt. I stedet ble det fra administrativt hold foreslått funksjonelle kriterier i det ressursmaterialet som ble sendt ut: Den liturgiske musikken skal være tekstbærende, sangbar og slitesterk, heter det i Gudstjenesteboken (Kirkerådet 2011a).

Kåre Nordstoga argumenterer for at verdien av liturgisk musikk kan måles i tre kategorier: den estetiske verdi, som handler om musikkens egenverdi; den liturgiske funksjon, som handler om hvordan musikken passer inn i sammenhengen, og hvordan den gir mening til messens karakter og forløp; og deltakeraspektet. Dermed kjennetegnes god gudstjenestemusikk ifølge Nordstoga av kvalitet, relevans og folkelighet (2014).

Hvordan informantene argumenterer for og begrunner sine valg, synes å henge sammen med hvorvidt de forstår musikk i et funksjonelt perspektiv, eller om musikken også gis egenverdi. De fleste menighetene vi har undersøkt, ser ut til å legge funksjonelle argumenter til grunn for de lokale musikkvalgene. Gjennomgangstenen i materialet er at kirkemusikk skal skape trygghet og gjenkjennelse (Jfr. Modéus 2005), bygge lokal identitet (DeNora 2000; Ruud 2013) og være iørefallende. Dette skiller seg fra tidligere tiders syn på kirkemusikk, ikke minst det romantiske synet, hvor musikkens egenverdi sto i fokus. Fra midten av 1800-tallet var det uttalte stilidealer for kirkemusikk, som gikk helt ned på musikkanalytisk nivå.⁷ Denne holdningen var dominerende frem til vår siste gudstjenestereform. Vårt materiale dokumenterer et brudd med denne holdningen. Ingen av informantene sier eksplisitt at noe musikk "passer bedre" i kirken enn annen musikk. I prinsippet kan "alt" brukes. Det vil neppe si at for eksempel avantgardemusikk eller black metal er på vei inn i kirken. Disse sjangrene vil trolig utfordres av sangbarhetskriteriet. Kantor i Midtberget eksemplifiserer en tenkning hvor kvalitet ikke knyttes til stil, men sangbarhet, altså et funksjonelt kriterium.

Noe er bra og noe er dårlig. En ting er jo hva slags stilart musikken har – det tar jeg egentlig ikke stilling til – men jeg tar mer stilling til hvor godt egnet de er til fellessang. Der er det ikke sikkert at alle av dem som har skrevet melodiene, har høy nok kompetanse på akkurat den biten.

En liknende holdning gir Kirkerådet uttrykk for når de i sin veiledning skriver: "Kvalitet kan ikke bestemmes ut fra subjektive oppfatninger, eller knyttes eksklusivt til en bestemt type musikk."

Kun i katedrallignende menigheter kan man ane en holdning som signaliserer at noe musikk egner seg bedre enn annen musikk i kirken, at visse typer musikk "kler" kirkerommet bedre. Slitestyrke, som trekkes frem i Kirkerådets gudstjenestebok, kan imidlertid sies å være et kriterium som er knyttet til musikkens kvalitet – noe som igjen korresponderer med Nordstogas "estetiske verdi" – altså at aspekter ved musikken selv gir den verdi.

Et aspekt ved materialet, som det er verdt å stille spørsmål ved, er om de holdningene materialet speiler, ville vært annerledes om man hadde intervjuet kirkemusikere separat? I intervjuene med gudstjenesteutvalg har kirkemusikere vært representert. Disse har imidlertid vært i mindretall, som en av tre eller fire personer som var til stede i fokusgruppeintervjuet. Tradisjonelt har prester vært mer åpne for å ta i bruk ny musikk, for eksempel i forbindelse med ungdomsarrangementer, mens kirkemusikere har holdt mer igjen (Herresthal 1981). Kirkemusikere er ikke en ensartet gruppe. Materialet viser at kirkemusikere som deltok i gruppeintervjuene, fremsto som opptatte av menighetene de var ansatt i, og lojale i forhold til musikken som ble valgt lokalt (Jfr. kantoren som stemte for melodier av Tore Aas' av hensyn til menigheten selv om hun selv kunne ha foretrukket en annen musikk). Det ble imidlertid fortalt om kantorer som hadde vært med tidligere i reformprosessen, som ikke i like stor grad var sensitive overfor menighetene de var ansatt i. Kantorenes egne facebook-grupper på nett gjenspeiler også at mange i denne yrkesgruppen er kritiske særlig til det vi kan kalle populærmusikkens inntog i Den norske kirke.

Liturgiske grunnholdninger

Når vi ser på den samlede empirien, gjør vi oss følgende refleksjon: To liturgiske grunnholdninger synes å være fremtredende i materialet. Disse kommer til syne når menighetene skal inn i prosessen med å ta ladede valg som signaliserer profil, slik som valg av liturgisk musikk. I det følgende kaller vi disse for annerledeskirken og relevanskirken. Samtidig ser vi for oss at en tredje grunnholdning finnes implisitt i materialet, som noe som kan vokse fram på sikt. Den-

ne velger vi å omtale som *pilegrimskirken*.⁸

Disse tre grunnholdningene gjenspeiler ulike vurderinger i forhold til hvordan man i ulike menigheter fortolker og benytter seg av forskjellige meningsskapende ressurser eller uttrykksmåter. Samtidig synes disse fortolkningene å være i endring. Bruk av evangelieprosjesjon regnes for eksempel ikke lenger som "katolsk" (Mosdøl og Balsnes 2015), og mens bandinstrumenter i kirka tidligere var ansett for å være progressivt (eventuelt "matter out of place", Douglas 1966), er slike instrumenter i flere menigheter nå en naturlig del av det musikalske mangfoldet.

Annerledeskirken

Denne grunnholdningen har fokus på at kirken skal utvikle sin egen distinkte kultur, også når det gjelder musikalske uttrykk. Man har blikket vendt mot tradisjonen. En slik historisk orientering betyr at kirkens tilgjengelige ressurser i stor grad finnes i historien. Musikalsk sett er det da den skandinavisk-lutherske kirkemusikktradisjonen som blir mest aktuell i norsk kontekst.

Vi vil hevde at det i det empiriske materialet finnes to varianter av denne typen. For det første en mer universelt kirkelig grunnholdning som i stor grad sammenfaller med det vi tidligere har kalt høykirkelig. Gudstjenesten drar i denne typen menighet gjerne mot liturgiske uttrykk slik de er kjent fra de store, etablerte kirkesamfunnene (katolsk, anglikansk etc.). Dette innbefatter stilisert språkbruk og formaliserte gester. Ordinariemusikken lener seg mot tradisjonell kirkemusikk, og man bruker gjerne latinske navn på messeleddene (gloria i stedet for lovsang etc.). Gudstjenestens faste rammer (ordo) gir gjenkjennelse, noe som avlaster det menneskelige fellesskapet. Man trenger ikke kjenne personen i sidebenken for å ha noe felles; man møtes i et forutsigbart, ritualisert rom hvor fellesskap ikke er betinget av personlig kjennskap. Med dette framstår gudstjenestens fellesskap av en annen karakter enn i foreningsmenigheten. I vårt materiale ser vi for oss at katedralmenighetene kan plasseres innenfor denne kategorien.

Den andre varianten av annenledeskirken re-

presenterer en mer lokalt orientert grunnholdning. Denne kan også betegnes som livsritet kirken. Her er man opptatt av at kirken i stor grad har bidratt til å forme den norske kulturarven, og den spiller stadig en sentral rolle som tradisjonsbevarende institusjon. Kirkebygget framstår som et identitetsmessig nav i lokalsamfunnet og representerer kontinuitet og de lange linjer. Gudstjenestens fellesskap har gjerne preg av bygda som samles rundt livsritene. Kirkemusikken skal binde sammen bygdefolket på tvers av tiår og livshendelser og framstår som et slags biografisk soundtrack. Innføring av ny liturgisk musikk utfordrer i slike menigheter grunnleggende verdier knyttet til tradisjon og gjenkjennelse, og man er dermed mer forsiktige når det gjelder endring av det bestående.

I annenledeskirken har man generelt fokus på at kirken skal dyrke det som særpreger kirkens egenart, enten det dreier seg om liturgisk musikk eller andre formuttrykk. Både såkalte folkekirke-menigheter, katedralmenigheter og menigheter med sterk lokal forankring (Jfr. vårt materiale) deler flere av trekkene i denne tilnærmingen.

Relevanskirken

Denne typen liturgisk grunnholdning har fokus på at kirken skal utvikle en kultur som ikke skiller seg for mye fra andre arenaer i samfunnet, som hjem, skole, fritid, populærkultur etc. Dette gjelder ikke minst musikalske uttrykk. Man har blikket vendt mot samtid og framtid. Holdningen er at kirkens tilgjengelige ressurser i stor grad finnes i samtiden og i det nye, det som ligger foran. Kirken skal ikke være noe "museum", men "relevant" for dagens mennesker.

En slik grunnholdning fører til stor grad av åpenhet for innføring av nye musikalske uttrykk, samt øvrige nye artefakter som prosjektor, lyssetting etc. Den er gjerne sammenfallende med en misjonalt orientert, utadrettet grunnholdning. Når det gjelder teologisk innhold, kan tonen være konservativ, mens tendensen er at man er mer liberal med tanke på form.⁹ I relevanskirken er man opptatt av å skille mellom form og innhold. Man har fokus på hva som oppleves tilgjengelig for folk flest – hva som "kommuniserer". Det er ønskelig at gudstjenes-

ten har lav terskel, og man er opptatt av å bygge fellesskap hvor man deler liv og tro. Slik sett sammenfaller denne grunnholdningen med det vi i vårt materiale har lokalisert som foreningsmenigheter, som igjen trekker mot det frikerkelige. Samtidens populærmusikk vil bli gitt stort rom i slike kirker.

Pilegrimskirken – en kirke undervis

I tillegg til annerledeskirken og relevanskirken ser vi for oss at det kan komme til å utvikles en tredje posisjon. Denne velger vi her å kalle pilegrimskirken. Ingen av menighetene i materialet sammenfaller direkte med denne typen, men vi mener å finne ansatser i deler av empirien.

Vi ser for oss at den liturgiske grunnholdningen som vi aner er i ferd med å vokse fram i en del norske menigheter, er opptatt av å utvikle en kultur som henter inspirasjon fra både gammelt og nytt, også når det gjelder musikalske uttrykk. Målet er å ha blikket vendt både framover, bakover og mot samtiden, og hente inspirasjon fra et bredt spekter av kilder (Jfr. "a new-old spirituality," se Bass 2004 og Kaufmann 2011).

Kirkens tilgjengelige ressurser søkes i denne modellen å kombineres på nye måter. En metafor kan være kuratoren på muséet, som setter sammen ulike meningsskapende ressurser på en måte som utfordrer det tilvante. Man er opptatt av dyp respekt for tradisjonen samtidig som man er nysgjerrig på nye musikalske uttrykk og artefakter. Kreativitet og dristighet er egenskaper som løftes fram. I pilegrimskirken vil man være åpen for det foreløpige, at man som kristen og menneske er underveis, og ha en bevissthet om at kirken enda ikke er blitt det den er kalt til å være (Jfr. kirkens eskatologiske dimensjon). I denne typen liturgisk kontekst vil man være opptatt av å bygge gudstjenestefellesskap hvor man deler liv og tro, samtidig som man er opptatt av at kirken finnes "for at verden skal leve" (Mòdeus 2011). Gudstjenesten vil utvikle seg i retning av et liturgisk uttrykk som både er inspirert fra de store, etablerte kirkesamfunnene, men også fra samtidig kultur- og samfunnsliv. Musikalsk sett vil pilegrimskirken være åpen for et mangfold, med blanding av gammelt og nytt.

Dette er tendenser vi har sett utvikle seg i

andre kirker, f. eks i England, hvor *Fresh expressions of Church* er en mangfoldig bevegelse som låner fra en rekke tradisjoner (Percy 2008, Mobsby & Croft 2009). At det finnes ansatser til noe tilsvarende i Den norske kirke, er overveiende sannsynlig selv om vi ikke finner rendyrkede eksempler i vårt materiale. Vi tror heller ikke at det som skjer i en engelsk kontekst, uten videre kan overføres til norsk sammenheng. En norsk variant av "fresh expressions" vil uunngåelig være preget av en norsk kontekst der møtet mellom en luthersk statskirkelighet og lavkirkelig organisasjonsliv stadig preger kirkens former.

Noen konklusjoner

I denne artikkelen har vi konsentrert oss om norske menigheters valg av liturgisk musikk. Analysen peker i retning av at informantene ser på valg av ordinariemusikk som særlig viktig i arbeidet med å uttrykke hva slags liturgisk grunnholdning menigheten er bærer av. Musikkvalg handler om mer enn smak og behag – det handler i stor grad også om identitet og tilhørighet.

I Østbyen menighet omtales den liturgiske musikken fra 1977 som "selve arvesølvet". Menighetsrådsleder er redd for at for mye nytt fører til fremmedgjøring for mange kirkegjengere. I Østlia er man i mindre grad opptatt av å lene seg på tradisjonen. Nettopp det å velge ny og mer "folkelig" ordiariemusikk er et strategisk valg for en menighet som ønsker å være "framtidsrettet og relevant". Musikk kan også brukes til å speile eller markere lokal eller regional identitet, som i eksemplene med samisk musikk, eller musikk kan brukes politisk, for å markere selvstendighet overfor sentrale myndigheter. I valg av liturgisk musikk ser det ut til at man er opptatt av å bekrefte og opprettholde identitet heller enn å skape ny; jfr. ønsket om trygghet og gjenkjennelse (Ruud 2013). Ingen informanter begrunner sine valg med at de vil utfordre menigheten musikalsk eller presentere det nyeste innen norsk kirkemusikk. Man er heller ikke opptatt av å utvikle menighetens musikalske smak. Det kan derimot se ut til å være en spenning mellom hensynet til sporadiske kirkegjengere, som for eksempel dåpsfølger,

og hensynet til den aktive menighetskjernen. Førstnevnte hensyn fører til at man beholder tradisjonell musikk, mens jevnlige kirkegjengere synes å være mer mottakelige for ny musikk (Balsnes 2015).

Nettopp fordi musikk tilbyr ulike fortolknin- ger (DeNora 2000), kan gudstjenestemusikk brukes til å signalisere profil. Spørsmålet "Hva passer hos oss?" går igjen når informantene skal beskrive hva som ligger til grunn for musikk- valg. Gudstjenesteutvalgene ser ut til å ha en forestilling om den lokale menighetens profil, og at denne kan uttrykkes gjennom gudstjenes- temusikk. Den liturgiske musikken fungerer dermed som *menighetens soundtrack*.

I materialet fremtrer to ulike liturgiske grunn- typer; annerledeskirken og relevanskirken. Dis- se typene representerer ulike liturgiske grunn- holdninger. Vi stiller samtidig spørsmål om det er i ferd med å vokse fram en tredje type, pile- grimskirken. Denne vil kunne forstås som en liturgisk grunnholdning som vokser fram i for- lengelsen av de to øvrige typene, som ett av flere eksempler på at gudstjenestelivet i Den norske kirke er i bevegelse.

Referanseliste

- Apeland, Sigbjørn 2005: *Kyrkjemusikkdiskursen. Musikklivet i Den norske kyrkja som diskursiv praksis*. Doktoravhandling. Universitetet i Bergen.
- Balsnes, Anne Haugland, Solveig Christensen, Jan Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl (red.) 2015. *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Verbum Akademisk. Oslo.
- Balsnes, Anne Haugland 2015. "Musikk for menigmann. Liturgisk musikk i spenningen mellom folkekirke og trosfellesskap." I Balsnes, Anne Haugland et al. (red.). *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Verbum Akademisk. Oslo.
- Bass, Diana Butler. *The Practicing Congregation: Imagining a New Old Church*. Herndon, Va.: Alban Institute, 2004.
- Botvar, Pål Ketil og Hallvard Olavson Mosdøl 2014. *Noe falt i god jord. Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menig- hetsnivå*. KIFO-rapport 2014:2.
- Christensen, Solveig 2013. *Kirkemusiker – kall og profesjon*. Ph.d-avhandling Norges musikkhøgskole.
- Christensen, Solveig 2015. "Gammel profesjon søker ny legi- timitet." I Balsnes, Anne Haugland et al. (red.). *Guds- tjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Ver- bum Akademisk. Oslo.
- DeNora, Tia 2000. *Music in Everyday Life*. Cambridge. Cam- bridge University Press.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and danger. An analysis of concep- ts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fagermoen, Tron 2015: "Hvilken kirke? Læring for hvem? Læringsteori, kirkeforståelse og tilrettelagt trosopp- læring". I Engedal, Leif Gunnar et al. (red.). *Trosopplæring for alle? Læring, tro og sårbare unge*. Oslo: Prismet/IKO- forlaget.
- Gibson, James J. 1966. *The senses considered as perceptual systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Glaser, Barney G. 1998. *Doing Grounded Theory. Issues and Discussions*. Mill Valley, Ca.: Sociology Press.
- Hegstad, Harald 1996. *Folkekirke og trosfellesskap*. Trond- heim: Tapir 1996.
- Herresthal, Harald 1981. "Koralen og salmesangens his- torie." I *En ny sang for Herren*. Utgitt av Andaktsbok- selskapet i samarbeid med Den norske kirkes preste- forening og Norges Organistforbund.
- Høeg, Ida Marie, Harald Hegstad og Ole Gunnar Winsnes 2000. *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant med- lemmer i Den norske kirke*. Oslo: KIFO.
- Jewitt, Carey (red.) 2011. *The Routledge Handbook of Multi- modal Analysis*. Routledge. Taylor & Francis Group. Lon- don.
- Kaufman, Tone Stangeland. *A New Old Spirituality: A Quali- tative Study of Clergy Spirituality in the Church of Norway*. Oslo: MF Norwegian School of Theology, 2011.
- Kress, Gunther and Theo Van Leeuwen 2001. *Multimodal Discourse. The Modes and Media of Contemporary Commu- nication*. London. Edward Arnold.
- Kirkerådet 2011a. *Gudstjeneste for Den norske kirke*. Bergen: Eide forlag.
- Kirkerådet 2011b. *Liturgisk musikk for Den norske kirke*. Ber- gen: Eide forlag.
- Kvale, Steinar 1997. *Interview. En introduksjon til det kvalitative forskningsinterview*. København: Hans Reitzels forlag.
- Ljones Øierund, Gunfrid 2014. "Inkluderende gudstjeneste- kommunikasjon." I Geir Hellemo (red.): *Gudstjeneste på ny*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Martin, David 2002. *Christian Language and its Mutations*. Aldershot: Ashgate.
- Mobsby, Ian og Steve Croft 2009. *Fresh Expressions in The Sacramental Tradition*. Norwich: Canterbury Press.
- Modéus, Fredrik 2005. *Mod att vara kyrka*. Stockholm: Verbum.
- Modéus, Martin 2011. *Menneskelig gudstjeneste. Om guds- tjenesten som relation og ritual*. København: Forlaget Alfa.
- Mosdøl, Hallvard Olavson og Balsnes, Anne Haugland 2015. "Mer enn ord – om gudstjenestereformen og sanselig- het." I Balsnes, Anne Haugland et al. (red.). *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Oslo: Verbum Akademisk.
- Nelson, Karin 2015. "Ny liturgisk musikk for Den norske kirke – tekstrelatert, sangbar og slitesterk." I Balsnes, Anne Haugland et al. (red.). *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Oslo: Verbum Akade- misk.
- Nordstoga, Kåre 2014. "Musikk i gudstjenesten." i Geir Hellemo (red.): *Gudstjeneste på ny*. Oslo: Universitets- forlaget.
- Percy, Martin 2008. *Evaluating Fresh Expressions. Explora- tions in Emerging Church*. Norwich: Canterbury Press.
- Ruud, Even 2013. *Musikk og identitet* (2. utgave). Oslo: Uni- versitetsforlaget.
- Small, Christopher 1998. *Musicking. The meanings of perfor- ming and listening*. Hanover, NH: University Press of New England.
- Tandberg, Svein Erik 2015. "Fra kirkestil til sjangerplura- lisme. Historien som spill for dagens kirkemusikk". I Balsnes, Anne Haugland et al. (red.). *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Verbum Akade- misk. Oslo.
- Wenger, Etienne 1998. *Communities of practices. Learning, Meaning and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aagedal, Olaf 1998. *Rapport frå Bedehusland*. Oslo: Samlaget.

Noter

- 1 I norsk sammenheng kan *modes* oversettes med *uttryksmåter*.
- 2 I det følgende bruker vi også det mer overordnede begrepet *gudstjenestemusikk* som omfatter all musikk som brukes i en gudstjeneste, samt *liturgisk musikk*, som brukes synonymt med ordinariemusikk.
- 3 Myndigheten ble ved kgl. resolusjon delegert til Kirke-møtet i 1990. Dette gjaldt også gudstjenestemusikken. Ny musikk til Familiemessen i 1998 ble imidlertid ikke forelagt statlig myndighet.
- 4 Denne tradisjonen er sammensatt av ulike musikalske uttrykk som gregorianikk, den lutherske koral, klassisk musikk og norske folketoner.
- 5 Begrepet *affordance* ble opprinnelig lansert av psykologen James J. Gibson (1966) som en betegnelse på en økologisk persepsjonsteori.
- 6 Se innledningen i Balsnes, Christensen, Christoffersen og Mosdøl (2015) for en nærmere redegjørelse for studiens metode og materiale.
- 7 En slik innstilling hadde sitt utspring ved Institutt for kirkemusikk i Erlangen hvor Johann Georg Herzog dannet skole med sin undervisning og utgivelse av pedagogisk litteratur arbeidet for å foredle den kirkelige smak. Stikkordene er modal harmonisering, koraler i historisk rytmisk form og orgelkomposisjoner etter forbilder fra barokkepoken (Tandberg 2015). Tysk restaureringsideologi fikk stor betydning også i Norge, og kirkemusikkutdanningene i Norge er bygd opp etter denne tradisjonen (Christensen 2015).
- 8 Denne betegnelsen er lånt av Tron Fagermoen (2015:50) som bruker den i en annen sammenheng (i forhold til læringssyn i trosopplæringsreformen).
- 9 Dette framstår som et kjennetegn ved evangelikal kirke-lighet.

Sammendrag

Med utgangspunkt i en kvalitativ undersøkelse gjennomført i 16 menigheter i Den norske kirke, analyserer artikkelen hvilke verdier som ligger til grunn for valg av lokal gudstjenestemusikk. Materialet drøftes i lys av musikkssosiologiske perspektiver, og forfatterne reflekterer over hvilke liturgiske grunnholdninger som kommer til syne i empirien. I analysen fremtrer to liturgiske grunntyper, annerledeskirken og relevanskirken. Artikkelen stiller spørsmål om det er i ferd med å vokse fram en tredje type, pilegrimskirken. Denne kan forstås som en liturgisk grunnholdning som vokser fram i forlengelsen av de to øvrige typene.

Anne Haugland Balsnes, førsteamanuensis i musikk, Ansgar Teologiske Høgskole
Fredrik Fransons vei 4, 4635 KRISTIANSAND
balsnes@ansgarskolen.no

Hallvard Olavson Mosdøl, førstelektor/EVU-leder ved Det teologiske Menighetsfakultet
Jahrenveien 36, 1900 FETSUND
hmosdol@mf.no

Sjelesorg på plass

På sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke



ANNE HEGE GRUNG, FØRSTEAMANUENSIS VED DET PRAKTISK-TEOLOGISKE SEMINAR

LARS JOHAN DANBOLT, PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI

HANS STIFOSS-HANSSEN, PROFESSOR VED SENTER FOR DIAKONI OG PROFESJONELL PRAKSIS VED VID VITENSKAPELIG HØGSKOLE OSLO

annehg@teologi.uio.no / lars.danbolt@mf.no / hans.stifoss-hanssen@vid.no

Innledning

I denne artikkelen vil vi argumentere for at det et behov for en nyorientering i sjelesorgfaget. Dette er på bakgrunn av endringer som har funnet sted i fagets teologiske og samfunnsmessige omgivelser. Med god grunn har strømninger fra kontekstuell teologi og frigjøringssteologi preget det teologiske feltet (Bevans 1992; Nordstokke 2011), og den empiriske vendingen innen praktisk teologi har endret faget på en grunnleggende måte (Browning 1991). Dette kommer samtidig med at den systematiske teologiens mulighet til å tale med autoritet er svekket (Henriksen 2014), mens kirkens rituelle handlingsrom er styrket (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2013). Samtidig er den norske konteksten preget av en økende tros- og livssynspluralitet.

Det er etter vår oppfatning rimelig å starte en diskusjon om sjelesorgfaget med å undersøke hva profesjonelle sjelesørgere faktisk gjør, og hva de sier om det de gjør. Vi ser dette som et induktivt grep i sjelesorgfaget, ulikt tradisjoner med mer deduktive kjennetegn. Det gjelder både tradisjoner som utleder sjelesorgpraksiser fra normativ teologi, og tradisjoner som har tatt utgangspunkt i ulike helsefaglige hjelpeprofesjoner og søkt å anvende disse på kirkens sjele-

sorg. De helsefaglige profesjonenes kunnskaper er uten tvil av stor verdi for sjelesorgfaget, men vi tror feltet i fortsettelsen også har behov for en faglighet som tar de spesifikke sjelesorgpraksisene på større alvor. Disse finner i stor grad sted utenfor klinikkene.

Et poeng for oss er å tilstrebe en sjelesorgfaglighet som tar opp i seg de faktiske praksisene på en metodisk forsvarlig måte og bygger på disse. I tråd med nyere forskning om praktisk teologi tenker vi at fagligheten konstrueres induktivt, med vekt på empiriske metoder (Browning 1991 s 34 ff; Harbsmeier og Raun Iversen 1995 s 16; Swinton og Mowat 2006). I denne artikkelen presenterer vi en fersk empirisk undersøkelse som er tenkt som et bidrag til dette, og vi vil tilstrebe en utvikling av sjelesorgfaget som legger avgjørende vekt på relevant empirisk kunnskap, systematisk bruk av erfaring og bevissthet om kontekstuelle forhold.

Kirke, lokalsamfunn, fellesskap

Fra et ekklesiologisk perspektiv vil vi legge vekt på at kirke først og fremst er noe som skjer konkret og lokalt, som en sosial praksis (Jfr. Hegstad 2010). Når sjelesorg finner sted, utøves en grunnleggende funksjon av kirke(n) der tilhørig-

het og mening skapes. De samtalene som sjelesorgen består av, deltar i kirkens anstrengelse for å reise opp mennesker og knytte dem sammen i gode fellesskap. Mange av sjelesorgsamtalene er knyttet til overgangsriter (kasualhandlinger). Fra kirkelig side er det en pågående diskusjon om hva som er korrekt praksis når det gjelder ritualer og kasualia i møte med for eksempel flerreligiøse familier¹. I den sammenhengen er sjelesorg en interessant samtalepraksis som kan åpne for dialog på tvers av tro og bidra til å bygge gode relasjoner også i lokalsamfunnet (Grung 2015 s 68 ff).

Vi har antydning et skifte av fokus, fra konstruksjonen av sjelesorg som anvendt teologi eller som en klinisk virksomhet med bruk av et utvalg av terapeutiske perspektiver, til en konstruksjon av faget ut fra de praksisene som faktisk foregår, og den nære konteksten for disse praksisene. Vi kan antyde tre kjennetegn ved denne konteksten og de samtalepraksisene vi oppfatter foregår der:

1. Diakon/prest er *lokalsamfunnets person*. Trolig mer enn noen annen mulig samtalepartner har de en tilstedeværende rolle i lokalsamfunnet i møte med mennesker, og ikke bare dem som er medlemmer av Den norske kirke.
2. Sjelesorgen er en *integrert del av et større prosjekt* i kirken for å skape mening og tilhørighet. Gudstjenester, babysang og skole-kirkesamarbeid er eksempler på arenaer der sjelesørgeren kan treffes, og som sjelesørgeren tolkes ut fra.
3. Sjelesorg er *nært forbundet med kasualia*, ikke minst begravelser. Både kasualsamtalene og eventuell oppfølging i etterkant kan i mange tilfeller oppfattes som sjelesorg av både prest/diakon og deres samtalepartnere.

Vi ser at disse punktene, ikke minst det tredje, både bekreftes og utfordres av materialet vi vil presentere fra undersøkelsen vår nedenfor.

Litt faghistorisk bakgrunn

Gitt et slikt utgangspunkt er det rimelig å hevde at sjelesorgens faghistorie i Norge i liten grad har handlet om de faktiske praksisene og konteksten. Det kommer riktignok noe an på hvor

man ser for å finne dokumentasjon av faghistorien – om man ser til lærebøker og artikler, til personer som har undervist i sjelesorg ved utdanningsstedene, eller selve utdanningen og dens innhold (fagplaner osv.). Men ingen av disse kildene har så langt basert seg på metodisk arbeid med de faktiske praksisene i kontekstene, som svarer til profesjonsutvikling i sammenlignbare sammenhenger (for eksempel sykepleie, pedagogikk, medisin eller psykologi). Teori-praksis-forbindelsen er oftere ivarettatt gjennom kasuistikker og veiledning på praksiserfaringer.

Sjelesorgens faghistorie har fulgt utviklingen i andre teologiske fag, men også i andre profesjonsfag. Alle akademiske profesjonsutdanninger var langt inn på 1900-tallet preget av trading av normative tekster og yrkesmessig skjønn og klokskap, men man kan si at sjelesorgen har vært sen til å forstå seg selv som et fag som i hovedsak forvalter en praksis. Slik Grevbo beskriver historien, var denne i Norge preget av en klar teologisk normativitet fram til midten av 1900-tallet (Grevbo 2006, s 408 ff). Fra dette tidspunktet fikk psykoterapeutisk materiale og kunnskap en stadig økende innflytelse på faget. I en viss forstand preget møtet mellom teologisk normativitet og psykoterapeutisk funksjonalitet feltet fra dette tidspunktet, og gjør det på en måte stadig. Viktige bidrag til det psykoterapeutiske perspektivet kom fra PKU-konseptet (fra USA, *Clinical Pastoral Education*), som egentlig var et utdanningsprogram for sjelesørgere, lokalisert til sykehuskonteksten (Hiltner 1945). PKU (Patoralklinisk utdanning) preget i stor grad også utdanningsstedene i sjelesorg og satte mange premisser. Psykoterapeutisk terminologi ble og er anerkjent som et mulig verktøy for å uttrykke religiøse og eksistensielle erfaringer. På dette området ble Grevbo ikke bare en historieforteller, men også en aktør i debatten – han var en av flere som målbar kritikk og advarsler mot tilnærmingen til det psykoterapeutiske (1998). Denne tilnærmingen la vekt på å forstå bruken av psykoterapeutisk metode og teori ("psykologisering") som en beklagelig sekularisering av sjelesorgen, og en fallitt på vegne av det som kunne oppfattes som teologiens egne ressurser. Dette perspektivet på faget fantes også hos and-

re forfattere, som f.eks. Bergem (2008) og Iversen (2013). Denne reaksjonen kan forstås som en kamp mot moderniteten, og det er også mulig å se den som en variant av positivisme-kritikken; det vil si reaksjonen i deler av forskningen mot dominansen av måling og veiing i forskningen (Se f.eks. Thomassen 2006 s 139 ff).

Sjelesorgfaget, aktuelt

Man kan kanskje si at spenningen mellom teologisk normativitet og klinisk funksjonalitet har fått mindre oppmerksomhet i faget under påvirkning av en mer postmoderne, konstruktivistisk utvikling. Ut fra denne utviklingen er det ikke så rimelig å tenke at det er sannheter som står mot hverandre i feltet, men mer at kunnskap kan ha verdi når den kan begrunnes og har en funksjon. Dette synet på kunnskap har jo også langt på vei preget praktisk teologi i større bredde, og selvsagt også mange andre utdanninger til funksjoner i velferdssamfunnet. Et uttrykk for dette i sjelesorgfeltet kan være at de toneangivende nyere bøkene representerer typiske eklektiske mellomstandpunkter i forhold til verdien av ulike typer kunnskap (Se f.eks. Engedal 2008 og Okkenhaug 2010, gjelder også Grevbos egen faglige posisjonering 2006, s 405–408). Men i tillegg, og vel så viktig, er framveksten av en rekke empiriske forskningsprosjekter fra sjelesorgens interessefelt, da i stor grad under den vitenskapelige overskriften religionspsykologi (Jfr. Danbolt, Engedal, Hestad, Lien og Stifoss-Hanssen 2014)².

Disse arbeidene har startet oppbygging av en kunnskapsbase for kirkens samtalepraksis, som er ny fordi den har et metodisk sikret forhold til praksisen i feltet, som for eksempel arbeidet med tro og mental helse, mestring av kriser og alvorlig sykdom, bruk av ritualer i kriser, arbeid med mennesker som er utsatt for overgrep, tverreligiøs kommunikasjon osv. (Stifoss-Hanssen 1996; Torbjørnsen 2011; Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007 og 2013; Persson 2013; Grung 2015). Det egenartede og potensielt viktige med denne kunnskapen er at den ikke bare plukker inn viten fra sekulære fagfelt, som f.eks. psykoterapien, men at den tar i bruk tverrfaglig anerkjente metodiske instrumenter for å utforske

det sjelesørgere faktisk gjør og de utfordringene konfidenter faktisk strever med. Dette kan gi avgjørende bidrag til konstruksjonen av faget, skape kunnskaps- og diskusjonsrom i forhold til praksis, og det henger godt sammen med det stadig utvidede arbeidet med praksis og veiledning i utdanningen. Dette må forstås som den empiriske vendingen anvendt på sjelesorg, og det er gjenkjennbart fra de øvrige delene av praktisk teologi – og for mange andre profesjonsfag (Jfr. Wikström 1997 om induktiv vs. deduktiv teologi). Denne tenkningen om kunnskap vil kunne åpne for et mer forpliktende forhold til konteksten, slik som menneskers religiøse bakgrunn, kjønn, rase, legning, sosial status osv. Det samme gjelder lokalmenighet versus en eller annen type institusjon som sted for sjelesorgpraksis, noe som danner en viktig bakgrunn for vårt prosjekt og denne artikkelen.

Den empiriske studien

Undersøkelsen som presenteres i denne artikkelen er en del av et prosjekt med flere aktiviteter som åpne symposier og andre arenaer for fagutvikling. Studien som presenteres i denne artikkelen, er designet som en spørreundersøkelse til prester og diakoner. Det betyr at vi mangler data fra en viktig gruppe, nemlig sjelesorgens brukere. Derfor planlegger vi også en undersøkelse med konfidenter om deres erfaringer og vurderinger som en videreføring av prosjektet.

Vi har satt fokus på sjelesorg i lokalsamfunn, og hensikten er å få fram ny kunnskap om hvordan prester og diakoner i Den norske kirke forstår, opplever og utfører sjelesorg. I undersøkelsen har vi stilt en rekke spørsmål om sjelesorgpraksis, blant annet hvem diakoner og prester snakker med, hva de snakker om, hvor mye og hvor ofte, og om de ser på kasualsamtaler som sjelesorg. Videre har vi spurt om hva de forstår med sjelesorg, hva som er viktig, og hva målet er. Det er ingen primær hensikt i denne studien å sammenligne de to yrkesgruppene med tanke på sjelesorgforståelse eller -praksis. Til sammen gir disse gruppene et bilde av den praksisen som finnes i menighetene. Der analysene viser betydelige forskjeller mellom gruppene, vil dette imidlertid omtales.

Metode

I en studie der hensikten er å kartlegge og beskrive et praksisfelt, er spørreundersøkelse vel egnet. Vi benyttet det elektroniske verktøyet Questback der deltagerne får en henvendelse på e-post og bekrefter deltagelse ved å klikke seg gjennom det nettbaserte spørrearket. Det var både forhåndssatte svaralternativer, for det meste med fire alternativer (for eksempel [*nesten*] *aldri, av og til, ganske ofte, veldig ofte*), og åpne svar der respondentene kunne skrive med egne ord eksempelvis hva de mener sjelesorg er. Et slikt "mixed-methods"-design ga en blanding av kvantitative og kvalitative data som gir fordelinger og mulighet til bivarite, deskriptive analyser med krysstabeller og sammenligning av gjennomsnittsskåring. Samtidig gis det utdypende informasjon om deltagernes faglige forståelse av sin yrkespraksis. Spørsmålene ble utformet på bakgrunn av tidligere forskning i Sverige (Se DeMarinis 2003, særlig s 89–98) og faglig innsikt og skjønn i forskergruppa. Studien ble avgrenset til å gjelde prester og diakoner siden dette er de to yrkesgruppene i Den norske kirke, som klart har sjelesorg beskrevet som del av sin ordinasjon eller instruks. Henvendelsene ble sendt ut ved hjelp av e-postlister for medlemmer i Den norske kirkes presteforening og Det norske diakonforbund³. Det ble til sammen sendt ut henvendelser til 1326 personer i mai 2015. 408 personer besvarte undersøkelsen, noe som gir en svarprosent på 31, tilstrekkelig til å gi et pålitelig bilde av det landskapet vi ønsker å utforske (om svakheter i studien, se Diskusjon). Prosjektet er godkjent av Personvernombudet i NSD, det er ingen personidentifiserende enkeltvariabler i datasettet, og forskningsetiske retningslinjer for behandling av datamaterialet og publisering er lagt til grunn.

Presentasjon av deltagerne

Det er bra kjønnsfordeling med 45 % kvinner og 55 % menn. 22 % (87 personer) er diakoner og 79 % (317) er prester. Fire har ikke svart på spørsmålet om yrke, og det er også enkelte andre spørsmål som har mangler i utfyllingen. Det gjør at antallet tellende svar på de ulike spørsmålene (N=) kan variere fra ca. 370 til noe over 400. Manglene i utfyllingene er såpass små

at det ikke gjør utslag med tanke på påliteligheten i det tallmaterialet som presenteres. I presentasjonene er alle prosenter avrundet til nærmeste hele når de er gjengitt i løpende tekst, men med en desimal i tabellene.

En tredjedel (33 %) av alle deltagerne er i 50-årene, en fjerdedel (25 %) i 60-årene, mens en drøy femtedel (22 %) er i førtiårene. Et mindre antall (16 %) er i 30-årene og bare noen få (4 %) i 20-årene. Aldersspredningen mellom yrkesgruppene er relativt jevn, men blant diakonene er det en noe større andel i 30-årene enn blant prestene (25 % mot 14 %).

Det er helt motsatt kjønnsfordeling mellom yrkesgruppene. Blant diakonene er tre av fire kvinner (75 %), mens blant prestene er to av tre menn (63 %).

Resultater

Vi presenterer funn fra kvantitative og kvalitative data samlet under felles tematiske overskrifter.

Sjelesorgens omfang

På spørsmålet om hvor mange sjelesorgsamtaler respondentene hadde hatt i løpet av de siste fire ukene før utfyllingen av undersøkelsen, svarte 5 % "ingen", 35 % "1–4", 27 % "5–9" og 24 % "10 eller flere" samtaler. Blant prestene er det flere blant kvinnene (28 %) enn blant mennene (20 %) som har hatt "10 eller flere" samtaler de siste fire ukene. Blant diakonene er forholdet motsatt, 25 % av kvinnene og 32 % av mennene har hatt "10 eller flere" samtaler. Om vi ser på hvor mange som har hatt 5 eller flere samtaler ("5–9" + "10 eller flere"), gjelder dette totalt 61 % av alle, blant diakonene 69 % og prestene 58 %.

Er kasualsamtaler sjelesorg? Hva som regnes som en sjelesorgsamtale varierer. Bare 2 % svarer klart "nei" på spørsmålet om samtaler ved kasualia er sjelesorg, men ytterligere 36 % at det "vanligvis ikke" er det. 35 % mener at kasualsamtaler "vanligvis" er sjelesorg, og 28 % gir et klart "ja" på dette spørsmålet. Til sammen viser dette at totalt to av tre i svært mange tilfeller forstår kasualsamtaler som sjelesorg. Synet på kasualsamtaler varierer mellom de to yrkesgruppene. Et stort flertall (69 %) av prestene og kun

et mindretall (40 %) av diakonene mener at kasualsamtaler er å forstå som sjelesorg ("vanligvis" eller "ja"). Det er ingen klare kjønns- eller aldersrelaterte forskjeller i dette bildet.

Hvordan ble sjelesorgsamtaler avtalt? Den vanligste måten for etablering av sjelesorgkontakt var formelle henvendelser, at folk ringte eller på annen måte tok kontakt. 35 % svarer at dette skjer "ganske ofte" eller "veldig ofte" og ytterligere 53 % "av og til". Men det er også utbredt at sjelesorgkontakt etableres som oppfølging etter kasualhendelser for eksempel med etterlatte, noe 27 % oppgir at dette skjer "ganske ofte" eller "veldig ofte" og 57 % "av og til". Sjelesorgkontakt kan også avtales gjennom mer tilfeldige møter. 11 % svarer at det skjer "ganske ofte" eller "veldig ofte" og 51 % "av og til". Gjennomsnittsskåringene (1–4) for de tre måtene for kontakt viser bildet: Formelle henvendelser 2,36, oppfølging av kasualia 2,16, uformelle henvendelser 1,74. Kvinner er signifikant⁴ mer aktive enn menn når det gjelder sjelesorg som kasualoppfølging. Formelle henvendelser er noe vanligere blant diakoner. Funnene indikerer at diakonene tar en like stor andel av oppfølgingssamtalene etter kasualia selv om de trolig ikke har hatt selve begravelsen eller kasualsamtalen.

Regnes spontane samtaler ved tilfeldige møter som sjelesorg? Drøyt halvparten svarte "nei" (7 %) eller "vanligvis ikke" (52 %), mens et knapt mindretall krysset av på "ja" (22 %) eller "vanligvis" (20 %). Flere av kvinnene, blant både prester og diakoner, svarer i større grad "ja" på dette spørsmålet (30 % av de kvinnelige og 19 % av de mannlige prestene og tilsvarende 23 % mot 4 % blant diakonene).

På spørsmålet om det kun er formelt avtalte samtaler som er å regne som sjelesorg, svarer 60 % "nei" og ytterligere 9 % "vanligvis ikke". 29 % svarer "vanligvis" og to prosent definitivt "ja". Her er det ingen spesifikke forskjeller mellom kjønnene eller yrkesgruppene.

Samlet sett trer det fram et bilde av sjelesorgspraksisen blant prester og diakoner i Den norske kirke som noe de fleste jevnlig gjør som en del av arbeidet. Bare fem prosent av respondentene rapporterer ikke å ha hatt sjelesorgsamtaler de siste fire ukene, og flertallet har hatt over

fem. Rundt halvparten er knyttet til kasualia (spesielt for prestene). Kvinner har flere sjelesorgsamtaler enn menn, og diakoner har hatt flere samtaler enn prester. Kvinner har en mer fleksibel forståelse enn menn når det gjelder hva de karakteriserer som sjelesorg, og det gjelder både blant prester og diakoner.

Respondentenes forståelse av sjelesorg

Er sjelesorg en viktig del av arbeidet? På en skala fra 1–4 hvor 1 er "lite viktig", og 4 er "veldig viktig", svarer nær halvparten av respondentene (49 %) at sjelesorg er en "veldig viktig" del av jobben, og ytterligere en tredel (32 %) at det er ganske viktig (alternativ 3). Nesten ingen (2 %) hadde svart 1 og 17 % svarte 2. Det vil si at 19 % mener at sjelesorg ikke er en særlig viktig del av jobben. Gjennomsnittsskåring for alle på skalaen fra 1–4 er 3,28. Den er signifikant høyere for kvinner (3,51) enn for menn (3,09). Diakonene skårer også signifikant høyere på betydningen av sjelesorg (3,57) enn prester (3,21). Det er negativ signifikant sammenheng med alder, altså at jo høyere aldersgruppe respondenten tilhører, dess mindre viktig vurderes sjelesorg. De i 20-årene regner sjelesorg som svært viktig med et gjennomsnitt på 3,64, og ingen av disse har krysset lavere enn 3. Blant de i 60-årene er gjennomsnittlig skåre langt lavere (3,13).

Det er altså en utvetydig oppfatning blant det store flertallet i begge yrkesgrupper at sjelesorg er en viktig del av jobben, men det er vurdert som aller viktigst blant diakonene, kvinnene og blant de yngre (hvor andelen kvinner også er størst).

Hva menes med sjelesorg? Ett av tre åpne spørsmål i undersøkelsen var dette: "Hva er sjelesorg, slik du forstår det?"⁵. De 396 svarene som ble gitt på dette spørsmålet (81 fra diakoner og 315 fra prester), varierte mye i form og lengde. Det innholdsmessige varierte ikke like mye. Svarene er i denne artikkelen underlagt en tematisk og innholdsmessig analyse med utgangspunkt i spørsmål formulert på bakgrunn av materialet totalt sett. Spørsmål som har vært aktuelle i analysen, er: Hva slags forestillinger om og forventninger til sjelesørgeren og konfidenten(e) kommer fram i svarene? Hva skriver respondentene om innholdet i og formen på

samtalene, og gis det noen teologisk forankring av sjelesorgen? Vårt inntrykk er at respondenterne har følt seg frie i måten de uttrykker seg på, og de ser ikke ut til å være særlig bundet av lærebøker eller andre definisjoner som de bare gengir. Noen svar var korte og poetiske: "Det er å snakke i lag om livet, alt som er ein del av livet, gleder og sorger, og sjå det alt under Guds store synsvinkel". Enkelte svar besto bare av ett ord eller en kort setning: "Medvandring", "Forkynning for den enkelte", "Hjelp til mennesker som ber om det", "Å møte mennesker der de er".

De fleste svarene var imidlertid noe lengre. Hvis vi ser på alle svarene under ett, inneholder de både beskrivelser av hvordan respondentene karakteriserte sjelesorgsamtalen nærmere, og hva de opplevde som ideelle eller faktiske trekk ved slike samtaler. Flere inkluderte omtale av hvor samtalen finner sted i svarene sine. Noen svar inneholdt også korte beskrivelser av konfidentene i generelle vendinger som "en person i en eller annen form for nød", "et menneske som har det vondt," og "mennesker i sårbare situasjoner". Andre skrev om hva de oppfattet som typiske trekk ved sjelesørgeren (har tid, har taushetsplikt, stiller seg til rådighet, er mentalt fullt til stede, "formidler Kristi kjærlighet til mennesker"). Enkelte knyttet sjelesørgerisk praksis tett til sin opplevelse av presterollen: "Å være bevisst at man er prest og representerer kirken"; andre knytter det både til presterollen og diakonrollen som handlende på kirkens vegne. Et par stykker påpeker at sjelesorg er et ansvar for alle som har tilknytning til kirken, eller "alle kristne".

"I lys av Guds himmel"

Flere svar gav spesifikke definisjoner av sjelesorg; andre beskrev eksempler på sjelesorgpraksis. Tydelige kristne teologiske vendinger var med i betydelig del av svarene. Eksempler er formuleringene "Samtale i lys av Guds himmel", "Bringe Guds lys inn i de mørke krokar", "...speile Guds kjærlighet og formidle Guds nåde", "Å knytte menneskets fortelling sammen med Guds store fortelling". Flere framhever at Gud, gudsforhold eller tro ikke nødvendigvis blir tematisert i en sjelesorgsamtale; én skriver

at "graden av åndelig innhold kan variere avhengig av konfidentens behov". Noen skriver eksplisitt at det ikke er samtaler om Gud eller trosrelaterte tema som gjør en samtale til sjelesorg, men det at Gud "er til stede i samtalen", og at sjelesørgeren på en eller annen måte representerer kirken eller er kristen og bærer en bevissthet om dette med seg: "Troen er sjelesørgens underliggende støtte og ressurs," skriver en respondent. Flere trekker fram at det å knytte sammen "tro og liv" kan være en sentral del av sjelesorgen, på den måten at konfidentens erfaringer og livsfortelling i sjelesorgen kan tolkes på bestemte premisser: "Tolke livserfaringer på en måte som åpner for tro, håp og kjærlighet", "i lys av kirkens tro", eller "i nærværet av den treenige Gud".

Hva er sjelesorgens mål? Noen skriver nokså direkte at målet for sjelesorg handler om å forbedre relasjonen til andre mennesker, til seg selv eller til Gud for konfidenten, eller det er å "hjelp den enkelte til å ta ansvar for egne valg og eget liv". Andre framhever at sjelesorgsamtalen først og fremst skal være et sted for møte, livstolkning og for å finne mening og sammenheng. "Å se Guds tilstedeværelse" eller "Å nære troen på den treenige Gud" blir nevnt som mål i enkelte svar, samt "et ærligere forhold til Gud". Ett svar påpeker at "small-talk kan ha sjelesørgersk karakter", og at målet av og til rett og slett er at en samtale overhodet finner sted fordi noen "simpelthen trenger noen å snakke med".

Samtaleteknikker

Begreper som *samtale*, *lytting* og *nærvær* ble ofte brukt som beskrivelse av hva respondentene forsto som sentralt innhold i sjelesorg i de åpne svarene. Et spørsmål i undersøkelsen var "Hva slags samtaleteknikker benytter du deg av i sjelesorg?". Her var det mulig å gi flere svar (Se Tabell 1).

Ett av svaralternativene peker seg ut blant de andre, nemlig "aktiv lytting". Dette svaralternativet skårer i gjennomsnitt omtrent dobbelt så høyt (3,67) som "rådgivning" (1,89) og "forklaring" (1,86) til sammen. Samlet sett viser dette at prestene og diakonene som har respondert, har en *konfidentorientert* sjelesorgpraksis der aktiv lytting og fokus på konfidentens behov

Tabell 1: Samtaleteknikker i sjelesorgen

Samtaleteknikker i sjelesorg	Besvarelser i %				Gj.snitt 1–4:	N=
	(Nesten) aldri	Av og til	Gans- ke ofte	Veldig ofte	Totalt / menn / kvinner	
Aktiv lytting	0,0	2,0	29,4	68,7	3,67 / 3,59 / 3,76**	402
Aktiv spørring	1,8	29,2	47,4	21,5	2,89 / 2,91 / 2,86	390
Rådgivning	25,8	59,8	13,7	0,8	1,89 / 1,99** / 1,78	388
Gi forklaring	26,4	62,3	10,5	0,8	1,86 / 1,89 / 1,82	382
Relativisering	67,9	28,6	3,0	0,5	1,36 / 1,31 / 1,42	371
Bagatellisering	91,8	8,2	0,0	0,0	1,08 / 1,10 / 1,05	379
Overtalelser	93,6	6,1	0,3	0,0	1,07 / 1,09 / 1,04	376

Tabellen viser hvordan besvarelsene prosentvis fordeler seg til hver variabel, samt gjennomsnittskåring totalt og fordelt på kjønn. Signifikansnivå mellom samtaleteknikk og sjelesørgers kjønn er vist på nivåene 0.01 (**) og 0.05 (*) (Pearson, 2-tailed).

slik hun/han uttrykker dem, er det viktigste. Men rådgivning fra sjelesørgerens side spiller med, også i de åpne svarene der det nevnes at sjelesørgeren kan være en "veileder i vanskelige tider og i det daglige", kan "bidra til at konfidenten finner løsninger", eller "lete etter handlings- og følelsesalternativer". En svarte rett og slett at sjelesorg befinner seg "... i skjæringspunktet samtale-rådgivning-terapi-medvandring-åndelig veiledning". Det er ingen vesentlige forskjeller mellom yrkesgruppene med tanke på teknikker. Det er imidlertid signifikant flere kvinner enn menn uavhengig av yrkesgruppe som bruker "aktiv lytting" som teknikk, og signifikant flere menn enn kvinner som har krysset av i kategorien "rådgivning".

Hvilke spesifikke kirkelige virkemidler benyttes? Mest utbredt var å lyse velsignelsen, noe 41 % gjorde "av og til", 29 % "ganske ofte" og 18 % "veldig ofte" – ingen "(nesten) aldri". Mange ba relativt ofte en bønn, leste fra Bibelen

eller en salme. Mer sjeldent forekom syndsbe-kjennelse eller skriftemål (Tabell 2). I de åpne svarene skriver noen at bønn sammen med konfidenten vanligvis markerer avslutningen av samtalen. Noen få nevner at skriftemål, absolusjon eller nattverd kan være elementer som blir trukket inn når konfidenten ønsker det.

Noen av respondentene brukte uttrykk som "livshjelp" og "medvandring" og/eller "omsorg" for å forklare sjelesorg. Omsorg ble ofte spesifisert nærmere som "kristen omsorg", "kirkelig omsorg", "åndelig omsorg", "holistisk omsorg", "omsorg for sjelen" og "omsorg for hele mennesket". Dimensjoner som blir nevnt i forbindelse med "omsorg" er også "eksistensiell" og "relasjonell". Noen få nevner "fysisk omsorg". Flere er opptatt av "lytting som omsorg" og at sjelesørgeren er en "lyttepost"; én skriver "Guds lyttepost". Lytting, nærvær og samtale ser ut til å være viktige elementer i hvordan mange respondenter forklarer hvordan omsorg arter seg i en

Tabell 1: Samtaleteknikker i sjelesorgen

Kirkelige virkemidler	Besvarelser i %				Gj.snitt 1–4:	N=
	(Nesten) aldri	Av og til	Ganske ofte	Veldig ofte	Totalt / menn / kvinner	
Lyse velsignelsen	12,5	40,9	28,6	17,9	2,52 / 2,47 / 2,58	391
Særskilt forbønn for samtalens problemfelt	12,4	51,8	28,0	7,8	2,31 / 2,33 / 2,30	386
Mer generell bønn	28,1	47,9	20,1	3,9	1,99 / 1,91 / 2,11*	384
Lese fra Bibelen	21,6	64,1	12,5	1,8	1,95 / 1,93 / 1,97	384
Lese/ synge salmer	38,5	47,1	11,7	2,6	1,79 / 1,72 / 1,87	384
Lese fra annen litteratur enn Bibel/ salmer	67,1	28,7	3,7	0,5	1,38 / 1,29 / 1,47**	380
Synsdbekjennelse med skriftemål	65,4	31,5	2,9	0,3	1,38 / 1,43* / 1,32	381
Synsdbekjennelse uten skriftemål	71,7	25,9	2,4	0,0	1,31 / 1,32 / 1,30	375

Tabellen viser hvordan besvarelsene prosentvis fordeler seg til hver variabel, samt gjennomsnittskåring totalt og fordelt på kjønn. Signifikansnivå mellom virkemiddel i sjelesorgen og sjelesørgers kjønn er vist på nivåene 0.01 (**) og 0.05 (*) (Pearson, 2-tailed).

sjelesorgrelasjon.

I de åpne svarene beskriver respondentene en del trekk de mener er eller bør være en del av sjelesorgpraksisen. Det gjelder særlig *tillit*, *åpenhet* og *fortrolighet*. Én skriver at samtalen skal være "uten tabuområder". Flere peker på taushetsplikten som betydningsfull. Mange trekker fram at samtalen er et "verktøy", eller at samtalen skaper et rom som gir muligheter for konfidensen til å sette ord på erfaringer, følelser og dilemma av ulike slag. De mange svarene som trekker fram samtalen som sentral, dominerer i det samlede materialet. Men noen legger også til at sjelesorg kan bety praktisk handling, "samhandling" mellom sjelesørger og konfident, og én svarer at sjelesorg er "alle handlinger og møter som gjør livet lettere for en tynget sjel". Begrepene som henspiller på praktisk hjelp og

samhandling, dukker opp i prestenes svar – ikke hos diakonene, som man kanskje kunne forvente. Derimot er flere av svarene fra diakonene enn svarene fra prestene eksplisitt opptatt av at man i sjelesorg skal ha omsorg for "hele mennesket". Fire av svarene fra prester inneholder uttrykket "hele mennesket", mens hele 17 diakoner nevner dette i svaret.

Hvem som kommer til sjelesorg

Spørsmålet om respondentene har svart om konfidentenes tros- og livssynsbakgrunn, gir et sammensatt bilde (Tabell 3).

Av tabell 3 ser vi at prestene og diakonene ikke bare snakker med egne kirkemedlemmer. Halvparten svarer at de "av og til" eller "ganske ofte" har samtaler med folk fra andre kristne trossamfunn. Det samme tallet for "New age-

Tabell 3: Konfidentenes religiøse bakgrunn

Konfidentenes religiøse bakgrunn	Besvarelser i %				Gj.snitt 1-4:	N=
	(Nesten) aldri	Av og til	Ganske ofte	Veldig ofte	Totalt / menn / kvinner	
Medlemmer av DNK, men ikke aktive kirkegjengere	1,8	30,1	52,4	15,8	2,82 / 2,69 / 2,99**	400
Medlemmer av DNK som er aktive kirkegjengere	6,4	53,1	30,5	6,8	2,44 / 2,39 / 2,51	391
Andre kristne trossamfunn enn Den norske kirke	48,0	45,8	5,9	0,3	1,59 / 1,61 / 1,55	374
"New age" - "åndelige", løs tilknytning til trossamfunn	61,9	34,9	3,0	0,3	1,42 / 1,37 / 1,48	371
Humanetikere, livssynshumanister	69,1	29,6	1,3	0,0	1,32 / 1,31 / 1,33	373
Muslimer	79,6	19,1	1,3	0,0	1,22 / 1,23 / 1,20	373

Tabellen viser hvordan besvarelsene prosentvis fordeler seg til hver variabel, samt gjennomsnittsskåring totalt og fordelt på kjønn. DNK = Den norske kirke. Signifikansnivå mellom konfidentens religiøse bakgrunn og sjelesørgers kjønn er vist på nivåene 0.01 (***) og 0.05 (*) (Pearson, 2-tailed).

åndelige" er 38 % og for humanetikere 31 %. 20 % av prestene og diakonene svarer også at de "av og til" eller "ganske ofte" har sjelesorgsamtaler med muslimer.

Temaer i samtale

Respondentene skrev lite om innholdet i sjelesorgsamtalene i de åpne svarene, men spørsmålet "Hva slags temaer snakker dere om i samtale?" gir en oversikt (Tabell 4).

Det er fire samtaletemaer som skiller seg ut som de mest vanlige: Sorg, familierelaterte problemer, konflikter og ensomhet. Alle disse er former for *psykososiale belastninger* som henger sammen med livssituasjon og livshendelser, men som ikke i utgangspunktet er forbundet med sykdom. Disse fire temaene utgjør en klynge som henger nært sammen, og det er grunn til å anta at flere av disse temaene delvis

overlapper hverandre i mange sjelesorgsamtaler. Når eksempelvis sorg er et primært tema, kan ensomhet og familieforhold være sidetemaer forbundet med dette.

Deretter følger tre *sykdomsrelaterte* temaer. Depresjon og psykiske lidelser er fylt ut omtrent identisk; somatisk sykdom følger like etter. Den tredje temagruppen gjelder *eksistensielle eller åndelige forhold* som gudsbilder, etiske spørsmål, døden, mening, skyld, tvil, tilgivelse, kjærlighet, personlig utvikling, skam, aldring og mer. Disse korrelerer ikke med hverandre på samme måte som temaene i de to forutgående temaklyngene, men framstår som en stor kategori av enkelttemaer som i varierende grad er forbundet med hverandre. Oversikten viser at en rekke temaer kommer opp i sjelesorg. Intet menneskelig er tydeligvis en sjelesørger fremmed, men temaer som er relativt lite på agendaen er religiøse

Tabell 4: Temaer i sjelesorgsamtalene

Hvilke temaer snakkes det om i sjelesorgsamtalene?	Besvarelser i %				Gj.snitt 1–4:	N=
	(Nesten) aldri	Av og til	Ganske ofte	Veldig ofte	Totalt / menn / kvinner	
Sorg	0,5	18,5	54,6	26,4	3,07 / 2,95 / 3,21**	395
Familierelaterte problemer	1,8	28,2	53,3	16,8	2,85 / 2,69 / 3,03**	395
Konflikter	4,7	46,1	38,9	10,4	2,55 / 2,53 / 2,57	387
Ensomhet	6,0	46,5	36,6	10,9	2,52 / 2,36 / 2,72**	386
Somatiske lidelser/ sykdom	15,4	51,1	27,4	6,1	2,24 / 2,12 / 2,38**	377
Psykiske lidelser/ sykdom	11,8	56,8	26,7	4,6	2,24 / 2,20 / 2,30	390
Depresjon	13,6	51,8	31,3	3,3	2,24 / 2,18 / 2,32	391
Gudsbilder	17,9	47,5	29,0	5,5	2,22 / 2,11 / 2,35**	380
Etiske spørsmål	16,2	55,6	25,5	2,7	2,14 / 2,14 / 2,16	377
Frykt for døden	16,3	57,1	22,9	3,7	2,14 / 2,10 / 2,20	376
Mangel på mening eller mål	18,7	53,0	23,5	4,7	2,15 / 2,09 / 2,21	380
Skyld	17,9	57,6	21,3	3,2	2,10 / 2,05 / 2,15	381
Tvil	16,6	59,2	21,6	2,6	2,11 / 2,09 / 2,13	381
Tilgivelse	16,6	61,1	19,7	2,6	2,09 / 2,07 / 2,11	381
Kjærlighetsforhold	23,7	51,3	20,8	4,2	2,06 / 2,01 / 2,10	381
Følelse av tomhet	26,8	48,5	22,0	2,7	2,01 / 1,95 / 2,08	374
Personlig/ åndelig vekst og modning	21,4	58,6	17,9	2,1	2,01 / 1,99 / 2,02	375
Skam	30,2	46,7	19,1	4,0	1,97 / 1,93 / 2,02	378
Å bli voksen eller gammel	34,4	41,5	19,6	4,5	1,94 / 1,85 / 2,04*	379
Bønn, meditasjon	27,6	55,0	15,3	2,1	1,92 / 1,85 / 2,00*	381
Guds fravær	27,9	55,4	16,2	0,5	1,90 / 1,82 / 1,99*	378
Åndelig erfaringer/ mystikk	29,8	53,5	14,9	1,9	1,89 / 1,83 / 1,96	377

Helbredelse	25,1	61,6	13,0	0,3	1,88 / 1,91 / 1,89	379
Teodicé, lidelsens problem	34,0	51,2	13,1	1,6	1,83 / 1,77 / 1,89	374
Identitetsproblemer	38,9	44,5	13,9	2,7	1,80 / 1,79 / 1,82	376
Problemer med Bibelen	31,4	58,1	9,5	1,1	1,80 / 1,80 / 1,80	371
Selv mordstanker	31,2	59,3	8,4	1,0	1,79 / 1,79 / 1,79	382
Troskamp	38,4	50,4	9,9	1,3	1,74 / 1,75 / 1,73	376
Ubesvarte bønner	43,0	45,4	10,3	1,3	1,70 / 1,63 / 1,79*	378
Alkohol-/ narkotikaproblemer	46,3	43,4	7,7	2,6	1,69 / 1,75* / 1,57	379
Økonomiske forhold	50,1	42,4	6,9	0,5	1,58 / 1,58 / 1,58	378
Guds dom	51,2	44,0	4,5	0,3	1,54 / 1,54 / 1,53	376
Kirkepolitiske forhold	56,9	35,2	7,0	0,8	1,52 / 1,51 / 1,54	370
Usikkerhet i møte med endringer i samfunnet	56,0	36,5	6,7	0,8	1,53 / 1,50 / 1,56	376
Seksuelle problemer	57,9	37,8	3,5	0,8	1,47 / 1,51 / 1,42	374
Andre religioner	62,2	34,0	2,7	1,1	1,43 / 1,45 / 1,39	374
Innvandring	67,7	27,2	3,8	1,3	1,39 / 1,37 / 1,41	373
Arbeidsledighet	66,8	28,7	4,5	0,0	1,38 / 1,34 / 1,43	377
Helvete	65,2	31,6	3,2	0,0	1,38 / 1,39 / 1,36	375
Helliggjørelse	71,2	25,3	3,2	0,3	1,33 / 1,38* / 1,26	372

Tabellen viser hvordan besvarelsene prosentvis fordeler seg til hver variabel, samt gjennomsnittsskåring totalt og fordelt på kjønn. Signifikansnivå mellom samtaletema og sjelesørgers kjønn er vist på nivåene 0.01 (**) og 0.05 (*) (Pearson, 2-tailed).

spørsmål om helvete eller helliggjørelse, og det ser heller ikke ut til at folk velger sjelesørger som primær samtalepartnere for å snakke om seksualitet, arbeidsledighet eller innvandring. Alkohol-/narkotikaproblemer kommer også langt ned på listen.

Et tema som vi ikke har spurt spesifikt etter, gjelder vold eller seksuell trakassering, men det er heller ikke påpekt av noen av respondentene

eller omtalt i de åpne svarene, noe som kan tyde på at dette ikke er veldig framtrepende temaer i sjelesorg blant respondentene på denne undersøkelsen. At det ikke er noen "tabuområder" i sjelesorgsamtalen slik det ble nevnt i ett av de selvformulerte svarene, ser for så vidt ut til å holde stikk i møte med denne omfattende temalisten.

Både berikende og belastende

På spørsmålet om prestene og diakonene liker å utøve sjelesorg, svarte 39 % "veldig ofte" og 47 % "ganske ofte". Nesten ingen svarte "aldri" og kun 14 % "av og til". Det vil si at i hvert fall 85 % av prestene og diakonene i denne studien jevnt over liker å utføre sjelesorg. Spørsmålet er også stilt motsatt, om de opplever sjelesorg som et ork. Det store flertallet (63 %) svarer at dette i "(nesten) aldri" oppleves som et ork. Neste ingen (3 %) svarer at det "ganske ofte" eller "ofte" kan være et ork. Ikke uventet er det stort inverst samsvar mellom de to spørsmålene om "like" og "ork".

Til bildet hører også at en av tre (35 %) har svart at sjelesorg "av og til" er et ork. Av denne tredelen har likevel halvparten (55 %) svart "ganske ofte" og 22 % "veldig ofte" på spørsmålet om de liker å utøve sjelesorg. Dette åpner for en forståelse av at sjelesorg kan oppleves som begge deler, at prestene og diakonene jevnt over trives med å utføre det, men at det også til tider kan være et ork.

Diskusjon

Studien har flere begrensninger – framfor alt skulle vi gjerne hatt en høyere svarprosent (31 %). Nivået er imidlertid typisk for studier i samme kategori, og så langt vi har informasjon, er det ingen skjevhet i hvilke kategorier av respondenter som har valgt å svare – det gjelder alder, kjønn, yrke og andre bakgrunnsvariabler⁶. 408 respondenter er dessuten et høyt nok antall til å regne enkel statistikk ut fra, og dette utgjør en betydelig del av den aktuelle populasjonen, som er de nærmere 1400 diakoner og prester i Den norske kirkes menigheter. Resultatene kan etter vår vurdering danne utgangspunkt for en viss generalisering. Men vi kan selvsagt ikke utelukke at personer med interesse for sjelesorg har hatt en økt motivasjon for å svare, og at dette for eksempel kan ha resultert i et noe høyere antall samtaler enn det som gjelder for alle.

Studien dokumenterer at diakoner og prester i betydelig omfang utfører en profesjonell praksis som de forstår som sjelesorg. Når det gjelder omfang har vi ikke tidligere tall å sammenligne med, men om vi tenker oss at mange har mellom 5 og 15 samtaler hver måned, vil dette inne-

bære en utfordring som tar mye plass i en arbeidshverdag som har mange andre oppgaver. Det er ingen ting som tyder på at sjelesorg er en utdøende arbeidsform i kirken – tvert imot er det mulig å anta at dette øker. I hvert fall synes omfanget å være størst blant de yngre arbeidstakerne i denne undersøkelsen. Studien indikerer stor evne til å imøtekomme et stort spekter av samtalebehov, ikke minst relatert til alminnelige belastninger og sårbarhet, noe som også andre studier peker på som framtreddende i vår tid (Se DeMarinis 2003 s 30 ff). Sjelesorgen er primært konfidentsentrert, og samtaleformen er en sjanger som kan ivareta også mennesker som søker dialog og et sted for refleksjon uten at de dermed deler sjelesørgerens religiøse utgangspunkt.

Praksisnær forståelse – sjelesorgens egenart

Det er på den ene siden et høyt antall av deltagere i studien, som deler sine refleksjoner i åpne spørsmål om hva sjelesorg er og gjør. Inntrykket er ikke at informantene summerer likt og ulikt under sjelesorg. Snarere gir de et inntrykk av å tenke på sjelesorg som en samtale om eksistensielle spørsmål, med åpenhet for det religiøse – der den ene samtalepartnern deltar på vegne av kirken⁷. Mange av samtalene er forbundet med gjennomgripende livshendelser som ved kasualia, og de krever tilstedeværelse og etisk bevissthet.

Slik vi forstår dette materialet, er sjelesorg for det første en tilgjengelig og synlig praksis som folk kan oppsøke. Dette gjør folk ved å henvende seg på formelt vis til prest eller diakon eller til kirkekontoret for å få en samtale, eller spontant ved et tilfeldig møte. Sjelesorg synes også å være integrert som et klart element ved en stor del av kasualsamtaler, og det drives en betydelig sjelesørgerisk oppfølging etter kasualhendelser. Dette betyr for det andre at sjelesorg i stor grad har en rituell tilknytning forbundet med kasualia. Ritualisering er en alminnelig menneskelig respons på ulike livshendelser. Det kirkelige nærværet ved ulykker og katastrofer i form av eksempelvis minnegudstjenester har vært sterkt økende de siste 30 årene (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007 s 25–29), og det er god grunn til å anta at kirkelig tjeneste overfor enkeltpersoner

og mindre grupper som opplever psykososiale belastninger og sykdom, eller som trenger noen å snakke med om åndelige og eksistensielle temaer, er tilsvarende økende. Ritualisering og samtaler henger sammen, det er også to alminnelige menneskelige aktiviteter som i utgangspunktet ikke er terapi, men som helt klart kan være til hjelp for mennesker som opplever belastninger (se Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007 s 225 ff).

Det ser ut til at de yngre og diakonene har sjelesorg høyere på agendaen enn deres eldre kollegaer, og sjelesorgen framstår som en selvstendig praksis som er integrert i eller forbundet med andre praksiser som ulike former for ritualbruk. Sjelesørgerne har en bevissthet om hvilke samtaler som kaller fram sjelesørgeren i dem, og rammene skiller seg klart fra velferdsstatens øvrige instanser for profesjonelle samtaler. Rammene kan sies å manifestere lokalmenighetens egenart som er å være til stede i et mangfold av situasjoner i hverdag og helg og respondere på behov og spørsmål i denne konteksten. Dette er av stor betydning for å utvikle teori for sjelesorg i lokalsamfunnet, som kan bidra til nyorientering av faget.

Tjeneste for lokalsamfunnet

Diakoner og prester i undersøkelsen melder om samtaler og sjelesorg med folk både fra andre kristne trossamfunn enn Den norske kirke, med en annen religiøs bakgrunn enn den kristne og uten religiøs bakgrunn.

Det er med andre ord ikke et komplett sammenfall mellom menighet som medlemsmasse og de menneskene som får del i en kirkelig tjeneste som sjelesorg. Den norske kirkes praksis på dette feltet framstår dermed ikke kun som en tjeneste for trossamfunnet, men for lokalsamfunnet. Det er ingen av respondentene i dette materialet, som har lagt vekt på en praksis som avgrenser seg til egne medlemmer. Det kirkelige engasjementet når det gjelder sjelesorg, er for og i lokalsamfunnet, noe som reiser interessante temaer for empirisk orientert ekklesiologi.

Mangfoldet skaper både utfordringer og muligheter. Mulighetene ligger i å etablere menneskelige relasjoner på tvers av tros- og livssyns-

grenser, noe som kan skape tilhørighet og bygge håp i en tid der religion blir framstilt som splittende. Utfordringene kan blant annet være knyttet til generell usikkerhet, manglende kunnskap og erfaring med eksempelvis flerreligiøse familier i en kasualsituasjon.

Kasualsamtaler og sjelesorg

Spørsmålet om casualsamtaler og sjelesorg er viktig, og det er både et prinsipielt og et empirisk spørsmål. Vårt bidrag i denne studien er først og fremst empirisk. På grunnlag av materialet kan vi estimere at omtrent halvparten av informantene ser på en stor del av casualsamtalene som sjelesorg, og at omtrent halvparten av de rapporterte samtalene i studien er casualsamtaler. Det betyr på den annen side at omtrent halvparten av den rapporterte sjelesorgen ikke er det, og at en god del av casualsamtalene rapporteres som ikke sjelesorg. Dette har en viss prinsipiell betydning, og det viser at informantene er av noe ulike oppfatninger. Dette viser også at informantene mener å kunne gjenkjenne sjelesorg når det finner sted. Kriteriene for dette har de formulert ganske utførlig, og disse kriteriene oppfylles i mange casualsamtaler. De prinsipielle sidene ved dette spørsmålet må drøftes videre i andre sammenhenger; det er imidlertid i tråd med vårt arbeid med prosjektet å tenke at de empiriske funnene vedrørende casualsamtaler har betydning for den prinsipielle forståelsen av sjelesorg og casualsamtaler. Hvis personer som både utover sjelesorg og for eksempel forretter begravelser, i stor grad oppfatter samtalen i forkant av begravelsen som sjelesorg, bør dette opplagt ha stor vekt også for dette spørsmålets teoretiske dimensjon (Se f.eks. Stifoss-Hanssen 2007). Et interessant trekk ved dette spørsmålet er at diakoner har mindre tendens enn prestene til å forstå casualsamtaler som sjelesorg, samtidig som diakoner oppgir å ha flere sjelesorgsamtaler.

På bakgrunn av at det er et betydelig sammenfall mellom sjelesorg og casualsamtaler, særlig begravelsessamtaler, er det ikke uventet at sorg topper listen med temaer i sjelesorgsamtaler. Men vi ser også at sorg inngår i en klynge med temaer som synes å følge hverandre; det gjelder *ensomhet* og *familierelaterte problemer*, og til en

vis grad konflikter. Dette er psykososiale belastninger som folk flest kan oppleve, og et kjenne-tegn ved sjelesorg er at den relaterer seg til folks hverdagerfaringer. Psykososiale belastninger er ikke sykdom. På en annen side kan trykket fra slike belastninger bidra til at det utvikler seg lidelser som kan trenge behandling, og her kan utvilsomt sjelesorg ha en betydningsfull bearbeidende og forebyggende funksjon. Denne studien tyder på at kirkens sjelesorg er et viktig sted for å snakke om slike temaer (Se til dette diskusjonen hos Fugelli og Ingstad i "Helse på norsk" 2012 s 375–415, 441).

Den andre temaklyngen i sjelesorg gjelder sykdom, og den tredje favner en rekke åndelige og eksistensielle spørsmål. Til sammen viser dette at sjelesorgen favner vidt når det gjelder temaer. Kirken har sannsynligvis stor troverdighet i befolkningen gjennom sin tjeneste ved begravelser, og stadig mer også i det senere, som nevnt, ved ulykker og katastrofer, noe som er vist gjennom flere studier (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007, DIFIs måling av omdømme 2013). Dette er en viktig kontekst for sjelesorgen både med tanke på temaer, tilgjengelighet og troverdighet.

Praktiskteologisk integrert

Har norske diakoner og prester lav selvtilitt på vegne av sjelesorgen? Tror de at aktiviteten er i tilbakegang, og tenker de at de skulle hatt mer avtalte, ordnede samtaler? Dette har vi ikke materiale til å svare på. Men vi har erfaring for at disse spørsmålene er ganske utbredt, og vi mener at studien kan gi et indirekte bidrag til å besvare dem. Det er mer sjelesorg enn vi kunne tro; det finnes god refleksjon om sjelesorgens egenart, men samtalerne finner sted på tider og steder vi ikke husker å tenke på som sjelesorg hvis vi ikke blir spurt – som i denne studien. Vi tenker at studier som denne kan bidra til at sjelesørgere ser at de gjør et omfattende og viktig arbeid.

Sjelesorg er en viktig teologisk praksis på linje med andre praktiskteologiske disipliner som utføres i lokalsamfunnet. I tråd med Don Browning forstår vi praktisk teologi som *"the disciplines that study the caring, preaching, worshiping, and teaching tasks of the church with real people in*

their actual lives" (2006:85). Et poeng er at sjelesorg ikke er en uavhengig disiplin i dette, men er en integrert del av et spekter av tjenester.

Denne studien understreker at samtalen er sjelesorgens viktigste verktøy, men til bildet hører også menneskelig nærvær uten ord, rituelle uttrykk (velsignelsen, bønn, skriftemål osv.) og forkynnende elementer (tale om Gud, himmel, tilgivelse, nåde osv.), og sikkert også elementer av undervisning. Tilsvarende er det sjelesørgeriske integrert i forkynnelse, ritualbruk og undervisning.

Ikke minst er dette tydelig i de omtalte kasualsamtalene som i utgangspunktet er en ritualforberedende samtale, men der presten eller diakonen gjenkjenner det sjelesørgeriske når det finner sted, og er til stede for den eller de andre i samtalen som sjelesørger når dette behovet komme til syne. Browning understreker videre at denne praktiskteologiske tjenesten finner sted overfor virkelige mennesker i de aktuelle livssituasjonene de befinner seg. Dette er også vist i denne studien der for det første tilnærmingene i stor grad er konfidentsentrerte og opptatt av samtalepartnerens erfaringer og utfordringer, og der det for det andre avspeiles samtaletemaer som gjelder alminnelige belastninger og eksistensielle utfordringer som er forbundet med menneskelige grunnvilkår i møte med død, ensomhet og meningsdannelse (Danbolt 2014).

Behov for praksisnær nyorientering

Praksisen i faget er ikke først og fremst et sted der teologiske normer eller psykologiske teorier appliseres, men et sted der gyldig faglig kunnskap etableres og forvaltes. Vi trenger derfor kunnskapen som skapes på bakgrunn av studier av kirkelige praksiser, fra lokalsamfunn og lokalmenigheter. Det betyr at kontakt mellom sjelesørgerisk praksis og praktisk-teologisk forskning bør styrkes og utvikles. Empirisk orientert forskning kan kombineres med en tverrfaglig og flerfaglig tilnærming der både andre praktiskteologiske disipliner og andre fag fra teologien som bibelfag, etikk og religionsfilosofi inngår, men også helsefag og samfunnsvitenskapelige fag. Studier av andre religiøse tradisjoner, disses egne teologiske og eksistensielle ressurser og

studier av interreligiøse relasjoner er også ressurser for kristen teologisk sjelesorgsforskning i et tros- og livssynspluralistisk samfunn.

Når det gjelder undervisning og opplæring i sjelesorg, blir det viktig å fortsette utviklingen av bruk av praksis, ha praksisnær veiledning og bruke realistiske øvelser i læringsprosessene koblet opp mot kunnskap om sjelesorg fra nyere forskning. Dette kan settes i en større faglig kontekst der praksis og teori som beskrevet ovenfor kan kobles sammen og skape en relevant og avgjørende forståelse av sjelesorg, samtale og dialog.

Det er klart at prosjektet for å videreutvikle sjelesorgen i en norsk kontekst bare har startet. Det er behov for flere symposier og andre arenaer, og det vil være nødvendig å innhente erfaringer fra tjenestens brukere; det vil si mennesker som samtaler med diakoner og prester om ting de har på hjertet.

Referanser

- Bergem, A. (2008): "Som epler av gull..." En bok om kristen sjelesorg. Oslo: Kolofon.
- Bevans, S.B. (1992): *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis books.
- Browning, D.S. (1991): *A Fundamental Practical Theology – descriptive and strategic proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Browning, D.S. (2006): *Christian Ethics and the Moral Psychologies (Religion, Marriage, and Family)*. Grand Rapids: Eerdmans Publ.
- Danbolt, L.J. (2014): Hva er religionspsykologi? Begrepsavklaringer i en nordisk kontekst. I: Danbolt L.J., Engedal, L.G., Hestad, K., Lien, L., Stifoss-Hanssen, H. (2014): *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal akademisk, s 17–32.
- Danbolt, L.J. og Stifoss-Hanssen, H. (2007): *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Danbolt, L.J. og Stifoss-Hanssen, H. (2013). Når kirkeledere blir samfunnsledere. Bisperollen i tida etter 22. juli. I: O. Agedal, P.K. Botvar, I.M. Høeg (red.): *Den offentlige sorgen. Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*. Oslo: Universitetsforlaget, s 190–215.
- Danbolt, L.J., Engedal, L.G., Hestad, K., Lien, L., Stifoss-Hanssen, H. (2014): *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- DeMarinis V (2003): *Pastoral Care, Existential Health, and Existential Epidemiology*. Stockholm: Verbum.
- DIFI (2015): <https://www.difi.no/rapporter-og-undersokelser/statistikk-og-undersokelser/innbyggerundersokelsen-2015/hva-mener-brukerne/den-norske-kirke>.
- Engedal, L.G. (2008): Sjelesorgens teologiske forankring og egenart: bidrag til refleksjon. *Tidsskrift for sjelesorg*; Volum 28.(2), s 76–93.
- Fugelli, P. og Ingstad, B. (2012): *Helse på norsk. God helse slik folk ser det*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

- Grevbo, T.J.S. (1998): Sjelesorg aktuelt. I *Tidsskrift for Sjelesorg* nr. 1 1998.
- Grevbo, T.J.S. (2006): *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgeriske landskap, historisk og aktuelt*. Oslo: Luther.
- Grung, A.H. (2015): *Gender Justice in Muslim-Christian Readings. Christian and Muslim Women in Norway Making Meaning of Texts from the Bible, the Koran, and the Hadith*. Amsterdam: Brill Rodopi.
- Harbsmeier, E. og Raun Iversen, H. (1995): *Praktisk Teologi*. Frederiksberg: Anis.
- Hegstad, H. (2010): *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologi*. Trondheim: Tapir.
- Henriksen, J.O. (2014): *Life, Love and Hope: God and Human Experience*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nordstokke, K. (2011): *Liberating Diakonia*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Okkenhaug, B. (2010): *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum.
- Persson, B.L. (2013): Et rom som bærer håpet. I *Trygge rom. Trosopplæring i møte med sårbare og overgrepsutsatte barn og unge*. Oslo: Verbum.
- Stifoss-Hanssen, H. (1996): *Seeking Meaning or Happiness? Studies of selected aspects of the relationship between religiosity and mental health*. Trondheim: Tapir, Dr philos. avh.
- Stifoss-Hanssen, H. (2007): Hjelpende ritualer, forberedende samtaler. I *Møtet med den andre – tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Red Marit Bunkholt. Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie nr. 13.
- Swinton, J. og Mowat, H. (2006): *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.
- Thomassen, M. (2006): *Vitenskap, kunnskap og praksis. Innføring i vitenskapsfilosofi for helse- og sosialfag*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Torbjørnsen, T. (2011): *"Gud hjelpe meg!" Religøs mestrings hos pasienter med Hodgkins sykdom*. Oslo: MF, PhD-avhandling.

Noter

- 1 Se for eksempel bispemøtets dokument Religionsmøte ved kirkelige handlinger fra mars 2016: <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/om-oss/dokumenter/bispemotets-rapporter/religionsmote-ved-kirkelige-handlinger/>.
- 2 Merk at mange viktige bidrag til slik kunnskap også er utgitt som artikler i *Tidsskrift for sjelesorg*, <http://www.sjelesorg.no/portfolio/tidsskrift-for-sjelesorg/>.
- 3 Fagforbundet TeOLOgene ble også invitert med, men takket nei fordi de ikke ville gi tilgang til medlemmenes e-postadresser, noe som var nødvendig som en engangsforeteelse. Listene som det ble gitt adgang til, er ikke lenger tilgjengelige for forskerne og ble hele tiden behandlet konfidensielt.
- 4 Alle steder vi skriver at det er signifikante samvariasjoner er dette på 0,01-nivå (Pearson).
- 5 De andre to spørsmålene var: "Hva er sjelesorgens egenart?" og "Hva slags målsetting har sjelesorg?" . Disse to spørsmålene var det litt færre respondenter som svarte på. De vil bli gjenstand for analyse i senere artikler fra undersøkelsen.
- 6 Det er ingen grunn til å tro at medlemmene i fagforbundet TeOLOgene, som ikke har deltatt i studien, har en profil som skiller dem fra de øvrige prestene. De utgjør også en svært liten gruppe.
- 7 Jfr. definisjon hos Harbsmeier og Raun Iversen 1995, s 384.

Sammendrag

Artikkelen presenterer resultater fra en undersøkelse om sjelesorgpraksis og sjelesorgforståelse blant 408 diakoner og prester i Den norske kirke i 2015. Undersøkelsen viser at prester og diakoner har betydelig sjelesorgpraksis, vurderer dette som en viktig del av sitt arbeid og jevnt over har en reflektert forståelse av sjelesorg. Sjelesorgpraksisen framstår som overveiende konfidentsentrert; den er tilgjengelig for flere enn kirkens egne medlemmer i lokalsamfunnet, og den skjer både gjennom formelt avtalte samtaler, uformelle og spontane samtaler og i tilknytning til kasualhendelser. De sentrale temaene i sjelesorgen er psykososiale belastninger, sykdom og åndelige/eksistensielle spørsmål. Forfatterne er av den oppfatning at sjelesorgfaget trenger en reformulering og en nyorientering som tar inn over seg den empiriske vendingen i praktisk teologi og reflekterer over både praksis og forskning fra flere fagtradisjoner. Det er derfor behov for forskning og fagutvikling som får fram ny empirisk kunnskap på feltet og reflekterer over fagets egenart som kirkelig praksis i lokalsamfunn.

Anne Hege Grung, førsteamanuensis med ansvar for sjelesorgfaget ved Det praktisk-teologiske seminar, UiO
Fredensborgveien 25 B, 0177 OSLO
annehg@teologi.uio.no

Lars Johan Danbolt, professor i praktisk teologi
Grottaveien 11, 2407 ELVERUM
Lars.Danbolt@mf.no

Hans Stifoss-Hanssen, professor ved Senter for diakoni og profesjonell praksis, VID Vitenskapelig Høgskole Oslo
VID, Postboks 184 Vindern, 0319 OSLO
hans.stifoss-hanssen@vid.no

Inte döendet utan döden

– om en terapieresistent existentiell undran



OWE WIKSTRÖM
PROFESSOR EM. OG FORFATTER

owe.wikstrom@teol.uu.se

I Den stora gåtan

Det senaste året har tankarna på och erfarenheter av alltings skörhet blivit påtaglig för mig. Utdragna sjukdomar som långsamt gjort att vänner jag dagligen samtalat med har brutits ned. Jag tänker på Tomas Tranströmers ord i dikten "Snö faller": "Begravningarna kommer tätare och tätare – som vägskyltarna när man närmar sig en stad." (*Den stora gåtan* 2007).

För en tid sedan dog en vän snabbt och helt utan förvarning. Efter ett par veckor stod vi chockade i en kyrka invid en blombetäckt kista. Känslan av överklighet var lika djup som smärtan, sorgen och den intensiva saknaden. Så absurt – den ena dagen; fest, skratt och god middag – den andra dagen; vemod, sorg, saknad. Vart tog han vägen?

På vilket sätt kan vi försöka skapa en ram för förståelse av det okända? Inom teologin finns oceaner av utläggningar av såväl eskatologi som narrativ kring den dolda värld vi inte vet – men kanske just därför – tror desto mer om.

I denna artikel vill jag resonera om tre sätt att förhålla sig till den (eventuella) värld som döljer sig bortom den synliga. Några svarar övertygat *ja* på frågan om det finns ett liv efter detta. Andra hävdar ett blankt *nej*. Det finns inga som

helst tecken på att vi skulle fortleva på någon annan planet eller tillstånd. En tredje grupp svarar *kanske* eftersom de menar att ingen människa kan veta något om det okända. Det finns inga logiska eller empiriska metoder genom vilka vi – med säkerhet – kan svara på vad som en gång händer. Men detta innebär vare sig att frågan är ointressant eller omöjlig att tala om.

Låt mig skriva personligt. I ett mörkt hörn av våra inre rum finns det en dold dörr som leder ut mot det stora okända. Genom den porten ska inte bara *alla andra* föras; de vi älskar och lever med: föräldrar, vänner. Kanske barn. Förvisso är det tid kvar – men ingen vet när vi måste skiljas från dem. Ännu svårare är det att orka hålla fast vid den brutala insikten att *jag själv* måste lämna de jag älskar. Ensamma måste vi gå. Men vart?

För att vara ännu mer konkret; vad händer när pupillerna inte drar ihop sig på oss, ingen spontan andning finns och tillkallad läkare förklarar oss döda? Vad finns kvar av oss då, om något alls? Eller snarare – vart tar vi vägen? Är den frågan makaber? Är den inte snarare meningslös – det finns ju inte några metoder att avgöra den?

Att den psykologiska dödsrädslan finns vet vi – liksom att lindring nästan alltid kan erbjudas.

Den palliativa terminalvården blir bättre och bättre. Att kroppen biologiskt kommer att förmultna inser vi. Men sådana detaljer är vi inte riktigt beredda att sätt ord på.

Samtidigt; – att vi inte alls skulle dö utan leva en evigt utsträckt tid tycker vi också vore underligt. För vem vill leva i hundratal år? Det måste vara outhärdligt. Också detta förstår vi så väl. Olika alternativa sätt att tala om en icke tidsbunden tillvaro som går utanför vår föreställning - stillar det vårt hjärtas oro?

Vad sker efter döden med det som just är vårt eget *jag* dvs vårt inre, allt det vi har varit med om, sätet för våra minnen och vår uppmärksamhet? Termerna är många för detta undan- glidande centrum – vi kallar det vår person, medvetande eller identitet. Frågan gäller alltså inte vad som händer med oss strax innan vi dör, *döendet* – det vet den kliniska terminalvården rätt mycket om. Nu rör vi oss kring de föreställningar som vi har om tillståndet efter livet – att *vara död*. Går svaret på den frågan över huvud taget att tänka sig? Säger den inte i så fall mer om frågaren än om problemet?

Antikens stoiker var lugnt övertygade om det meningslösa i frågan: "Där vi finns finns inte döden och där döden finns finns inte vi", sa Epikuros. En samtida neurolog kan i samma anda, men med andra ord, säga "När hjärnan inte längre har något syre så finns ingen förutsättning för medvetande. Därför kommer vi inte att kunna erfara något. Alltså är oron oberättigad". Jaha.

Och många tänker: så bra om man blev tröstad av dessa filosofiska förnuftsargument. Visst: vi förstår dem. Samtidigt, känslorna spjäl- nar emot logikens obönhörlighet. Man vill inte bara upplösas och bli till intet. Är en sådan tanke bara egocentrisk självupptagenhet, uttryck för omogen grandiositet?

Tröstar sådana tankar annat än de som redan är starka, sådana som med citat ur antikens skrifter, tibetanska eller egyptiska dödsboken eller biblar lugnt blickar mot intet? Som om den dova oron inte alls skulle störa oss om vi bara skärpte oss, läste lärda luntor, Luther eller Rose- nius eller kunde lindras med positivt tänkande och skingras av att vi övade oss i populärpsyko- logiskt tal om medveten närvaro.

Trots att, eller snarare därför att, all natur- vetenskaplig forskning talar om att döden är oåterkallelig, ter den sig outhärdlig för en många. Visst – vi vet så väl vad medicinarna säger; när syrehalten i hjärnan är noll så är det uppenbarligen *finito*. Ingen har ju hittills börjat leva efter att döden inträtt eller? New Age, re- inkarnationstroende och kristna som hävdar en realitet bortom den synliga är offer för fiktiva förhoppningar. Men några empiriskt grundade rationella skäl föreligger inte.

Ändå fortsätter en del av oss att tänka; (lite lätt generade av vår naivitet) – inte kan väl en män- niska bara försvinna, upplösas i intet? Det är inte politiskt korrekt för en upplyst människa att hysa hopp om återseende, evighet eller himmel. All forskning menar att sådant måste uppfattas som önskedrömmar – kompensativa men osan- na strategier. Talet om evighet eller återseende är förvisso tröstande. Men det förblir falskt. Och vem vill visa sig naiv?

Är det för att skydda oss mot det outhärdliga som såväl hela kulturer och religioner som en- skilda människor skapar sig tänkta "platser" där våra kära sägs leva? Är det därför som en kristen gör korstecknet medan andra tröstar sig med Nangijalas ängar eller ser fram mot det buddhis- tiska nirvanas utsläckande av livstörsten? Döds- annonser är fulla av ord som "Mor har räckt ut handen. Far har fattat den. På den andra stran- den mötas de igen". Bibeln, liksom världens stora myter talar – mer eller mindre meta- foriskt – om andra sidan. Men utgör inte sådana föreställningar mer eller mindre lyckade sätt att lura oss själva? Ungefär som det putslustiga "You'll get pie in the high when you die" – ett sätt att skratta oss fria. Jag minns Ibsens ord "tar du livslögnen från en människa så tar du lyckan av honom".

Men kan man inte vända på det hela? Vad hän- der om man tänker tvärtom- att evigheten, upp- ståndelsen eller odödligheten faktiskt "finns", att den dolda dörren längst in i hjärtats trädgård står öppen både mot inre och yttre rymder, att livet rymmer en annan sfär, en helig zon, en trakt som inte går att mäta eller väga – men därför inte överklig? Kan människan redan i detta liv ana ett slags hemliga realiteter av tidlös glädje som (med Tranströmers ord) "följer oss

uppför djupen”? Måste allt sådant bara betraktas som regressiv flykt från en hård realitet? Allt kan kanske inte fångas i distinkta termer, i ett och noll, utan kräver ett annat språk? Poesins, musikens och religionens metaforer är kanske inte enbart elastiska utan snarare distinkta? Frågor, frågor.

Om tiden fram tills att man dör, *döendet*, finns både god klinisk forskning och teoretiska studier. Massiv forskning och stor klinisk erfarenhet och kunskap har samlats i den palliativa medicinen. Men vad gäller det eventuella ”bortom” är tystnaden desto mer högljudd. Också samtalen kring detta undanglidande faktum är påtagligt få. Det är förstäeligt. För vem vet eller har mandat att svara? Här undantar jag sådana som tvärsäkert tar sig rätten att svara – därför att de erfar sig ha direktkontakt med andevärlden eller är tvärsäkra fundamentalister av spiritistisk eller religiös art (”där finns liv och hallelujakörer”) eller av vetenskaplig art (”efter detta liv kommer ingenting”). Sådana grupper säger sig inte *tro* utan *veta* vad som sker och förkunnar glatt hur det egentligen förhåller sig. Men med vilken rätt kan någon påstå sig veta något exakt om det land som ingen återvänt från?

I boken *Den dolda dörren – tankar om döden* (2014) har jag reflekterat kring de tre klassiska sätten att förhålla sig till denna existentiella fråga; finns det ett liv efter detta? Tre personer får representera tre vanliga perspektiv; Lars – som ateist säger han NEJ. Anne som säger att man varken empiriskt eller logiskt och med vissnet kan veta något om livet efter detta, är agnostiker och svarar därför KANSKE. Krister som är troende kristen som accepterat Jesu eget påstående att ”den som tror på mig, han skall leva, om han än dör”, svarar JA.

II Ateisten, agnostikern och den kristne *NEJ: Allt tal om ett liv efter detta är sofistikerat självbedrägeri.*

Lars: Nej; jag menar att det bakom den dolda dörren kommer att bli tomt. All forskning talar emot att människans person eller självmedvetande skulle finnas kvar när blodet inte går till hjärnan. Därför tycker jag att allt prat om en fortsättning utanför parken, bortom dörren, bara är mänskliga önskedrömmar. Jag uppfattar

att allt tal om evighet – himmel och gudomar, spiritisternas tankar om att döden inte alls finns osv. – är fantasier. Intressanta och tröstande, men sakligt sett felaktiga. Vi klamrar oss fast vid sådana för att hålla undan vår ängslan. Jag tycker det är ärligare att se det tuffa i ansiktet. Är man *död* är man för alltid borta. Däremot – *att vara på väg att dö*, tycker jag är svårare.

Ann – Ja, men kan vetenskapen verkligen uttala sig om döden?

Lasse – Ja, vad ska vi annars hålla oss till? Kommersiellt framgångsrika berättelser om nära-döden-upplevelser säljer bra, men de är ju nyskapade mytologier. Heliga texter i alla religioner är ju fulla av beskrivningar om hur där ser ut. Men det finns inga som helst tecken på att människans personlighet överlever henne. Sådant är klassiska uttryck för önsketänkande. Förvisso förstäeligt, men jag betraktar det ungefär som sagor.

Men, om jag ska vara ärlig, betyder det inte att jag slipper vara rädd. Tvärtom. Det svåraste för mig är den övergivenhet jag kan känna över att försvinna. Barn och vänner kan följa mig på stigen. Men ensamheten måste jag bära själv. Ibland är det en övermäktig känsla. Den är existentiell. Samtidigt blir inget bättre av att jag tyr mig till fantasier om himlar.

Anne – Men, varför oroar du dig för något som du säger inte finns?

Lasse – Jo, för att min mina tankar inte kan styra mina känslor. Det enda jag kan hoppas på är att det ska gå fort eller att jag får dö i sömnen. Ska jag vara personlig, så önskar jag faktiskt ibland – men i smyg – att jag kunde tro på en annan värld. Men jag kan bara inte! Mitt förnuft, logiken, liksom all vederhäftig forskning säger mig att allt sådant är inbillningar. Och jag vill inte med intellektuell hederlighet i behåll bara ge efter för mitt behov av tröst. Jag föredrar att hellre leva med oron inför ett sakligt faktum – är man död är jag borta – än att fly in i fantasier.

”INGEN VET” – om det ofrånkomliga kanske

Anne – Det där tror jag beror på att människan automatiskt försvarar sig från tankar på utplanande. Man orkar helt enkelt inte se det i vitögat. Inte minst måste det väl vara så om man

själv får reda på att en tumör sprider sig.

Men – måste verkligen alla aningar och förhoppningar om andra världar brutalt bara avfärdas som barnsligheter? Jag tänker på alla de som tror på evigheten, på en realitet som inte går att fånga. Varför ska sådana känslöstämningar avvisas som naiva självbedrägerier? Jag har själv ingen kristen eller annan tro men undrar ändå. Är inte tvärsäkerheten i svaret "Nej, sådant kan vi inte tro" lika arrogant som ett fromt självgott svar "Ja, självfallet finns det något bortom dörren"? Det rimligaste svaret måste vara att ingen vet, *ingen kan veta* – jag är agnostiker.

Lasse – Ja, men *förhoppningar* om ett liv är väl inte detsamma som att det *faktiskt* finns ett sådant odödligt liv. Det finns ju massor av situationer där människors hopp visar sig vara ren illusion. Visst, hopp kan ge styrka, men det säger ju inte ett dugg om att det som du hoppas på faktiskt är sant.

Anne – Jag tror inte att de som sysslar med vetenskaplig verksamhet har större mandat än några andra att svara på existentiella livsfrågor. Det tror jag inte ens att de själva menar, förutom en del scientister eller *wissenschaftsabergläuber* – sådana som tror att en vetenskaplig bild av världen ger en totalförklaring även på de existentiella gåtorna. Då tycker jag det är bättre att säga att *ingen med säkerhet kan veta* vad som sker. Inte ens de som har varit med om nära-döden-upplevelser har ju varit döda. De är ju tillbaka igen. Döden är ett mysterium där såväl ordet tro, förmoda eller vetande är lika sköra.

Jag tycker i stället att det rimligaste är "kanske." Det verkar som vi – i alla fall i detta liv – inte med säkerhet kan avgöra vad som finns på andra sidan. Först där kanske vi får veta. Det är tvärsäkerheten som jag är emot. Såväl en hundraprocentigt övertygad religiös människa som en spiksäker ateist borde vara lite mer ödmjuka. Jag tror på sökandet som livshållning – det är den enda rimliga.

Religionernas *kyrkor* och tempel är lika fulla av människor som använder liknelser om himlar, återfödelse och återseenden som *universiteten* är fullpackade av personer som avfärdar frågan med att den är obesvarbar eller att allt slutar i tomhet. Min poäng är att osäkerheten eller mys-

teriet alltid återstår. Vi måste leva med den paradoxen. Därför misstror jag människor som är kategoriska, alldeles oavsett om de lutar sig mot naturvetenskap eller stark religiös tro.

Jag vill värna en zon av osäkerhet. Inte för att kunna stoppa in en gudom, men inte heller för att kasta ut alla tankar på en fortsättning. Det vettigaste förhållningssättet tror jag är förundran. Framför allt tycker jag att musiken ger mer tröst än detta ständiga resonering om något "finns eller inte" bortom porten.

"JA" – jag är övertygad om en fortsättning.

Krister – Jag är övertygad om att den livsgnista som vi kallar jaget eller självet inte bara är summan av ett antal kemiska reaktioner eller sociala samspel utan något kvalitativt annorlunda. Jag är till och med så omodern att jag tror att man måste kunna tala om att människan har en autonomi eller självständighet till och med vilja och ansvar. Utan sådana egenskaper är ju ord som demokratis grund eller personlig skuld bara prat.

Lasse – Men när blodflödet i hjärnan upphör finns ju inget kvar av det som var ditt jag, eller ?

Krister – Hur vet du det? Min innersta identitet uppfattar jag som en gåva av en god Gud. Därför är det min tro att själens innersta – mitt egentliga jag – inte alls har tillkommit av en slump och sedan försvinner ut i tomma intet. Jag tror till och med att det finns en avsikt eller en intention i skapelsen. Någon som vill just mig. För mig är det en tro som gränsar till förvissning. Men att däremot bevisa eller motbevisa sådana påståenden - det verkar svårt.

Men jag är inte bokstavstroende. Harpor och gator av guld är inte min sak; inte heller att man kommer att påtvingas en eufori som man inte bett om. Tänk att hamna i en segt utdragen tristess tillsammans med årmiljoners senila som försöker vara glada över änglaskarornas euforiska hallelujarop.

Däremot anser jag att man måste ha bilder för att tala om det som ligger bortom. Men de är tillfälliga, interremistiska. Jesus blandade själv bilder som – var för sig – kan verka motsägelsefulla. Dessutom står det om honom att "utan liknelser talade han inte". Men bilder av döden är nedslitna. Jag tänker snarare att man lyfts ur

tiden och förs in i en annan dimension. Där tänker jag mig att man har kvar sin själ eller sitt jag. Så jag tror absolut på ett liv efter detta, men i en form som vi inte kan greppa. Därför gör det mig faktiskt inte så mycket att det inte går att fånga. Utan bilder eller symboler kan man inte tala om det heliga. Men varje bild kan samtidigt bidra till en slags infantilisering, bli lite löjligt och naivt. Bilder stänger in det heliga i det förklarliga. Det där verkar vara en hemlig paradox.

Ann – Men hur kom du fram till din tro?

Krister – Ja du; det har varit en lång resa. Jag har provat alla möjliga andliga tekniker, rest i Asien, övat meditation, vistats på indiska ashram och vandrat som pilgrim i norra Spanien. Som biolog är jag ju van att tänka att allt måste kunna kontrolleras, bevisas liksom att människan är en kugge i ett evolutionärt spel. Men samtidigt tyckte jag det var ett torftigt sätt att se. Därför ansåg jag i flera år att det var mer andligt att vara sökande än att ha funnit något. Livet i ett samfund eller en specifik kyrka ansåg jag vara begränsande. Jag kunde inte acceptera att en gud kunde finnas som något vid sidan av eller bortom människan. Men andligheten var viktig för mig.

Men nu kallar jag mig sedan några år för kristen eller troende. Jag märkte att intresset för andlighet blev rätt ytligt. Det kunde ju betyda vad som helst, en slags feel-good litteratur. Meditation och kroppsövningar började i mitt fall leda till självupptagenhet tillsatt av lite vag och utspädd religion, inte minst från buddhism och den judiska kabbalan.

Jag var helt enkelt med om ett rätt konkret och personligt möte med personen Jesus Kristus. Det var något som jag aldrig väntat mig – jag som är så skeptisk. Hela situationen var kopplad till ett andaktsrum som jag satt i på ett lasarett. Jag satt och såg på en tavla då jag plötsligt hörde orden "Du skulle inte söka mig om du inte redan hade funnit mig". Den som talade uppfattade jag som Kristus. Jag var helt oförberedd och tycker fortfarande det är konstigt. Men jag kan inte förklara bort det som inbillning. Det var så påtagligt.

Jag minns att jag inte alls hade varit särskilt orolig, nedstämd eller känt mig övergiven. Tvärtom var jag mitt inne i en fas i livet där allt flöt på

rätt fint. Så kom denna upplevelse! Senare har jag läst intressanta neurologiska och psykiatriska förklaringar till hörselupplevelser, auditioner och andra ovanliga fenomen. Det visar sig ju vara rätt vanligt att psyket löser upp en kris genom att uppleva sig se eller höra något – *som om* det kom utifrån. Hjärnan är uppfinningsrik.

Lasse – Ja, men då var väl det där bara något slags hallucination eller inbillning. Sådant är ju rätt väl känt inom meditationsforskningen.

Hans – Efteråt har jag fått lära mig att det är filosofen Blaise Pascal som sagt de där orden jag hörde. Man har sagt till mig att jag förmodligen läst det någonstans och sedan inbillat mig att det kom "utifrån", att en tanke externaliserats. Men oavsett alla förklaringar på *uppkomsten* av sådana upplevelser – inifrån eller utifrån – så säger de ingenting om dess *giltighet*. Händelsen har förändrat min syn på döden – Gud kanske nyttjar lite hörselhallucinationer ibland. Det måste ju vara en bagatell om man är världens centrum och mål. Allt sedan dess är jag i varje fall övertygad om att Kristus är närvarande i världen, att odödligheten finns hos den troende människan. Alla bilder och symboler är tillfälliga, ibland till och med rätt banala. Därför är jag mot bokstavstro – sådant förstör vitsen med religion. Tänk dig själv! Att behöva spela harpa i flera tusen år måste vara outhärdligt, särskilt om man inte är musikalisk. Samtidigt, musiken som bild för ett harmoniskt tillstånd är oöverträffad. Det används också i Bibeln.

Anne – Men tvivlar du aldrig?

Krister – Självfallet kan jag inte bevisa den här tron och jag förstår så väl att den går att tolka som inbillning. Men sedan jag mötte Kristus lutar jag åt – det vill säga jag tror, hoppas, har en tillit till – att det existerar en andlig realitet som är oberoende av mig. Jag vet inte, men har en *förtröstan* om att den också kommer att finnas på andra sidan dörren.

Lasse – Men när blodflödet i hjärnan upphör finns ju inget kvar av det som var ditt jag, eller ...?

Hans – Hur vet du det? Min innersta identitet uppfattar jag som en gåva av en god Gud. Därför är det min tro att själens innersta – mitt egentliga jag – inte alls har tillkommit av en slump och sedan försvinner ut i tomta intet. Jag tror

till och med att det finns en avsikt eller en intention i skapelsen. Någon som vill just mig. För mig är det en tro som gränsar till förvissning. Men att genom ett laboratorium eller logisk slutledning – bevisa eller motbevisa sådana påståenden verkar svårt. Därför är estetiken viktig när man talar om Gud.

Anne: Men berättelserna om en personlig Gud och ett gudomligt ingripande genom Jesus Kristus säger mig ingenting. Inte heller har jag behov av att underbygga musikens "odödlighet" med teologi eller filosofi. Tvärtom tycker jag att man stänger in skönheten i något om man vill föra den till en specifik insitution eller filosofi. Musikens gåva är för mig snarast kroppsligt påtaglig. Den är sig själv nog. Jag vilar trygg i en aning mer än i en säkerhet. Det är väl ett slags profan eller estetisk andakt jag ägnar mig åt skulle jag tro, eller vad säger ni som verkar så övertygade i era Ja eller Nej. Jag föredrar det som Tranströmer kallar detta *ofrånkomliga Kanske* ...

III Estetik som teologi

Liv efter detta – livslögn eller genuin tröst?

Under hårt motstånd av kyrkorna krossade eller förlöjligade företrädare för upplysningen alla andliga synsätt. Utifrån ett strikt naturvetenskapligt perspektiv är döden alltså den stora utplånaren, befriaren, eller snarare ingenting att oroa sig för eftersom där väntar utslocknandet. Denna inomvärldsliga syn på livet och på människan är fortfarande den viktigaste "premissleverantören" bland bildade i stora delar av den västliga världen. De sista årtiondena har den dessutom fått draghjälp av populära ny-ateistiska rörelser. I årtionden har det varit politiskt korrekt att beteckna alla försök att bevara en tanke på en immateriell, en platonisk, metafysisk värld som tankemässig uppgivenhet eller naiv övertro.

I ett sådant tankeklimat blir självfallet talet om ett liv efter detta detsamma som självbedrägeri. Skönlitteraturens fiktiva berättelser och personer kan man gärna acceptera som "levande". De ger tröst eller tillflykt men har inga anspråk att leva utanför texterna. Då vet man ju att det man läser eller lyssnar på är påhittat. De är uppbyggliga fantasivärldar eller poetiska metaforer som öppnar inre rymder. Men när organiserade

religiösa företrädare talar om himmelriket eller uppståndelse – inte bara som meningsgivande språkspel utan som sanningar värda att ta på allvar – säger man nej, stopp och belägg!

Men måste föreställningar om evighet, salighet, återseende efter döden – vara uttryck för självbedrägeri? Självfallet blir de det om man har en *antropocentrisk* verklighetsuppfattning och alltså utgår från att människan är alltings mått.

Men om man i stället vänder på det hela och nyttjar en *teocentrisk* verklighetsuppfattning – det vill säga utgår från att tillvaron snurrar kring en andlig metafysisk realitet – liksom att denna hållning är lika rimlig som en antropocentrisk – ja, då kommer svaret "det finns ett liv efter döden" att se ut på ett helt annat sätt. De flesta religiöst intresserade håller sig med dubbla perspektiv. Kanske bör man skilja på frågor och gåtor.

De existentiella gåtorna filtrerar genom trons glasögon – ofta uppbyggda av berättande universa. Men de besvarbara frågor som forskningen ägnar sig åt, tar man självfallet på djupt allvar.

Naturvetenskapens och den religiösa trons gränser

Den materialistiska verklighetsuppfattningen har inte fått stå oemotsagd, inte bara av religiöst intresserade utan lika mycket av filosofer, konstnärer och författare. Tanken att det eviga livet bara skulle vara människans sätt att psykologiskt skydda sig – har ifrågasatts. Man har framhållit det egendomliga med människans själ eller självmedvetande liksom med hennes tendens att föreställa sig en metafysisk realitet. Trots insikten om hennes biologiska instängdhet fortsätter människor att hoppas på, längta efter och föreställa sig en annan dimension. Men varför?

Den naturvetenskapliga forskningens uppgift är att försöka förstå hur naturens mångfald, bl a människan (livet, medvetandet, andningen) fungerar, vilka är dessas förutsättning och funktion. Men den typen av forskning kan inte svara på vad som är livets mening – eller mer exakt på moraliska, estetiska eller metafysiska frågor. Så problemen kvarstår. Människan – även den

naturvetenskapligt skolade - ställer sig nu och då frågor som inte går att empiriskt eller logiskt få svar på. Där döljer sig de existentiella gåtorna: "Varför är vi här, vad går livet ut på, finns det en personlig Gud – och om så, varför är han dold, finns vi när vi dött, eller mer konkret, hur ska vi leva moraliskt sett rätt?"

Sådana frågor har naturvetenskapen inte större förmåga att svara på än en diktare, en som har ett personligt livsmål eller en som lever genom en religiös berättelse. Naturvetenskapen är deskriptiv till sin karaktär, inte normativ. Den säger hur något faktiskt fungerar i kausala kedjor, men den uttalar sig inte finalt – eller om livet har ett syfte och mål eller inte. Man kan därför inte blanda samman vara-satser med böra-satser. I så fall blir ju det som man *förklarar* med detsamma som *det man förklarar*.

Sagt på ett annat sätt; bara för att man har beskrivit hur en människa eller tillvaron *fungerar* – biologiskt, socialt eller psykologiskt – betyder det inte att man kan sluta sig till svaret på *meningen* med tillvaron, livet eller döden, ondskans gåta eller moralens gränser.

Det betyder att en människa – såväl en tränad forskare som en lekman – både kan vara öppen för kritisk vetenskap och beprövad erfarenhet och ändå fortsätta att sjunga psalmer om evigheten, regelbundet buga sig mot Mecka, läsa dikter till en död, gå till gravar och tända ljus, tala med de älskade bortgångna, vara tacksam över att Kristus lovat att man en gång ska se varandra ansikte mot ansikte, etc., etc. Detta är inte detsamma som intellektuell harakiri. Det är snarare respekt för vetenskapernas både möjligheter *och* dess gränser.

En människa kan växla mellan en personlig existentiell hållning och en strikt naturvetenskaplig utan att behöva ge avkall på sin intellektuella heder. Kanske därför att hon litar på sin intuition, dragningen mot vördnad och helighet eller sitt möte med Kristus. De existentiella frågorna kvarstår alltid – trots detta - som gåtor som man kan förhålla sig till personligt, snarare än som frågor som det slutligt går att svara på med en natur – eller socialvetenskaplig metod. Religiös tro är inte vetande, *pistis* är inte detsamma som *gnosis*.

Skönheten kompletterar logikens krav

Ett annat sätt att förhålla sig till tankarna på vad som eventuellt sker bortom den dolda porten är att ignorera frågan och i stället syssla med något mer givande; sport, natur, vänner, konst, kultur, forskning eller arbete.

Inte så få ger sig hän åt skönheten i tillvaron och låter sig sugas upp av dess känsla av oändlighet. Många människor säger sig bli djupt andligt berörda av natur, men ännu fler av musik. Ja, samtida forskning visar att musik tycks erbjuda den viktigaste formen av existentiell tröst. Men samtidigt kan samma personer säga blankt nej till en religiös tolkning av denna musikaliska lycka. De behöver inte (men kan) relatera sig till tanken på en gudomlig realitet.

Andra ger utförliga beskrivningar av naturscenerier, konstresor, fjällsluttningar eller norska fjordar som de återvänder till – och gärna betecknar himmelska eller oändliga. De säger att det är genom skönheten som de erfår sig berörda – förflyttade till en annan zon i tillvaron. En del säger smått generade "Jag blev nästan religiös". Man tar då ord ur religionens värld för att beskriva upplevelsen – men omfattar för den skull inte alls den religiöses kunskapsteoretiska axiom, att detta är en verklig värld, inte heller att den måste ha med Jesus att göra.

Andra kan jazzsolon utantill. Inte så få känner nästan andakt vid en kammarmusikfestival, ryser när de hör en slinga ur Brahms kvartetter eller jazzmusikerns Art Farmers trumpet. För den mer kulturellt lagde kan Marcel Prousts sätt att förstå musik vara tilldragande. Den gör att man kommer i kontakt med något tidlöst som – simultant - förmår utmana både dödsskräck och livsångest. .

IV Vikten av tvivel

Men kan estetiska värden ha sanningsanspråk?

Det ordas ibland om vad musik "betyder". Att den skulle ha en specifikt kognitiv mening. Men i grunden är ju musik "bara" ett antal ljudkombinationer, melodier, rytmer. När det gäller konkret tankeinnehåll är musik fullkomligt stum. Den meddelar inte någonting. Den har självfallet inte någon mening om vad den betyder. Musiken är inte ett subjekt med vilja, intention

eller personlighet. Om man frågar en kompositör vad ett bestämt ackord eller en tonföljad betyder kan han svara med att spela eller sjunga detta ställe en gång till – all annan förklaring om musikens mening är nonsens. Men att upphovsmannens religiösa sammanhang (exvis Johann Sebastian Bachs eller Arvo Pärts) – och intention ibland korresponderar med lyssnarens upplevelse säger ju ingenting om musikens egen mening. En rad toner har ingen avsikt.

Den intressanta frågan blir i stället hur människan *tillskriver* musik en mening eller ett innehåll, inte minst tesen att den i sig själv skulle vara andlig. Här finns hela tolkningssamfund som skapar mening åt det logiskt sett meningslösa.

För många skapar musiken alldeles uppenbart en känsla av stor intensitet. Musiken tycks förmedla tröst av snarast andlig natur för filosofer som Ingmar Hedenius och Ludwig Wittgenstein, filmskapare som Ingmar Bergman eller diktare som Tomas Tranströmer. Den formaliserade dogmatiska tron är för dem främmande. Inte heller verkar de ha trott på att en andlig verklighet strömmar ned till oss genom violiner- nas eller sommarkvällarnas skönhet.

I stället är estetiska upplevelsekvantiteter såsom musik, naturscenerier eller lyrik tillräckliga i sig själva. De kräver ingen metadimension, ingen kulturell förankrad tolkning. Toner kräver inga bekännelser, instämmande i trosutsagor och har inga krav på moraliskt engagemang. Men många erfar sig berörda, upplyfta, berikade eller tröstade – inte så få säger att man har en vag kontakt med något evigt (Gabrielsson 2008).

För andra människor är det inte musik, utan andra konstarter som är epifanier – de ger livsinnehåll. De står länge på ett konstgalleri eller museum och kan knappt slita sig från vissa målningar. En del beundrar kyrkor i timmar, deras glasfönster eller strävpelare.

Det verkar finnas åtskilliga *upplevelsekvantiteter* i estetiken som verkar sticka hål på människans instängdhet eller lätta den existentiella klaustrofobin. Konsten tycks för många ha gläntat på dörren till andra sidan. Filosofen Ingmar Hedenius – själv ateist – menade att musiken hänvisar eller till och med vittnar om något som ligger utanför människan – men att detta något

inte var möjligt att verifiera eller falsifiera, men allt tyder på att ge det en realitetskaraktär säger mer om människan än om en transcendent realitet.

Utan tvivel är man inte riktigt klok

Sannolikt är det så att vi – när det gäller "tillvaron" bortom dörren och bortom denna tillvaro – är hänvisade till att använda poetiska bilder, riter, symboler, dvs, något som gestaltar snarare än löser gåtan. Musik och poesi kan öppna vägar in mot dessa hemligheter snarare än logik. I medeltiden talade man om musikens evokativa (eng väckande) funktion. Det betyder att musik väcker något hos människan som inte är språkligt möjligt att fånga - men därmed inte falskt eller sant.

När det gäller något *bortom dörren* vet vi ingenting. Kanske kan bilder som musikens skönhet, havets storhet, minnenas trädgård, älskades återseende, den stora tystnaden, Guds ansikte, hemkomst etc., ge det principiellt okända en form. Men utsagor om vad som finns bortom den synranden går varken att verifiera eller falsifiera i den av oss kända tillvaron. Snarare är de ett slags emotiva eller sociala kartor som religiösa nyttjar sig av.

Det är just här som musik, lyrik och poesi med dess metaforer kommer in. Kanske därför att de inte främst vädjar till logisk förståelse. Man behöver inte grubbla på om de är sanna. Det räcker med antydningar. Där de poetiska bilderna öppnar stänger de logiska. Eller som prästsonen Göran Tunström skriver i *Julatoriet* från 1983:

"Det svenska ord som fascinerar mig allra mest är Aning. Att *Ana* något. Det finns en aktivitet i det ordet som får en att tro att subjektet är den som anar, medan det är min fasta övertygelse/.../ att vi nås av Aningen. Aningens källa är utanför oss, den är fyren i mörkret, den är blixten som sveper runt himlavalvet, gång på gång och söker och stundtals händer det att en smula av det skenet nuddar vid oss, tränger in i de djupaste skikten av vårt medvetande. *Jag skulle vilja säga: Jag blev anad.*"

Hos Tunström skymtar man en grundläggande avsikt. Men hos långt fler finns en grundläggande osäkerhet. Man vet inte om det är man

själv som skapar odödlighetsupplevelser eller om de kommer ”utifrån”; från (en) Gud. Däremot är det påtagligt att musiken gör att rädslan för döden mildras.

Själv tror jag inte att osäkerheten behöver vara hotfull. För mig får gärna vacklan finnas kvar – i centrum ligger inte gnosis utan pístis. Jag tycker till och med att hemligheter bär på en styrka som destrueras när de upplöses. Kyrkovalv, tända ljus på midnattsmässor eller Kristusord blir bärare av något outsägligt och viktigt men därmed (ännu) inte empiriskt prövbart.

Avslutning

Såväl inom den praktiska teologin som i den palliativa medicinen finns ett stort behov av att på ett teoretiskt klagörande sätt försöka närma sig de frågor som förblir terapieresistenta, men därmed inte ointressanta. Dit hör det som teologer kallar eskatologi och som medicinare sällan yttrar sig om – eftersom det icke tillhör deras kompetens.

Några få inom medicinen har visserligen rört sig i gränslandet mellan filosofi, psykologi och religionsvetenskap i det som kommit att kallas studiet av *Nära döden upplevelser*. Men det gäller personer som kommit tillbaka från att vistats i dödens omedelbara närhet. Vi rör oss då i gränslandet mellan det som akademisk forskning kan uttala sig om med hypotetisk deduktiv strategier och det som snarare kräver hermeneutisk och kritisk reflexion. Gränsen mellan naturvetenskapens epistemologi, psykologins mer hermeneutiska tillvägagångssätt möter här teologins mer mångdimensionella tolkningsramar.

I denna artikel har jag försökt ge exempel på tre förhållningssätt till döden och hur det – om än på rationell nivå i ett samtal – tar sig uttryck. Det är uppenbart att den som hävdar ett liv efter detta (Ja), en som säger att om detta kan man inte alls uttala sig (Kanske) liksom den som säger att ingenting finns som tyder på eller alls indikerar ett liv efter detta (Nej), står inför samma problem. De står på – epistemologisk och ontologiskt sett – gungande mark. Man kommer här nära det som Tomas Tranströmer beskriver om detta ”ofrånkomliga kanske”

Därför ger jag sist ordet till Peter Noll, den jurist som skrev boken *Den utmätta tiden* (2005)

strax innan han dog i cancer samt till den finske ärkebiskopen John Vikströms brevväxling med Jörn Donner i boken *Att leva är att dö* (2002).

Noll: ”Naturligtvis duger symbolen ’Gud’ inte till som vetenskaplig variabel, som förklaring, det vill säga något med vilken man göra vetandet fullständigt. /.../De gamla judarna visste bättre: Gud är helt enkelt en annan dimension, evigheten utplånar tid och rum och orsakssammanhang. En skymt av Gud finner vi i sinnenas oaser här på jorden. Mer kan man inte säga. Den kan på sin höjd uttryckas genom musiken som är så abstrakt att den kommer nära det översinnliga”

Och den finske ärkebiskopen John Vikström ”Det är min tro – som inte går att bevisa – att religionerna är försök att treva sig fram till, eller tillbaka till mänsklighetens och livets urkälla. Gudsforeställningarna ändras av kulturella och politiska krafter men bakom denna brokighet och mångfald finns den Ende, vilken likt en magnetpol utövar en dragning överallt på vårt klot. Det var denna dragning som Augustinus avsåg, när han skrev ’Du, o Gud, har skapat mig till dig, och mitt hjärta är oroligt till dess det finner vila i dig.’

Som du ser pendlar jag mellan den teoretiska förnuftsaspekten och den existentiella trosaspekten på gudsfrågan. Jag gör det med gott samvete och med bevarad heder. Vi har nu en gång både förnufts och känslans relation till verkligheten. Foreställningar om en gudom kan vara föremål för empiriska studier och rationell analys, men inte Gud som sådan. Gud kan inte vara föremål för objektiv kunskap, endast för trons och tillitens subjektiva kunskap – eller motsvarande tvivel.”

Bibliografi

- Aries P. *Döden: Foreställningar och seder i Västerlandet från medeltiden till våra dagar*. Stockholm: Tidens förlag 1978
 Arlebrink, J. *Döden och döendet*. Lund: Studentförlaget 2011
 Bauman, Z. *Döden och odödligheten i det moderna samhället*. Stockholm: Daidalos 1994.
 Bergström, L. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales 2004.
 Björklund, L. *Modet att ingenting göra, en bok om det svåra mötet*. Örebro: Libris, 2003.
 Dahlgren, C. *När döden skiljer oss åt. Anonymitet och individualisering i dödsannonser 1945-1999*. Lund: Databokförlaget 2000.
 Donner, J & Wikström, J, *Att leva är att dö. Ett samtal om livets mening*. Stockholm: Verbum 2002.

- Friedrichsen, M. Existentiellt lidande och bristande symtomkontroll. *Omsorg: Nordisk tidskrift för Palliativ Medicin*, 2008,25 (2), 3–7.
- Gabrielsson, A. *Strong music experiences*. Oxford University Press 2011.
- Gärdenfors, P. *Den meningssökande människan* Stockholm: Natur och Kultur 2006.
- Henoch, I. Existential concerns among patients with cancer and interventions to meet them: an integrative literature review. *Psycho-Oncology* 2009, 18, 225–236.
- Kellehear, A. *Experiences near Death. Beyond medicine and Religion*. Oxford:Oxford Univ Press 1996.
- Lindqvist, U-K *Ro utan åror : En bok om livet och döden* Stockholm: Norstedt 2004.
- Noll, P. *Den utmätta tiden*. Stockholm: Brombergs 1985
- Olson, L. *Hopp hos döende patienter med cancer i palliativ hem-sjukvård* Linköping Studies in Health Sciences, Thesis 114, 2010.
- Paulrud, A. *Fjärilen i min hjärna*. Stockholm: Bonniers 2007
- Piltz, A. *Adam, var är du? Om människans hemkomst till sig själv*. Skellefteå:Artos 2009.
- Rosing, H. *Den personliga identiteten och livets mening*. Åbo;Schildts 1986.
- Sand, L. & Strang P. *När döden utmanar livet. Om existentiell kris och coping i palliativ vård*. Stockholm: Natur o Kultur 2013.
- Sanner, M. I C-G, Westrin & T, Nilstun (red.) *Att få hjälp att dö: synsätt, erfarenheter, kritiska frågor*. Lund:Studentlitteratur 2005.
- Stinissen, W. *Jag dör inte, jag träder in i livet: en bok om döden och evigheten*. Örebro: Libris 2011.
- Strang, P. *Livsglädjen och det djupa allvaret Om existentiell kris och välbefinnande*. Stockholm: Natur och Kultur 2007.
- Strang, S., Strang, P. & Ternstedt, B.-M. Spiritual needs as defined by Swedish nursing staff. *Journal of Clinical Nursing*, 2002, 11(1), 48–57.
- Udo, C. *Existentiella frågor i kirurgisk sjukvård – Sjuk-sköterskors och undersköterskors erfarenheter och attityder i vårdandet av patienter med cancer* Diss 2013 Mittuniversitetet, Fakultet humanvetenskap.
- Weiss, L. *I saknadens tid*. Stockholm: Bonniers 2013.
- Wijkmark, C-H. *Den moderna döden*. Stockholm: Norstedt 2005.
- Wikström, O. *Dödsångest*. Stockholm: Socialstyrelsen 1999.
- Wikström, O. *Toccata. Om Bachs andliga universum: Skellefteå*. Artos 2000.
- Wrede, J. *Sången om Aniara – Studier i Harry Martinsons tankevärld*, Stockholm: Bonniers 1965.
- Yalom, I. *Staring at the Sun – overcoming the terror of death* New York:Jossey-Bass 2008.
- Yang, W, Staps, T. & Hijmans, E. Existential crisis and the awareness of dying: The role of meaning and spirituality. *Omega: Journal of Death & Dying*, (2010). 61(1), 53–69.
- Zaleski, C. *Otherworld journeys. Accounts of near death experience in medieval and modern times*. Oxford: Oxford University Press 1981.
- Österlind, J. *När livsrummet krymper: vård och omsorg av äldre personer i livets slutskede*. (2009). Diss.Örebro universitet.

Sammanfattning

Den palliativa medicinen har som syfte att förstå döendets skilda steg liksom att skapa förutsättningar för god terminalvård. I denna artikel argumenteras livsaskådningsfrågor är viktiga i vården. Respekten för människans kognitiva behov – att söka komma fram till någon typ av mening eller innehåll inte bara i döendet (dying) utan även i *döden* (death) är central. Här presenteras några hållpunkter för de som hävdar att frågan om ett liv efter detta kan besvaras med JA och bygger under sitt förhållningssätt med religiösa föreställningar. Exempel ges därefter på de som är övertygade om att svaret är NEJ – människans jag (själ, själv identitet etc.) kommer att utplånas efter döden. Det finns enligt denna hållning inga empiriska eller logiska skäl att anta individen fortlever efter döden. För det tredje diskuteras en utpräglad agnostisk hållning, det betyder att ingen vet – eller KANSKE. Döden tillhör människans existentiella villkor. Därför stannar frågan om evigt liv -utplånande eller igenkännande av ens kära – kvar i det Tranströmer kallat den mentala sfär som ett ”ofrånkomligt kanske”.

Ekstraordinære erfaringer som utfordring for tro og teologi¹



JAN-OLAV HENRIKSEN
DR. PHILOS. & DR. THEOL., FORSKNINGSDEKAN/PROFESSOR ST VED MF
 jan.o.henriksen@mf.no

Innledning: Teologi, tro og erfaring

Gud møter mennesker gjennom og i deres erfaringer – det som former mennesker og gjør dem til dem de er. Dette er en teologisk påstand som kan stå som overskrift over denne artikkelen. Det gjelder alle de erfaringer vi gjør oss, ikke bare dem vi av ulike grunner kan velge å kalle for ekstraordinære. Teologiens oppgave er å vise eller tyde på hvilken måte Gud faktisk gjør dette – men bakgrunn i de kildene og ressursene som finnes i Bibelen og den kristne tradisjonen. Teologi skal være erfaringsstyvende og erfaringsåpnende – den skal tyde våre livserfaringer som erfaringer av Guds virkelighet, og den skal åpne for at vi kan få nye erfaringer av denne virkelighet. Bare da kan påstanden om at Gud møter mennesker i og gjennom deres erfaringer fremstå som meningsfull, og som noe mer enn et postulat eller en ubegrunnet påstand.²

I norsk teologi er denne vekten på erfaring ikke ukontroversiell. Mange vil med en gang si "Stopp!" og mene at det er problematisk å si at Gud møter oss i og gjennom våre erfaringer – for det blir for "subjektivt" eller for "vilkårlig". En sterk teologisk stemme vil derfor heller si at "Nei! Gud møter oss gjennom ord og sakra-

ment – gjennom sine objektive nådemidler". Det eneste problemet med dette alternativet ligger i det lille ordet "Nei!" Det er nemlig ikke mulig å stille opp Ord og sakrament som noe som ikke er formidlet gjennom, får mening av og preger erfaringen vår. Det er erfaringene våre som gjør oss til dem vi er, inklusive dem vi gjør med ord og sakrament. Men dersom vi begrenser Guds møte med oss og virke med oss til det som skjer når vi lytter til ordet eller mottar sakramentene, gjør vi Gud og Guds virke mindre enn de er.

I denne artikkelen skal jeg forsøke å vise hvordan tro og teologi er knyttet til erfaring, og jeg skal gjøre det ved å bruke det som i tittelen er angitt som ekstraordinære erfaringer, som eksempel eller materiale for å utvikle det argumentet som kan støtte opp under en slik forståelse. Målsettingen med det jeg skal si, er knyttet til at jeg er overbevist om at dersom ikke teologi på en helt annen måte enn det som har vært tilfelle i de siste 100 år i teologien, tar erfaringen alvorlig, vil kirke og kristen tro ikke lenger fremstå som troverdige og bærekraftige steder for å hjelpe mennesker til å leve sine liv og forstå sine erfaringer. Vi må altså ha som mål å knytte tro, teologi og erfaring sammen. Det er

en stor oppgave. Og ingenting illustrerer bedre hvor vanskelig den kan være, enn såkalte ekstraordinære erfaringer.

Ekstraordinære erfaringer: To eksempler og en refleksjon om erfaringsbegrepet

La meg begynne med to erfaringer som mange mennesker synes å være i berøring med når det er snakk om såkalte "ekstraordinære erfaringer." Selv om de representerer ganske forskjellige ting, er de i kraft av den oppmerksomhet de får i media og ellers, av en type som gjør at mange prester og kirkelige medarbeidere rimeligvis vil komme i berøring med dem:

Jeg sitter på et universitet i Kina og snakker med en kinesisk kollega om ulike måter å praktisere tro på. Min kollega er professor i daoistisk religion, og er, som hun selv sier, praktiserende. Jeg er professor i kristen teologi, også praktiserende. Vi kommer inn på temaet "Healing", som det heter i internasjonal sammenheng, og jeg spør hva slags erfaringer og tanker om dette, som finnes i den tradisjonen hun kjenner best. Hun beskriver såpass detaljert og inngående at jeg forstår at dette er et tema hun kjenner godt til. Det interessante med dette er ikke bare at hun kjenner godt til det, men at hun beskriver praksiser knyttet til healing på en måte som i stor grad sammenfaller med hva jeg selv vet om temaet fra kristen tradisjon – både gjennom det jeg de siste årene har lest om healing i en kristen tradisjon, intervjuer jeg har gjort med kristne healere, og gjennom min egen praksis som en slik "healer". Faktisk er sammenfallet så stort at jeg har vanskelig for å se store eller avgjørende forskjeller i det som skjer gjennom de healingpraksisene hun forteller om, og dem jeg har erfaring med.

Et annet eksempel: Min medarbeider i boken *Uventet og Ubedt*, Kathrin Pabst, gjør et forskningsintervju med en healer som også fungerer som medium. Kathrin Pabst er født og oppvokst i Tyskland, mens informanten hennes er norsk og helt uten tyskkunnskaper. Plutselig sier informanten: "Nå er bestemoren din her, og hun har noe hun vi si deg." Deretter begynner informanten å snakke tysk, og hun snakker om et tema som bare Kathrin og hennes bestemor vet om – et tema som har å gjøre med Kathrins

barndom i Tyskland. Som rimelig er, blir hun ganske forbløffet – og hun har ingen god forklaring på det som skjer.

Både healing og formidling av budskap fra mennesker som er døde, for ikke å snakke om perseptuelle møter med døde, kan med god grunn regnes som ekstraordinære erfaringer. Men spørsmålet er om det er adekvat å forstå dette som ekstraordinære erfaringer? Er det fordi de er uvanlige? Ikke nødvendigvis. Ifølge Anne Austads nylig forsvarte doktoravhandling³ har ca. 40 % av verdens befolkning perseptuelle erfaringer med avdøde. Min egen forskning, sammen med både Lars Ahlins⁴ og Anne Kalvigs⁵, peker også på at svært mange mennesker har erfaringer med ulike former for healingpraksiser. Å si at det handler om uvanlige fenomener, er derfor noe misvisende. Snarere er det rimelig å si at disse erfaringene er ekstraordinære fordi de ikke passer med etablerte kunnskapsregimer i både teologi, medisin og den allmenne offentlighets definisjon av hva som er "korrekt". Derfor får de ofte også en ganske tvetydig behandling i media – som en blanding av det merkelige og spektakulære på den ene siden, og det underlige, noen ganger også latterlige, på den andre siden.

Hva ekstraordinære fenomener er, kan ikke bare bestemmes av statistikk – den hjelper oss ikke mye. En annen vei kan være å gå til en av dem som har tenkt grundig gjennom erfaringsbegrepet og hva det betyr for vår forståelse av virkeligheten generelt. Det er mye verdifullt å finne i Hans-Georg Gadammers analyse av hvordan det han kaller hermeneutisk erfaring, oppstår.⁶ Den oppstår når vi konfronteres med noe som utvider eller legger noe til verden slik den allerede er til stede og fremstår i vår bevissthet. Slik hermeneutisk erfaring innebærer å bli forandret av møtet med Den andre eller Det andre, på en slik måte at ingenting forblir som det var. Derfor blir slike erfaringer noe som bryter opp, destabiliserer eller endrer det utgangspunkt som man tidligere forsto noe på bakgrunn av. Slik erfaring lærer oss dermed også noe om den foreløpige eller endelige karakteren ved alle våre forståelsesutkast, forventninger og tidligere erfaringer.

Fordelen med Gadammers måte å forstå erfa-

ring på er at den hjelper oss å forstå hva erfaring er – ikke bare ekstraordinære erfaringer. Samtidig avklarer han også at ekstraordinære erfaringer ikke er så spesielle når det kommer til stykket – de er bare en variant av alle de erfaringene som former, preger og endrer oss som mennesker. Det betyr også at ekstraordinære erfaringer ikke trenger å forstås som om de er i en spesiell stilling når det gjelder den utfordringen de representerer for tro og teologi: Alle erfaringer vi gjør, som endrer oss og utvider vårt syn på og vår erfaring av verden, faller inn under samme kategori.

Hvordan forholde seg til ekstraordinære erfaringer? Allmenne og teologiske refleksjoner

Etter at det ble kjent at jeg har såkalt "varme hender" og også har en praksis knyttet til dette, har jeg møtt ulike reaksjoner. La meg si at langt de fleste reaksjonene både i kirkelige og i akademiske kretser har vært overveldende positive. Folk er i stor grad nysgjerrige, undrende og åpne. Når det gjelder både varme hender og andre fenomener som dem jeg ga eksempler på ovenfor, er det tydelig at folk er mer i berøring med dem enn det som ofte kommer til uttrykk i offentligheten. Men mange vegrer seg for å snakke om dette, og det finnes også lite språk for å gjøre det, som ikke er preget av en eller annen posisjon mange vegrer seg for å bli identifisert med, enten den er nyåndelig, alternativ-religiøs, eller kristen-karismatisk. Min egen erfaring – og min egen forskning – peker imidlertid helt tydelig i retning av at slike fenomener ikke utelukkende er knyttet til slike miljøer – og jeg er jo selv et eksempel på det ettersom jeg heller ikke kan identifisere meg med noen av dem. Å finne er mer allment språk for dette er derfor en utfordring.

Hvis vi skal gjøre Gadammers nettopp refererte innsikter i erfaring til våre, og gjøre dem mer normative, kan vi derfor begynne med å spørre om vi vil utvide spekteret av erfaringer vi undres over, akseptere at det er noe vi ikke forstår ennå, og at det kan finnes noe som gjør at vi vil bli forandret om vi går inn i det. Kort og godt: Vil vi gjøre nye erfaringer? Mye av nysgjerrigheten jeg har møtt – også i akademiske kretser – omkring

slike fenomener tyder på at det finnes mye åpenhet og villighet, samtidig som man ønsker seg andre tilnærminger enn dem som er representert av dem som ofte slå religiøs mynt av et eller annet slag på slike fenomener.

En slik åpenhet trenger ikke å utelukke det jeg vil kalle sunn skepsis (og den kan i høyeste grad være berettiget). Den trenger heller ikke å bety at man ved å akseptere at det finnes slike fenomener gir på båten alt vi i moderne vitenskap har etablert av prosedyrer for å undersøke kritisk hva det er som foregår – snarere tvert imot. Med andre ord: *Vi må erkjenne at det finnes ekstraordinære fenomener som er av en slik karakter at vi per dato ikke kan forklare dem tilstrekkelig, og vi må være åpne for at disse kan forklares i fremtiden på andre måter enn dem som har vært representert i tradisjonelle religiøse fortolkninger, gjennom at vi vinner mer vitenskapelig innsikt om slike fenomener.*

Det finnes eksempler på mangel på åpenhet for slike fenomener: Jeg har også møtt eksempler på en skepsis eller en så kontant avvisning av slike fenomener at jeg faktisk har tenkt at her manglet evnen til å lytte og sette seg inn i hva det handler om, fullstendig. Den finnes også i akademiske kretser. Dette synes jeg ikke fortjener merkelappen *skepsis*, snarere vitner det om en form for dogmatisk trangsyn og manglende vilje til å være åpen for at det finnes elementer som ikke kan forklares av det kunnskapsregime man selv representerer. Noen ganger er dette kombinert med det jeg oppfatter som en desperat leting etter enhver tilgjengelig grunn som ad hoc kan etableres for ikke å gå nærmere inn i dette.

I boken *Uventet og Ubedt*⁷ kaller Pabst og jeg denne siste holdningen for *repressiv ortodoksi*. Dette er ikke bare ment som en beskrivelse av det som tradisjonelt er et religiøst begrep om "rett teologisk eller kristen lære". Når man med bakgrunn i en fasttømret og ikke justerbar overbevisning (lære) om hvordan virkeligheten egentlig skal være, avviser slike fenomener eller reduserer dem til noe helt annet enn de menneskene som har erfart dem, kan se dem som, praktiseres det vi vil kalle repressiv ortodoksi. Og repressiv ortodoksi kan finnes like mye i deler av kirke og kristenliv som den finnes i medi-

sinske eller religionsvitenskapelige fagmiljøer. Først og fremst uttrykker den seg i at man ikke vil forholde seg til de erfaringene som mennesker faktisk har, og som for mange av dem har vært livsforandrende eller åpnet opp for andre måter å leve og tro på. Det er mulig å konstatere at selv om både medisinsk kunnskap og teologisk lære kan prøve å forhindre at man fortolker slike fenomener og erfaringer på en åpen måte, og delvis også taushetsbelegger eller latterliggjør dem, så dukker disse fenomenene opp igjen likevel, stadig vekk, slik de sannsynligvis har gjort gjennom hele menneskehetens historie.

Hvis noen tror at teologien her nødvendigvis står på de ekstraordinære erfaringenes side i fronten mot moderne og sekulære kunnskapsregimer dominert av medisin og biologi, kan det imidlertid være anledning til en liten faktasjekk. Vi kan igjen ta healing/helbredelse som et godt eksempel. Ved å vektlegge at Guds nåde ikke er noe som kan tilveiebringes gjennom bestemte ritualer eller praksiser, men først og fremst kommer av at man tror på det forkynte ordet og mottar nådemidlene som virker sammen med dette ordet, bidro de protestantiske reformatorene til å gjøre alle slike erfaringer til religiøst likegyldige – eller religiøst problematiske. Fordi f.eks. tradisjoner knyttet til folkemedisin kunne tolkes som videreføring av katolsk tradisjon, ble det definert utenfor det som fremsto som religiøst relevant, og fratatt enhver form for religiøs validitet. Typisk er det at Calvin mener at undere er noe som primært hørte den første kristne kirke til, og at de siden forsvant.⁸

Hvis man så går gjennom Luthers skriftutlegginger av passasjer i evangeliene, som handler om helbredelse, vil man se at de gjennomgående tolkes som hva som skjer når mennesket kommer til tro og befris fra synden. Derfor et Bartimeus' blindhet ikke først og fremst blindhet, men han er et tegn på hvordan vi alle er blindet av synden og trenger ordet som kan helbrede oss. En kan derfor med en viss rett si at reformatorene bidrar til å taushetsbelegge slike fenomener fordi de ikke forholder seg til dem som konkrete kroppslige erfaringer. Dersom en legger til at dette spiller godt sammen med fremveksten av differensieringen i vitenskap

som fremmer utviklingen av moderne medisin, samt modernitetens forsøk på å uttrykke alle som drev med folkemedisinske praksiser (Hekseprosessene er jo et opplysningsprosjekt!), ser en at teologien yter sitt vesentlige bidrag til at vi noen hundreår senere må spørre om det virkelig er slik at den fremdeles har redskaper for å fortolke slike fenomener på en konstruktiv og åpen måte.

Blant dem som har analysert utviklingen i etterreformatorisk tid med tanke på healing, er sosiologen Meredith McGuire som ser denne som en konsekvens av to, delvis parallelle, utviklingslinjer: Den religiøse utviklingen i forlengelsen av reformasjonen, og utviklingen av et moderne, sektorisert og differensiert samfunn på den andre siden. McGuire kan dermed gi oss viktige perspektiver på vårt tema.⁹

McGuire spør hvorfor det er så vanskelig for forskere å være åpne for at det som kan kalles religiøse eller åndelige praksiser, har en virkelig (og ikke bare en forestilt eller tilfeldig) positiv effekt på menneskes fysiske eller emosjonelle tilstand. Hun mener at dersom vi skal forstå hvorfor det bryter frem så mange slike ulike (alternative) helbredelsesformer i våre moderne samfunn, er vi nødt til å forstå de historiske forbindelsene mellom religionens institusjonelle sfære og moderne biomedisin. Hun mener disse to institusjonelle sfærene, religion og medisin, skilte lag i forbindelse med parallelle prosesser som dreide seg om mektige gruppers interesse av kontroll og av å sette klare definisjonsgrenser. Resultatet av dette var at man etablerte en normativ forståelse av hva som kunne gjelde som "egentlig religion" eller "egentlig helse" (129).

I likhet med hva jeg (med støtte i Amanda Porterfield) sa tidligere, vil også McGuire si at en betydelig del av tro og praksiser som hadde relasjon til menneskers kropp, helse og følelser av kirkelige autoriteter utdefinert som irrelevante etter reformasjonen.¹⁰ Fokus var på tro, og ikke på praksiser som kunne oppfattes som verdslige eller som magi. Hun konstaterer imidlertid at dersom vi ser på *individers* religiøse praksis i dag, vil helse og helbredelse fremdeles ofte være betydningsfulle deler av det som har å gjøre med praktiseringen av deres tro (119). Med

andre ord er det en viss diskrepans mellom hva som er betydningsfulle erfaringer i menneskers liv, og hva som er betydningsfullt i en offentlig, institusjonell og samfunnsmessig sammenheng.

Dette peker i retning av at selve den organiseringen av religion, som har utviklet seg i det moderne, har bidratt til å gjøre at erfaringer av den type vi er opptatt av her, forsvinner ut av blikkfeltet og plausibilitetssfæren som tradisjonell religion fremdeles eksisterer innenfor og fremstår som "gyldig" på grunnlag av. Selve organiseringen av moderne religion og medisin er i stor grad strukturelt og organisatorisk lukket for andre kunnskaps- og praksisformer enn dem som kunne legitimeres innenfor en viss makt- og institusjonsstruktur. I denne strukturen blir de sentrale aktørene utdannet, sertifisert og dermed legitimert på bestemte vilkår. Religionens struktur ble etablert og anerkjent av samfunnet på basis av på myndighetenes legitime behov for orden og kontroll. Kirkelige autoriteter bidro derfor også til å avgrense seg fra alternative og folkelig forankrede praksiser ved å omtale dette som magi, overtro eller heksekunst (sml. 131) lenge før moderne medisin hadde etablert seg som fagfelt (132). Helt inntil nylig kan vi se noe av den samme strategien i møte med det man litt nedlatende kaller "folkereligiøsitet".

McGuire konstaterer imidlertid det paradoksale forholdet at mens det på samfunnsmessig nivå er slik at religion og helsevesen eksisterer i så godt som fullstendig adskilte institusjonelle sfærer, er disse to elementene ofte nært sammenvevd på det individuelle nivået og i menneskers konkrete, levde religion. Nettopp fordi de er *forbundet* på individuelt nivå, er det heller ikke overraskende at mange alternative behandlingsformer som ikke har legitimitet eller blir synlige i en institusjonell ramme, likevel representerer reelle religiøse helbredelsespraksiser for de individene som praktiserer og mottar dem (121).

Forestillingen om at religion og helse er to strikt adskilte sfærer som skal kontrolleres av like adskilte institusjonelle spesialister, er altså av relativt ny dato – og i høy grad en følge av moderniseringen og den profesjonalisering og spesialisering som skjer i og med utviklingen av

det moderne samfunnet. I det vi antar at er vitenskapelig velutviklede vestlige samfunn, sier McGuire, er medisinske responser på sykdom basert på rasjonelle kunnskapsformer, vitenskapelig ekspertise og teknologisk kontroll. Religiøse praksiser knyttet til helse og helbredelse er på den annen side ofte vurdert som irrasjonelle, eller som overtro og magi, og anses derfor tilsynelatende som lite effektive måter å tenke og handle på.

Men i løpet av de siste årtiene har slike oppfatninger endret seg dramatisk, både i Norge og i andre land: I dag er det mange mennesker som vender seg til ikkemedisinske praksiser for å få hjelp med ulike helsebehov. McGuire har i sin egen forskning – og til sin egen overraskelse – konstatert at majoriteten av dem hun har snakket med, anser fysisk og emosjonell helse, åndelig fordypning og vekst, og erfaringen av velvære, for å være vevd sammen i en form for praksis som forbinder sinn, kropp og sjel i en enhet. Hun påpeker at selv om slike holistiske sammenkoblinger aldri har vært fullstendig fraværende fra det religiøse området, er det verd å merke seg at mange av samtidens religiøse og kvasireligiøse bevegelser som bidrar til å fremme en form for sinn-kropp og ånd-holisme, har vokst frem i samfunn med medisinske institusjoner som har høy grad av vitenskapelig rasjonalitet. Selv om det her dermed også dreier seg om samfunn som er blant de mest sekulariserte, har de ikke utelukket at oppmerksomheten rundt sammenhengen mellom åndelighet og helse har spredd seg på en omfattende måte, og i dag ikke bare finnes blant de som er for fattige til å få medisinsk behandling, men i alle lag av folket, inkludert også velutdannede mennesker som arbeider innenfor helsefagene.¹¹

McGuire representerer med sine perspektiver en åpnere holdning til realiteten i alternative behandlingsformers effektivitet, og hun har et relevant kunnskapshistorisk syn på dette, som kan utfordre både norsk religionsforskning og måten man nærmer seg slike fenomener på også i andre sammenhenger. At andre religionsforskere avviser at slike helbredelser kan skje, og synes mer interessert i å forklare dem bort enn i å ta på alvor det omfattende materiale av fortellinger som finnes om slikt,¹² peker det i

retning av at det er visse ting man rett og slett ikke ønsker at skal finnes. Samtidig er det grunn til å peke på at dersom det bare er bestemte (og tidvis problematiske) religiøse fortolkningsrammer som tillater og validerer muligheten for ekstraordinære erfaringer, kan det fort bli begrenset hvor mye mennesker føler seg sett og anerkjent når de forteller om slike opplevelser. En mer åpen og udogmatisk holdning til slike fenomener i en forskningsmessig sammenheng vil derfor ikke bare styrke forståelsen vi kan utvikle av slike fenomener, men også bidra til at mennesker som har slike erfaringer, får en større fortolkningsramme å plassere dem innenfor.

Men teologiens utfordringer ender ikke med dette. Jeg skal vise det ved å gå nærmere inn i det jeg vil identifisere som to teologiske immuniseringsstrategier i møte med utfordringen om å ta ekstraordinære erfaringer alvorlig.

Om teologiske immuniseringsstrategier

En måte å møte ekstraordinære erfaringer på – som man tidvis kan støte på – er at dette handler om krefter man som kristne ikke bør befatte seg med. Denne holdningen kan man finne i flere versjoner: Enten en barthiansk som rett og slett ser dette som en del av menneskelig religiøs praksis som uttrykker menneskers forsøk på å gjøre seg til Gud eller stole på noe annet enn Gud og Guds åpenbaringsord. Eller en mer folkelig versjon som spør om dette ikke er djevelen eller det onde som har forkledd seg i det godes skikkelse.

Den teologi som ligger under dette, er jo for det første en som ikke anerkjenner at Gud kan virke gjennom annet enn ord og sakrament. For det andre er det en teologi som ikke ser Gud som virksom i skaperverket, uavhengig av disse nådemidlene. Og for det tredje er dette en form for teologi som opererer med en dikotomisk forestilling om virkeligheten, der det som hører Gud og kirken til, ikke har noe å gjøre med det som hører den skapte verden og dens virkemåte til. Samlet sett gir en slik teologisk tilrettelegging all mulig grunn til å ta avstand fra slike fenomener eller erfaringer og ikke tilkjenne dem noen form for positiv teologisk betydning eller gyldighet. På det mer personlige eller eksis-

tensielle plan innebærer denne måten å nærme seg slike erfaringer på at de defineres ut av kirken, sammen med dem som har dem.

Hvis vi ser tilbake på min tidligere refererte samtale med min kinesiske kollega, vil en slik immuniseringsstrategi innebære at enhver som driver med healing slik vi snakket om, egentlig spiller på lag med det okkulte, onde, eller med djevelen. Det gjelder selv om det er snakk om at slike praksiser gir mennesker tilbake helse og nye livsmuligheter. I denne strategien er derfor alt som er utenfor den kristne måten å forstå frelsesverket på, uten teologisk validitet.

En annen måte å nærme seg slike fenomener på er å si at de er *overnaturlige* og ikke kan, bør eller skal gjøres til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser eller forklaringer. Denne teologiske strategien har tilsynelatende et positivt sikte: Den vil ivareta slike erfaringers religiøse integritet og forhindre at denne blir korrumpert gjennom en undersøkelse av innenverdslige (eller rett og slett: *naturlige*) årsaker som potensielt kan frata dem sin mystiske karakter. Det er imidlertid lett å se at en slik måte å forholde seg til ekstraordinære erfaringer på kan slå tilbake: I det øyeblikk det likevel blir mulig å forklare slike fenomener i en vitenskapelig ramme, vil den teologiske fortolkningen av dem miste sin legitimitet. I tillegg må det sies at så lenge man ikke har noe tilstrekkelig avklart begrep om hvordan det såkalt overnaturlige skal forstås, er det vanskelig å tilkjenne henvisninger til dette noen form for vitenskapelig forklaringskraft.

Jeg har allerede tidligere antydnet at det må finnes en annen teologisk vei å gå i møte med slike fenomener og erfaringer: Ikke å erklære dem som utilgjengelige for vitenskapelig undersøkelse, men snarere å se dem som en del av den naturlige skapte verden, som vi fremdeles ikke kjenner virkemåten til. I stedet for å erklære slike fenomener som overnaturlige trenger vi å utvide forståelsen av hva som er naturlig, og anerkjenne at det ikke bare er det vi allerede kjenner mekanismene og virkningsformene til, som hører til den naturlige verden. En slik forståelse av ekstraordinære fenomener vil kreve at teologien forholder seg til og tolker dem som tegn på at Gud virker i, med og under denne verden og det som foregår i den, og ikke

bare på ekstraordinære og hittil uforklarlige måter. Med andre ord er det grunn til å se slike fenomener og erfaringer som uttrykk for det vi inntil videre må kalle den mystiske erfaringsdimensjonen ved den skapte verden, og ikke noe som hører til det prinsipielt overnaturlige.

Å henvise til det overnaturlige er strengt tatt ikke en effektiv eller overbevisende forklaring på noe som helst – heller ikke når det gjelder slike erfaringer. Det bare etablerer en ny og nødvendig kategori for noe vi inntil videre ikke vet hva er, eller har et presist fortolkningsapparat på. En slik tilordning av disse fenomenene vil dessuten ivareta det elementære teologiske poeng at teologi strengt tatt ikke forklarer noe som helst i strikt naturvitenskapelig forstand, og derfor heller ikke kan eller bør utvikles på en måte som etablerer forklaringsformer som konkurrerer med dem vi bruker i andre vitenskaper. Det vil dessuten kunne gi mulighet for å si at Gud også virker gjennom slike fenomener på skapelsens plan, og gi rom for en anerkjennelse av deres positive funksjon i menneskelivet, også der de ikke finnes som del av en spesifikt kristen erfaringsverden. En slik tilnærming svarer også godt til hvordan man allerede i den tidlige kristne kirke kjente til at andre enn dem som var i Jesu følge, drev med slike praksiser, uten nødvendigvis å avise dem.

Tre teologiske poenger

1. Teologi kan ikke ramme inn og bestemme hva som er menneskers erfaringsverden, eller hva som er gyldige erfaringer for dem. Gjør den det, vil den fort komme i en situasjon der den avviser menneskene som har andre erfaringer enn dem teologien har fortolkninger til. Med andre ord: Mennesker har erfaringer før de har teologi, og teologien bruker de for å forstå, komme til rette med og fortolke sine erfaringer. Slik blir også teologien vi finner i det bibelske vitnesbyrdet noe som kan leses som en indikasjon om at "ekstraordinære erfaringer" er vevet inn i helheten av den erfaringsverden som den jødisk-kristne religionen forholdt seg til og fortolket. Men slike erfaringer hører ikke bare denne religionen eller disse tradisjonene til. Dette kan gi

glidende overganger mellom erfaringene som finnes i og tolkes ved hjelp av kristen tro, og dem som finnes i tilknytning til andre tradisjoner.

Erfaringer av denne typen er derfor ikke noe som kan identifiseres som spesielt "kristne" eller bundet til jødisk-kristen kontekst. De hører til et mer allment erfaringsfelt som også informerer og "nærer" og formidler erfaringene med og rundt Jesus, og som kommer til syne i hans praksis som helbreder og som seer og profet. Det er på hvilken måte slike erfaringer fungerer i formidlingen av Guds rike og innholdet i det, som er avgjørende for om slike erfaringer har spesifikk kristen og teologisk relevans ut over den betydning de kan ha på det allmenne skapelsesplanet som gjelder alle mennesker. I kristen sammenheng blir de tegn på fellesskapet i Guds rike, Guds fellesskapssøkende omsorg, kjærlighet og barmhjertighet.

2. Et spørsmål som ofte kommer opp i når jeg foreleser om disse temaene, er hvordan mennesker som har ulike erfaringer med det man kan kalle "møter med avdøde", skal forstå og forholde seg til bibelske advarsler om kontakt med døde. Til det er å si at det i den bibelske sammenhengens hovedsak dreier seg om advarsler mot å oppsøke døde. Det fremstår som en kortslutning om man skal bruke slike advarsler for å avvise at mennesker som har spontane og uventede erfaringer av møter med døde, uten videre befinner seg i et tvilsomt teologisk landskap. Snarere krever ulike typer erfaringer her på ulike typer refleksjoner. De bibelske advarslene må i første rekke ses som advarsler mot mantikk. Hvorfor finnes de?

Det er rimelig å tolke disse advarslene som gitt for å verne sårbare mennesker mot utnyttelse og manipulasjon. De kan også være en måte å ivareta muligheten for å kunne bli fri fra forfedrenes autoritet og votum når en skal finne sin egen livsvei. I møte med nye utfordringer er ikke alltid tidligere generasjoners perspektiv tilstrekkelig, og de døde skal derfor ikke være dem

som bestemmer vår virkelighet. I et mer aktuelt perspektiv kan en også peke på hvordan spådommer kan bli så okkuperende for menneskers livsorientering at den kan føre til innskrenkning av livsmuligheter og livsutfoldelse. De kan også gjøre at man mister religiøst fokus og blir mer opptatt av egen skjebne enn av livet i verden og med andre.

3. Det siste teologiske poenget jeg vil gjøre, er å si at slike erfaringer strengt tatt ikke kan tas som bevis på noe som helst: Selv om de tradisjonelt er blitt integrert i religiøse fortolkningsstradisjoner og praksiser, er de på ingen måte endegyldige *bevis* på verken Guds eksistens, utvalgte menneskers fromhet eller nærhet til Gud, eller på at det finnes noe mystisk og overnaturlig som vi prinsipielt sett aldri vil være i stand til å gripe. Slike erfaringer brukes tidvis – og allerede i Det nye testamentet – som "bevis", men det er rimeligere å se dem som tegn – tegn på at virkeligheten omfatter mer enn vi har grep om og kontroll på. De er også tegn på at Gud er virksom og ønsker å åpne mennesker mot en fremtid og mot muligheter de ikke lenger regner som aktuelle – og dermed kan slike erfaringer virke frigjørende, trosstyrkende og livsfornyende. Men som tegn er de like fullt flertydige og forlanger fortolkning. Det er teologiens oppgave. Den kan, som nevnt, ikke nøye seg med å henvise slike erfaringer til karismatikernes eller de alternativreligiøse. Da lukker teologien øynene for mye av det som finnes midt i kirken, og i hele Guds verden.

Konklusjon

Utfordringen for en tafatt og ofte erfaringsfattig kirke som har forholdt seg desavuerende til erfaring generelt, og særlig til den type erfaringer vi har hatt fokus på her, er derfor å få øynene opp for at Gud kan bruke ekstraordinære erfaringer slik Gud kan bruke og bruker alle andre erfaringer vi har, for å gjøre oss til dem vi er. Avviser kirken erfaring, avviser den menneskene som bærer dem. Det utelukker ikke et perspektiv som også kan se erfaringene generelt

– inklusive ekstraordinære erfaringer, som flertydige – de er ikke alle gode, men kan være både gode og onde/negative (Jfr. forsøk på manipulasjon og makt, som ofte leder galt avsted). For den troende kan slike erfaringer bli tegn på Guds virke og nærvær i verden og skape åpenhet for hva Gud gjør og gir. Som tegn skal de ikke "fange" fokus og oppmerksomhet, men snarere bidra til å skape oppmerksomhet rundt Guds rike og fellesskapet det innebærer. Slike erfaringer er uttrykk for at Gud bruker hele skaperverket i alle dets dimensjoner til å manifestere sitt nærvær i verden, men det er vanskelig å bygge noen full teologi på dem. At vi ikke kan forklare dem i rammen av kristen teologi heller, betyr imidlertid ikke at vi er fratatt enhver tydningsmulighet: De kan tolkes som gaver – nådegaver som Gud kan bruke for å fremme sitt rike – slik det også skjer karismatiske miljøer. Men det må sies mer.

Dersom slike erfaringer skal forstås som noe som er i Guds tjeneste og til Guds ære, og må ses som nåde og gave, er de dessuten noe som verken kan eller skal manipuleres frem, eller noe som skal ses som et resultat av prestasjon, fromhet eller spesielle kvalifikasjoner. Når teologi forholder seg til og tyde slike erfaringer, og ikke neglisjerer dem eller gjøre dem språkløse, er det med på å anerkjenne deres virkelighet, men det bør skje med forsiktighet og ikke med pretensjoner om å avgi endelige forklaringer på hva dette er for noe.

Kirkens tvetydige respons på slike fenomener etter reformasjonen kan peke i retning av at man ikke har foretatt en tilstrekkelig teologisk bearbeiding av disse fenomenene, men har forholdt seg til dem ut fra en oppfatning som bare vektlegger det teologisk normative og i mindre grad tar hensyn til menneskers konkrete livsforhold og erfaringer. Dette kan ha skapt en form for "språkløshet" i forhold til slike erfaringer, som kan gjøre at man oppfatter at dette ikke "skal snakkes om". Derfor kan en mulighet for teologien være at den kan knytte an til og validere slike erfaringer. Å betone at man tror på noe mot eller til tross for erfaring, og at man skal tro uavhengig av erfaring, er på den annen side en problematisk strategi. Teologisk sett bør man derfor arbeide videre med forholdet mel-

lom tro og erfaring på måter som også gir bedre tolkningsressurser til ekstraordinære erfaringer.

En må videre spørre om man i etterkant av reformasjonens utrenskning av alt som var erfarings- og praksisforankret, har kommet i skade for å miste vesentlige kategorier som finnes i andre religiøse tradisjoner, og som kan vise seg tjenlige for å tolke erfaringer som dem våre informanter har gitt oss del i. I andre tradisjoner finnes det kategorier som seer, healer, sjaman osv. Hva er forholdet mellom disse kategoriene, og det som i kristen tradisjon handler om å ha nådegaven til å helbrede, tale profetisk, ha visjoner osv.? En mer omfattende gjennomtenkning av dette, som også kan se på felles trekk mellom ulike religiøse tradisjoner, og ikke bare avgrenser dem i forhold til hverandre, er noe av det som kan kalle på mer teologisk arbeid her. Teologisk arbeid er derfor også tjent med å ta et oppgjør med en fortolkning av folkelig religiøsitet, som gjennomgående oppfatter den som problematisk ut fra et dogmatisk forankret bilde av hvordan trosvirkeligheten skal være. Et slikt oppgjør vil i tilfelle også kunne gi mennesker større sjanse til å erfare at hele deres religiøse erfaringsvirkelighet er noe som har plass i trosfellesskapet, og at det ikke er noen deler av dette de må holde utenfor den sammenhengen.

Litteratur

- Ahlin Lars, Krop, sind eller ånd? *Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark* (Højbjerg: Univers, 2007).
 Austad, Anne: *Passing away - passing by: a qualitative study of experiences and meaning making of post death presence*, (PhD-avhandling, Oslo: Det Teologiske menighetsfakultet, 2015).
 Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1984).
 Henriksen, Jan-Olav, *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007).

- Henriksen Jan-Olav og Kathrin Pabst, *Uventet og ubedt. Paranormale erfaringer i møte med tradisjonell tro* (Oslo: Universitetsforlaget 2013).
 Kalvig, Anne, Åndeleg helse: *Ein kulturanalytisk studie av menneske- og livssyn hos alternative terapeuter*. (Bergen: Universitetet i Bergen, 2011).
 McGuire Meredith B., *Lived religion: faith and practice in everyday life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).
 McGuire Meredith B. and Debra Kantor, *Ritual Healing in Suburban America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).
 Porterfield, Amanda, *Healing in the History of Christianity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005)
 Selberg Torunn, *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv* (Oslo: Scandinavian Academic Press: Spartacus, 2011).

Noter

- 1 Den foreliggende artikkelen er en lett justert versjon av Reichelt-forelesningen, holdt i Stavanger 9.4. 2015.
- 2 Jeg har argumentert mer omfattende for en slik forståelse i Henriksen, 2007.
- 3 Se Austad, 2015.
- 4 Ahlin, 2007.
- 5 Kalvig, 2011.
- 6 Gadamer, 1984, 355.
- 7 Se Henriksen og Pabst, 2013.
- 8 Sml. Porterfield, 2005, 96.
- 9 Det følgende bygger på McGuire, 2008. Sidetall i parentes i teksten i det følgende refererer til denne boken, inn til annet angis.
- 10 Folkloristiske studier antyder at det tok flere hundre år før disse forandringer fikk gjennomslag i alle deler av befolkningen. Se referanser til slikt materiale i Henriksen og Pabst, 2013.
- 11 At dette ikke lenger bare er praksiser forbeholdt de minst privilegerte i samfunnet, fremkommer tydelig i Meredith B. McGuire and Debra Kantor, 1988.
- 12 Se for eksempel religionsforskeren A. Dyrendal i Dagbladet i forlengelsen av saken der den profilerte politinspektøren Hanne Kristin Rohde kontaktet healeren "Snåsamannen". Se http://www.dagbladet.no/2012/03/09/nyheter/innenriks/hanne_kristin_rohde/politiet/snasamannen/20609526/. En kan muligens også se den samme tendensen til å avvise realiteten i slike erfaringer hos religionshistorikeren Mikael Rothstein som kaller slike hendelser en "non-begivenhed" og bare gir dem narrativ og litterær, men ikke historisk eksistens. Rothstein er her referert etter Selberg, 2011, 51.

Sammendrag

Hvordan skal kristen teologi møte og gi ressurser til erfaringer av såkalt ekstraordinær karakter? Mange prester og andre kirkelige ansatte vil før eller senere stå overfor mennesker som har slike erfaringer eller ber om råd eller veiledning i forhold til dem. Denne artikkelen beskriver både noen av årsakene til at det finnes en tafatthet i norsk teologi nå det gjelder å møte slike utfordringer, men den gir også refleksjoner til en mer konstruktiv, teologisk tolkning av slike erfaringer. Et hovedsiktet mål i artikkelen er argumentet for at det er behov for en åpen og konstruktiv teologisk bearbeidelse av ekstraordinære erfaringer, med sikte på å anerkjenne dem som noe mange troende mennesker er i berøring med og utfordres av.

"Et våkent øye"

Cathinka Guldberg – en diakonal leder med et moralsk og relasjonelt perspektiv



GRY ESPEDAL

**TEOLOG OG STIPENDIAT VED VID VITENSKAPELIG HØGSKOLE OSLO
(TIDLIGERE DIAKONHJEMMETS HØGSKOLE).**

gry.espedal@vid.no

Innledning

Cathinka Guldberg (1840–1919) regnes som grunnleggeren av Norges eldste sykepleierskole og var i nesten 50 år leder av utdanningsinstitusjonen og praksisstedet som i dag er kjent som Diakonissehuset Lovisenberg, Lovisenberg diakonale sykehus og Lovisenberg diakonale høgskole. Til tross for at det er 150 år siden hun startet lederjobben danner "arven etter Cathinka Guldberg" fortsatt et fundament i strategiplaner som inspirasjon til å gjøre en innsats ved institusjonene knyttet til Stiftelsen Diakonissehuset ("Årsrapport", 2013). Vi kan spørre hva det var hun gjorde, som gjør at hun fortsatt huskes og brukes som et forbilde.

Flere har i en diakonal sammenheng forsket på og analysert diakonissenes historie og praksis (Andersson, 1997). Cathinka Guldbergs historie blir beskrevet som en pionerhistorie (Ebbell, 1940; Jahnsen, 1913; Wyller, 1990) som inkluderer etablering av Norges første sykepleierutdannelse, og utdanner av de første menighetsøstre (Snøtun, 2007). Cathinka Guldberg er beskrevet som en person med en sterk personlighet (Adriansen, 2007), som opptrådte med en

naturlig autoritet og hadde en form for karisma (Hellgren, 1997). Hellgren sammenligner Guldbergs ledelse med de fem neste forstanderinnene, men gjør ikke en dybde studie av Guldbergs lederstil.

Denne artikkelens anliggende vil være å analysere Cathinka Guldbergs lederstil innenfor rammen av teorier om autentisk ledelse. Lederstil forstås her som et grunnleggende trekk og mønster i lederens atferd (Andersen, 1995). En rekke vitenskapelige miljø har de siste årene vist interesse for autentisk ledelse (Avolio, Walumbwa, & Weber, 2009; Chan, Hannah, & Gardner, 2005; Gardner, Avolio, & Walumbwa, 2005; Gardner, Coglisier, Davis, & Dickens, 2011; Kolditz & Brazil, 2005; Fred O Walumbwa, Avolio, Gardner, Wernsing, & Peterson, 2008). Autentisk ledelse blir definert som å lede ut fra personlige verdier og overbevisninger, synliggjøre sterke og svake sider og fremtre ærlig overfor seg selv og andre (Luthans & Avolio, 2003). Av noen teoretikere kobles autentisk og spirituell ledelse (Fry, 2003; Fry, Hannah, Noel, & Walumbwa, 2011; Klenke, 2007).

Å se på Cathinka Guldbergs lederstil i lys av

mer moderne lederteorier kan gi innfallsvinkler til å forstå den ledelse hun utøvde, og den kontekstfortelling (Aadland, 2004; Smircich & Morgan, 1982) hennes ledelse danner en ramme for. Artikkelen vil basere seg på en historisk analyse av primær kilder som Guldbergs egne nedtegnede uttalelser, samt sekundær kilder som biografier, årsrapporter og jubileumsbøker. Artikkelen vil undersøke følgende spørsmål: Hvordan utøvde Cathinka Guldberg ledelse, og hva karakteriserte hennes lederstil? Hvordan skapte hennes ledelse et fundament for en kontekstfortelling som fortsatt preger dagens diakonale organisasjoner?

Metodisk tilnærming

Artikkelen er basert på en litteratur studie av tekster av og om Cathinka Guldberg. En historisk analyse (Kjeldstadli, 1999) danner utgangspunkt for det metodiske arbeid. Analysearbeidet starter med en slags ”for-dom”, en tanke om at den ledelsen som ble utøvd var av betydning. Ved å gjenskape problemsituasjoner knyttet til oppstart og ledelse av Diakonissehuset slik den fortonte seg for involverte parter kan praksis gripes. Ny innsikt kan vinnes gjennom en hermeneutisk sirkelbevegelse, frem og tilbake mellom datamateriale og ”vår verden” (Kjeldstadli, 1999, p 122).

En fortolkningsnøkkel fra ledelsesteorien knyttet til autentisk ledelse er brukt for å komme nærmere en ”sannhet” om Guldbergs lederstil. Cathinka Guldbergs ledelse blir sett på og vurdert i forhold til et rammeverk hentet fra teorier om autentisk ledelse. En kritisk faktor knyttet til å bruke en fortolkningsnøkkel fra lederteorien er en slags forenkling av fenomenet som vi undersøker (Kjeldstadli, 1999). Det er en utfordring og muligens litt urettferdig å bruke moderne lederteori til å analysere en leder fra en annen tidsperiode. Likevel vil det ha betydning å kjenne fortid, teologi og historie i et samtidspråk. Hensikten ved å bruke ledelsesteorien er å se ting vi ikke har sett tidligere, og hjelpe til å få ny kunnskap om personen som analyseres.

En vanskeliggjørende faktor i analysen av Cathinka Guldbergs handlinger og utsagn er tiden. Det er nærmere 100 år siden hun avsluttet sitt virke. I tillegg har hun skrevet lite

selv, annet enn brev. Brevene er personlig formulert og inneholder for det meste relasjonelle og omsorgsorienterte henvendelser. Noen få betraktninger er av samfunnsmessig eller ledelsesmessig karakter og kan trekkes frem som relevant (Fellesbrev fra 1890–1918).

Sekundærkilder som biografi (Ebbell, 1940) og jubileumsbøker (Bloch-Hoell, 1968; Jahnsen, 1919) bringer et bredere bilde av Guldbergs handlinger. Disse bøkene er imidlertid basert på andres tolkninger. To forfattere (Ebbell, 1940; Jahnsen, 1913, 1919) har imidlertid utgitt bøker relativt nær Guldbergs samtid, og knytter seg til kilder som sto henne nær. Primærkilder som årsberetninger fra Diakonissehuset samt artikler fra Diakonissehusets eget tidsskrift, *Fra Diakonissehuset* (etablert i 1884) danner et inntrykk av Guldbergs ledergjerning og Diakonissehusets organisatoriske utvikling.

En kritisk faktor i analysen av tekstene som omhandler Guldberg er den ”innføling” med stoffet kildene har. Hellgren (1997) foreslår årsaker til en påfallende lite kritisk holdning i skriftlige data om Guldberg å være at Guldberg representerer en kultur som var konfliktsky, og som til dels skjulte sine konflikter. Imidlertid viser brev at det var uttalte uenigheter mellom forstanderinnen og søstrene, og søstre imellom. En mer plausibel årsak kan være vektleggingen av den kjærlighetsgjerning søstrene var satt til å utøve, og fremhevelse av kallet som en forutsetning. I et fellesbrev fra styreleder Julius Bruun (1820–1899) ble søstrene blant annet formant til å vandre i kallet så de kunne ”fordra” hverandre i kjærlighet (Adventssøndag 1877). En slik uttalelse fra en autoritetsperson kan skape en kulturell forståelse av at det å skape splid og trette ikke er forenelig med en diakonisses fremtreden.

Fraværet av kritiske merknader kan også være et uttrykk for den posisjon Guldberg hadde som symbolbærer og meningsskaper med et ”oppdrag” fra Gud. I 1913 ble hennes innsats for organisasjonen beskrevet som en ”lykke” (Jahnsen, 1913). Hennes utstråling ble av andre senere benevnt som å bære preg av en ”forunderlige makt” (Wyller, 1990). En faktor som kan forårsake få kritiske kommentarer er såkalte ”group think”-situasjoner (Forsyth, 1999). Det

stilles få kritiske spørsmål til personer som blir forent med og symbol for en virksomhet, i et ønske om å opprettholde harmoni.

Autentisk ledelse – et teoretisk rammeverk

Autentisk ledelse er en lederteori som ble etablert på begynnelsen av 2000-tallet for i større grad å sette fokus på moralsk lederskap. Større samfunnsskandaler som blant annet Enron-skandalen gjorde at flere lederteoretikere ønsket å gå til rot konstruksjonene for å definere ledelse. Disse har grepet fatt i gresk filosofi og aforismen "kjenn deg selv" som et fundament (George, 2003). Autentisk lederteori definerer autentisk som å være ærlig mot seg selv, synliggjøre sterke og svake sider, være motivert av personlige overbevisninger heller enn status og personlige fordeler, og lede ut fra eget perspektiv og ståsted (Luthans & Avolio, 2003).

Walumbwa et al. (2008) legger følgende definisjon av autentisk ledelse til grunn:

We define authentic leadership as a pattern of leader behavior that draws upon and promotes both positive psychological capacities and a positive ethical climate, to foster greater self-awareness, an internalized moral perspective, balanced processing of information, and relational transparency on the part of leaders working with followers, fostering positive self-development ... (Fred O Walumbwa et al.).

Autentisk ledelse blir fulgt av fire atferds-komponenter beskrevet som å ha *selvbevissthet*, *balansert prosessering*, *internalisert moralsk perspektiv* og *relasjonell åpenhet* (F. O. Walumbwa, Wang, Wang, Schaubroeck, & Avolio, 2010, p. 902). En *autentisk leder med selvbevissthet* trekkes frem som å være leder med forståelse for egne styrker, svakheter og motiver, i tillegg til erkjennelse av hvordan andre oppfatter ens lederstil (F. O. Walumbwa et al., 2010). Selvbevisstheten har både en indre og en ytre referanse. Den indre forståelsen handler om lederens egen selverkjennelse mens den ytre referansen dreier seg om hvordan andre oppfatter en.

Å gjennomføre *objektive balanserte vurderinger*, involverer å gjøre analyser av relevant informasjon før en tar en beslutning. Balanserte ledere lar seg ikke forstyrre av andres meninger. En

leder som gjennomfører beslutninger på basis av objektive analyser, inkluderer også mennesker med andre meninger som er ulike egne (F. O. Walumbwa et al., 2010).

Internalisert moralsk perspektiv reflekterer bevissthet rundt egen moral, verdier og etiske refleksjoner. *Relasjonell åpenhet* involverer å ha en ærlig tilnærming i møte med andre mennesker, i deling av informasjon, tanker og følelser.

Et aspekt som blir trukket frem innen den autentiske ledertradisjonen, er begrepet spiritualitet (Fry, 2003; Fry et al., 2011; Klenke, 2007). Det distingveres mellom spiritualitet og religion, der religion ses på som et teologisk system av tro, rituelle bønner, riter og seremonier. Spiritualitet ses på som å utvikle kvaliteter og den åndelige siden ved det å være menneske (Fry et al., 2011).

Klenge (2007) mener spiritualitet er i kjernen av hva autentisk ledelse handler om. Hun presenterer en autentisk leder som en person som er bevisst sin identitet, også som et spirituelt menneske. Den spirituelle identiteten utvikles gjennom åpenhet til andre, til det å være del av en større sammenheng og gjennom det å yte tjeneste overfor andre og "ofre seg selv". Lederskap innebærer både lidelse og forsakelse.

Spiritualitet på arbeidsplassen kobles også mot organisasjonens verdier. Flere verdier trekkes frem som relevante for å leve et liv preget av spiritualitet, som for eksempel barmhjertighet, altruistisk kjærlighet og det å være sannhetssøkende. Innen spirituell ledelse ses det å ha et kall og tilhøre et fellesskap på som nøkkelfaktorer (Fry, 2003). Å ha et kall blir forstått som noe mer enn å få brukt sin kompetanse. Det handler om å se sitt bidrag som verdifullt og nødvendig for samfunnet. Undersøkelser viser også at ansatte med et kall opplever en dyp mening i arbeidet og bruker tid på arbeidet på bekostning av mer personlige anliggender (Bunderson & Thompson, 2009).

Autentisk lederskap kan synes å ha et rasjonale preget av en rasjonell instrumentell tilnærming (Espedal, 2013). Begrepet "å arbeide for å bli autentisk" kan være problematisk fordi det understøtter betydningen av å bruke tilnærmingen for å oppnå noe. Å arbeide for å bli

autentisk er også utenfor lederens kontroll (Aadland, 2004). En autentisk leder fremstår som troverdig gjennom de oppgavene han er satt til å løse, og den konteksten organisasjonen er en del av, og at det er samsvar mellom det han sier, og det han gjør. Det er ikke sikkert lederen blir autentisk selv om han sier han arbeider med å være autentisk. Lederen kan arbeide mot en autentisk tilnærming, men han blir ikke troverdig før omgivelsene bedømmer det slik.

Teoriene om autentisk ledelse kan brukes som et rammeverk for å forstå en lederstil, men om denne lederstilen gir mening, kan bare forståes gjennom å se ledelsen som utøves, i forhold til dem som blir ledet og konteksten. Gjennom ord og bilder, symbolske handlinger og fakta kan ledere etablere strukturer som skaper mønster av mening. For å se om ledelsen gir mening må det ses etter dens opprettholdelse av ord, symboler og strukturer (Smircich & Morgan, 1982). Gjennom slike element kan man se om ledelsen har gyldighet ut over sin samtid.

Etablering av et diakonissehus – et fundament for en ledergjerning

Til tross for at Cathinka Guldborg var leder av en voksende diakonisse- og sykepleierutdannelse og var leder i nærmere 50 år, vet vi lite om hvordan hun utøvde ledelse. Strategiplanen for Lovisenberg diakonale sykehus var opptatt av den pionergjerning hun utøvde, og nevner ”arven etter Cathinka Guldborg” som fundament og inspirasjon for sykehuset strategi.

Cathinka Guldborg gjeninnførte og var bærer av et kvinnelig diakonat (Jahnsen, 1919) og ble pioneren som etablerte sykepleierutdannelse og sykepleie som profesjon. Allerede i 1868 da det ble sendt en oppfordring til landets menigheter om å støtte diakonissehussaken, ble det fremhevet at de hadde fått tak i en forstanderinne som var et ”heldigere resultat enn de kunne påregne” (1.årsberetning 1870). Cathinka Guldborg (1840–1919) var prestedatter, født av den allsidige og kunnskapsrike Carl August Guldborg og den ”fromme og forstandige” Hanna Sophie Therese f. Bull (Jahnsen, 1919, p 190). Faren var redaktør for Skillingsmagazinet, og gjester av det guldborgske hjem var ledende samfunnsdebattanter som Marcus Thrane og

Henrik Wergeland. Cathinka Guldborg tok som 15-åring over som ”reservemor” for syv søsken og arbeidet som gårdskone på prestegården etter at moren døde. I denne tiden opplevde hun også et kall i forbindelse med den johnsonske vekkelsen, som engasjerte henne til å ta seg av fattige i farens menighet.

Guldborg dro til Tyskland for å få diakonisseutdannelse i Kaiserswerth fordi hun ikke opplevde hun hadde nok kunnskap til å ta seg av fattige og pleietrengende. Ved den tyske institusjonen ble hun kjent med en institusjon hvor matriarkatet spilte en rolle, i tillegg til et tydelig patriarkat. Theodor Fliedner (1800–1842) var ubestridt leder ved Kaiserswerth, men lot også sine to koner få lederroller. Friederikke Fliedner (1800–1864), Fliedners første kone, ledet arbeidet med etablering av diakonisseutdannelsen før Guldborg kom. Hun var bestemt og frisinnet og arbeidet for å hjelpe diakonissene til selv å ta ansvar (Andersson, 1997). Etter at hun døde, giftet Theodor Fliedner seg med den mer autoritære og rigorøse Karoline (1811–1892) som var forstanderinne da Cathinka kom til Kaiserswerth.

I 1868 ble det i Norge sendt ut en oppfordring til landets menigheter om å støtte etablering av et diakonissehus som kunne utdanne sykepleiesøstre. Man trengte ”Sygepleiersker af den ’dannede’ Klasse” i tjeneste på hovedstanden sykehus (Jahnsen, 1919, p. 27). Gangkonene som hadde drevet med pleie av syke før diakonisseutdannelsen ble etablert, var kjent for å være uutdannede og udannede. Styreleder på Diakoniseanstalten Julius Bruun beskrev dem som både ”fryktede og lite tekkelige”. Å overta gangkonens arbeid med mer kvalitetsorientert sykepleie ble sett på som en oppgave for ”kristeligssinnede sykepleiere”.

Innenfor fattigpleie var det også et stort behov for pleiepersonell. Fattigloven ble fornyet i 1863 hvor myndighetene la til grunn et prinsipp om at fattige skulle forsørge seg selv. Men ikke alle hadde forutsetningene for å klare det. ”Foreningen for indre Mission i Christiania” (dagens Kirkens bymisjon) mente det ikke nyttig å komme med et g udsord til byens fattige hvor ”aandelig Vankundighed og moralsk Fordærvelse synes at kræve en mere udstrakt Sjælepleie” (Lundby,

1980). I stedet ble tanken om et diakonissehus som kunne utdanne søstre, etablert.

Etter å ha mottatt forespørselen i 1868 om å komme hjem til Norge for å lede diakonisseanstalten gjorde Cathinka Guldborg seg noen tanker om å være leder. I et brev til en søster uttrykte hun at personer i overordnede stillinger må ha "åpne øyne og ikke opptre urettferdig. Som leder blir det viktig å holde et våkent øye med søstrene. Hun [lederen] bør kjenne hver søster personlig og ikke være for dominerende" (i brev til Bruun 2.8. 1868) (Espedal & Hovland, 2012).

Cathinka Guldborgs lederstil

De fire atferdskomponenter som beskriver autentisk ledelse, selvinnsikt, balansert prosessering av avgjørelser, internalisert moralsk perspektiv og relasjonell åpenhet (F. O. Walumbwa et al., 2010), vil bli brukt som et rammeverk for å analysere grunnleggende trekk og atferdsmønstre ved Cathinka Guldborgs lederstil.

Guldborgs selvbevissthet

Å være leder med selvbevissthet trekkes frem som viktig i forhold til å fremme effektivitet som leder (F. O. Walumbwa et al., 2010). Å være selvbevisst kan også ses på som å være bevisst sin identitet som et spirituelt menneske. En autentisk leder blir sett på som en person som forstår seg å være en del av en større sammenheng, ved "å ofre seg selv" og yte tjeneste overfor andre (Klenke, 2007).

Det kan synes som Cathinka Guldborg har en bevisst fremtreden både i det offentlige rom og innad i organisasjonen. Likevel kan hennes fremtreden i det offentlige ses på som mer beskjeden enn rollen hun hadde internt i organisasjonen. Guldborg levde i en samtid med fremvoksende fokus på kvinners sak og rettighet. Blant annet ble Norsk Kvinnesaksforening etablert i 1884. Guldborg deltok på noen samfunnsarenaer. I 1905 skrev hun på vegne av Diakonissehuset under på underskriftslistene sammen med over 300.000 kvinner, til støtte for oppløsningen av unionen med Sverige. Da kvinnene i 1913 fikk alminnelig stemmerett, benyttet Guldborg sin stemmerett (Ebbell, 1940).

At Cathinka Guldborgs ikke tok en posisjon i

det offentlige rom, kan henge sammen med datidens kvinnesyn i kirkelige og religiøse forsamlinger preget av romantikken og viktorianismens kvinneideal (Lein, 1981). Av mannlige ledere på diakonisseanstaltene ble kvinnes kall karakterisert som et "husmorkall" (Jahnsen, 1919, pp 138–139; Zoellner, 1899). Kvinner skulle stå til tjeneste for mannen og underordne seg hans myndighet og ikke fremheve seg selv. Evner til å lede et "kallssamfunn" ble oppfattet som ikke å være skjenket kvinnen. De egnet seg best til å oppdra barn og pleie syke og fattige. Å stå på barrikadene som kvinnesaksforkjemper og samfunnsrefser ville antakelig opponere mot og bryte med den kulturen Guldborg var en del av.

Likevel startet Guldborg sammen med styret for diakonissehuset en ideell og filantropisk virksomhet i en tid da det ikke fantes utdanning av sykepleiere, og da fattigvesenet ikke klarte å ta seg av alle trengende, og velferdsstaten ikke var etablert. I denne situasjonen tok Rikke Nissen, Cathinka Guldborgs stedfortreder og kurs-søster en mer fremtredende rolle i det offentlige rom. Nissen var redaktør av tidsskriftet *Fra Diakonissehuset* og skrev den første boken om sykepleie i Norge (Nissen, 1877). Hun trakk frem verdier som skulle prege sykepleiesøstren, som mot, besindighet, bestemthet, taushet, renslighet, orden og punktlighet og lydighet. Søstrene skulle ikke utdannes til "kvarte eller halve leger, men hele sykepleiere". Bevisstheten til hva som var forventet av sykepleieren, var tydelig. De skulle ikke diagnostisere sykdom eller drive med sykdomsbehandling, men understøtte legens bestrebelser og i dette innta en selvstendig rolle. Rikke Nissen drev også omfattende brevveksling med styreleder Bruun og fremmet meninger om utviklingen og utbyggingen av institusjonen.

Til tross for Cathinka Guldborgs "stille" fremtreden i det offentlige rom er hun ikke taus på den indre arena overfor søstrene. Det kan synes som det som fyller hennes hverdag, er arbeidet som daglig leder av virksomheten. I fellesbrev til søstrene, som hun sendte relativt årlig ved juletider (men som sjelden er datert), formulerte hun støttende og oppmuntrende ord til søstrene, noe som kan forstås som å bygge et mo-

ralsk fundament i virksomheten. Hun kalte oppgaven de utførte for *tjenesten* (”tjeneste i Guds lys” med ”Jesu sinnelag”) og plasserte den oftest i en kirkelig kontekst. Sjelden uttrykte hun seg om tjenesten som en samfunnsoppgave, selv om det må forstås som en underliggende tanke. En gang trakk hun frem at de lever i en ”farlig tid”. Hun uttrykte bekymring for at Guds ord ble utelukket fra skolene. I dette oppmuntret hun søstrene til å være i forbønn.

Oftest startet Guldberg fellesbrevene til søstrene med å oppmuntre til takknemlighet (”... at vi ret kunde se og forstå, hvor meget vi burde takke”). Der Rikke Nissen trakk frem verdier som sykepleien skulle bære preg av, verdier som mot, renslighet og punktlighet, beskrev Guldberg verdier som skulle prege og oppmuntre den moralske og kristne tro. I det daglige liv oppmuntret hun søstrene til å være ”hjelpende”, særlig ”når vi ser hverandres Tvil, Mangler, Synden der tager op”. Guldberg brukte inni mellom ordet ”husholdersker på post”. Oftest handlet dette om å opprettholde et liv som troende: ”Det vi alle må bede om i denne Tid, er at Gud må bevare os ubesmittede af Verdensånden. Misfornøielsen, Begjærligheten og Nydelsessygen. Gud give den Nåde at være den tro – og vågne Husholder på vor Post!” (i udatert fellesbrev). En grunnbetingelse i denne tjenesten var ”Ydmygheden” og ”selvfornedrelsen”. En søster skulle ikke være selvhøvdende. I stedet skulle hun stå i tjeneste overfor andre søstre og dem hun pleiet. Guldberg fremhevet at de hadde et ansvar i det å tilhøre et ”hjem”. Hun ba dem be for Diakonissehuset slik ”at det må blive, hvad Gud vil at det skal være for Norges Kirke, for Guds menighet!”

Guldberg er mest opptatt av å forankre tjenesten søstrene står i, i en kristen sammenheng, samtidig som hun nevner at hun er bekymret for søstrenes arbeidsvilkår (Brev til søster Alfild 22. jan. 2014). I brevene beskriver hun ikke hvordan søstrene skal pleie, men hvordan de skal fremtre i tråd med den tro de har, når de representerer Diakonissehuset. Guldbergs selvbevissthet dreier seg om å være motivator på det religiøse området, til å oppdra søstrene til å være ”troende, taknemlige, lydige og fornstadige!” (Brev til Alfild 22. jan. 1915). Guldberg er også

ærlig i forhold til den krevende rollen det er å være leder. Hun nevner at hun muligens ikke burde kalt seg selv ”Mor” (Brev til Alfild 4. nov. 1909). I samme brev snakker hun om en tretthet hun opplever, og den stadige bekymringen om det kommer nok søstre.

Guldbergs balanserte vurderinger

Å gjennomføre objektive, balanserte vurderinger handler om å gjennomføre objektive analyser av relevant informasjon for man tar en beslutning, og retter oppmerksomheten mot målorientering og analytiske beslutningsprosesser. På Diakonissehuset kan det se ut som dette er diakonissestyrets oppgave. Da diakonisseanstalten ble etablert i Norge, ble det overordnede ansvaret for virksomheten lagt hos et diakonissestyre underlagt Christiania Indremisjon. Styrets oppgave var å etablere og lede diakonisseanstaltens virksomhet. De hadde ansvar for å sørge for det økonomiske fundamentet og ta de strategiske beslutningene, og sørge for at anstalten ble ledet i kristelig ånd. Guldberg ble ikke en del av styret før på slutten av 1880-tallet, og satt derfor ikke i posisjon til å ta strategiske beslutninger som økonomi, beliggenhet og ekspansjon.

Imidlertid var det Cathinka Guldbergs ansvar å opprettholde anstaltens oppdragerfunksjon. Guldberg var kritisk til regelveldet på Kaiserswerth, men oppdaget at det ikke var noen vei utenom da de etablerte utdannelsen i Norge. Da det viste seg at Diakonisseanstalten trakk til seg jenter fra lavere kår som husmannsplasser og store barneflokker, måtte det streng disiplin til. Det var nødvendig å bestrebe seg på at jentene ikke skulle ”falle i fristelse”. Kvinnene måtte følge en stram dagsplan og bære uniform. Håndhevelse av reglene ble en av Cathinka Guldbergs oppgaver. I så måte ble Guldberg kjent for å være detaljregulerende (Hellgren, 1997).

Guldberg var streng og bestemt når det dreide seg om oppdragelse av jentene, men hun strakk seg for å tilfredsstille autoriteter utenfra, som hadde behov for hjelp, som leger på andre sykehus som ville ha søstre i tjeneste. Hun ga etter for påtrykk og lot seg påvirke av andres meninger. Dette kan være bakgrunn for Nissen be-

skrivelse av Guldberg som: "Forstanderinden underhanden radfører seg med en, snart med en anden" (Nissen i brev angående innførelse av Indre Råd, febr. 1883). I hvor stor grad Guldberg gjennomførte balanserte objektive vurderinger, er derfor noe utydelig.

Guldbergs internaliserte moralske perspektiv

Å ha et internalisert moralsk perspektiv forstås som å utøve ledelse preget av moralske standarder og verdier. For lederen handler det om å lede ut fra personlige verdier og overbevisninger, fremtre ærlig overfor seg selv og andre (Luthans & Avolio, 2003). En av de sterkeste faktorene knyttet til en autentisk leder med et moralsk perspektiv er at det er samsvar mellom det vedkommende sier, og det hun gjør.

Når det gjelder å ha et *moralsk perspektiv* i utøvelse av ledelse kan det synes som det i størst grad preget Guldbergs ledergjerning. Det er ingen ting i det som er skrevet om Guldberg, og hennes egne brev, som tyder på at hun ikke forsto sin rolle som et moralsk forbilde. Vi kjenner ingen moralske forfall som er formidlet videre. Brevene til søstrene inneholder også et sterkt moralsk anliggende med støttende formulering til å leve et liv preget av kristne verdier.

Hos Guldberg kan det synes som det er en sammenheng mellom det hun sier, og det hun gjør. Guldbergs uttalelser om å ta seg av fattige var også noe hun frembar i egen atferd. Et utsagn fra Cathinka Guldberg blir stadig sitert; "Det var for de fattiges skyld jeg dro til Kaiserswerth!" (Ebbell, 1940). Fattigpleie ble etter hvert også det nest største arbeidsfeltet for diakonissehuset. De startet med å utdanne egne menighetssøstre, og i årene fra 1885 til 1910 arbeidet en tredjedel av diakonissene i fattigpleien (Martinsen, 1984). Søstrene etablerte også suppekjøkken både på Grønland og i Ullevålsveien. På Lovisenberg satt de fattige under trappen ved inngangspartiet. En vandrehistorie er at Cathinka Guldberg aldri gikk forbi uten å stoppe og lytte til det de hadde å si (Ebbell, 1940).

Å ha et moralsk perspektiv på arbeidet som leder kan henge sammen med å være tydelig på å skape strukturelle og moralske verdier (Pill, Wainwright, McNamee, & Pattison, 2004). En

verdi kan ses på som "a persons internalized belief about how he or she should or ought to behave" (Meglino & Ravlin, 1998), og kan ses som å være nær beslektet med å arbeide med å skape mening, eller en meningsfull tilværelse (Pattison, 2004).

Guldberg er tydelig på fremhevelse av hvilke verdier og holdninger hun ønsker skal prege tjenesten søstrene skal utøve, i brevene hun sender. Søstrene skal utføre arbeidet med kvalitet, men ikke fremheve seg selv, og ydmykt stå til tjeneste for andre. Andre verdier Guldberg fremhever, er nestekjærlighet og omsorg. Gjennom dette arbeidet er hun også et forbilde for søstrene. Blant annet nevnes det av søster Elisabeth Fedde: "... mest opptatt var jeg av forstanderinnen. Aldri før hadde jeg truffet en sådan kvinne! Hun er idealet, henne vil jeg strebe etter å ligne ..." (Adriansen, 2007). Når Guldberg trekkes frem som et forbilde, kan det ha sammenheng med at hun i stor grad bar preg av å ha et internalisert moralsk perspektiv i sitt lederarbeid.

Guldbergs relasjonell åpenhet

Temaet *relasjonell åpenhet* inkluderer å invitere til åpenhet, dele informasjon og uttrykke sanne tanker og følelser (F. O. Walumbwa et al., 2010). Cathinka Guldbergs ble oppfattet å ha en tilbakeholden karakter. Hun ble sett på som lukket, av og til med en "forstanderinnemaske" (Ebbell, 1940). Likevel fremhevet hun et personlig engasjement overfor søstrene og så på ledelse som en relasjonell oppgave. Et sitat er gjenfortalt, som uttrykker Guldbergs moderlige omsorg: "Hva er jeg uten søstrene mine?" (Ebbell, 1940).

Allerede på vei hjem fra Tyskland etter endt utdanning gjorde Cathinka Guldberg seg noen tanker om hvordan hun skulle utøve lederrollen. Hun mente en leder burde opptre rettferdig, ha et våkent øye med søstrene, kjenne hver søster personlig og ikke være for dominerende (brev til Bruun 2. aug. 1868).

Guldberg engasjerte seg i fellesbrev og kom ofte med støttende og oppmuntrende ord til søstrene. Hun kjente den enkelte søster personlig og visste hvilke kamper den enkelte sto i, og holdt kontakt med den enkelte. Til en av

søstrene (Alfhild Reiss) går det hele 39 brev frem og tilbake. Alfhild strever i tjenesten som diakonisse på Ek sinnssykeasyll og Stavanger sykehus, og mor Guldberg skriver: ”... hvor godt jeg forstår Ensomhedsfølelsen ...” (Brev 4. nov. 1909). I et annet brev skriver hun: ”Er du fremdeles på Operastionsstuen og cloroformen. Var vi ikke enige i, at det skulde ikke ske mere?” (Brev 1. nov. 1901) I andre brev oppmuntrer hun: ”Herren være med Dig over alle Vanskeligheder, give deg den Tro som flytter Bjerger, og den Helligeånd legge således Gudsarbeidet ind i din Sjæl” (brev 20. jan. 1902). Guldbergs ledelse var inviterende til å vise åpenhet og dele informasjon, noe som understreker hennes lederstil som å bære preg av relasjonell åpenhet.

Drøfting av Guldbergs lederstil

Cathinka Guldberg var en av de første kvinnelige lederne for en diakonal institusjon i Norge. Diakoni betyr ”å tjene andre” (Nordstokke, 2009), og diakonal praktisk kan ses på som sosial praksis som utøves i diakonale institusjoner (Blennberger & Hansson, 2008).

Diakonisseanstaltens interesser var å dekke behov som å utdanne sykepleiere og avhjelpe den sosiale nød hos fattige. Et formål var å drive en mer utbredt sjelepleie enn både kirken og myndighetene kunne gjøre. Det var et behov initiativtakerne i Christiania Indremission så, og ikke nødvendigvis et initiativ fra Guldberg selv. Imidlertid var Guldberg med på å etablere denne form for sosial praksis. Hun gjorde det med en tjenende innstilling med bakgrunn i sin person og sitt kall.

Cathinka Guldberg kalte seg ikke for kvinnesakskvinne, men ledet en voksende diakonal utdanningsinstitusjon i nærmere 50 år. Kvinnene ble oppfordret til å ta plass og bli avdelingssykepleiere, noe mange av dem gjorde. Diakonissene ble sett på som tjenerinner, med kall og drivkraft til å tjene andre samtidig som de utøvde sykepleie (Andersson, 1997; Malchau, 1998; Martinsen, 1984).

Cathinka Guldbergs daglige lederstil handlet i stor grad om å være motivator på det religiøse området. Hennes lederstil bar således preg av en uselvisk selvbevissthet. Hun var altruistisk i sin tilnærming og oppmuntret søstrene til å fremstå

på samme måte. Hennes tilnærming til å gjennomføre beslutninger på basis av objektive balanserte vurderinger er muligens noe vagere. Guldberg lar til en viss grad styreleder og forstanderen ta seg av de større beslutningene, men ser det som sin oppgave å være daglig leder av Diakonisseanstalten. Hun kan likevel fremstå som vinglete i det at hun rådfører seg snart med én, og snart en annen.

Det er som leder med et moralsk perspektiv og med en relasjonell åpenhet Cathinka Guldberg ledelse fremhever seg. Hun opptrådte rettferdig og var tydelig på formidling av de diakonale verdiene om å ta seg av de fattige. Verdiene hun forfektet, var med på å legge grunnlaget for utøvelse av sykepleie som fag. I de diakonale verdier ”mor Guldberg” fremmer, ligger hennes styrke og svakhet. Verdier hun fremhevet, var å ha en fremtreden som bar preg av uselviskhet, og være tjenende i sinnet. Hun oppmuntret til at det måtte være samsvar mellom det man sa, og det man gjorde, og gikk foran som et godt eksempel. Tilsvarende verdier innen autentisk lederskap blir beskrevet av Klenke (2007) som å være selvpoppofrende og forsakende. Kraften i det spirituelle arbeidet for diakonissene ble hentet fra deltagelse i det kristne liv hvor kallet ga en mening og forpliktelse som ikke er så annerledes enn Bunderson og Thomson (2009) beskriver.

Når Guldbergs ledelse gjenkjennes av tre av fire komponenter innen autentisk ledelse som å ha selvbevissthet, internalisert moralsk perspektiv og relasjonell åpenhet, kan man si at dette danner grunnlag for forståelse av hennes lederstil.

Guldbergs ledelse i lys av dagens kontekstfortelling

En lederstils betydning må også forstås gjennom hvilken mening den skapte for dem som ble ledet, og konteksten (Smircich & Morgan, 1982). Ord og bilder, symbolske handlinger og faktorer som opprettholdes kan være en indikasjon på at den ledelsen som ble utøvd skapte en mening og la grunnlag for videre praksis.

Cathinka Guldbergs ledelse fikk i sin samtid legitimitet i kraft av den posisjon hun hadde som valgt av bestyrelsen, og gitt makt til å lede

av dem. Utenfra forvaltet hun en "vare" andre ville ha. Søstrene var etterspurt som hjelpesøstre og ønsket til praksissteder på sykehus, i menigheter og i privat pleie.

Imidlertid, om vi ser på Guldberg fremtreden, kan det synes som verdiene hun forfektet og representerte i større grad enn kallet hun hadde, og den religiøse motivator hun var, i etterkant blir henvist til. De første sykepleiernes uselviske selvbevissthet kan i dag knapt refereres til og ble også av sin samtid kritisert. Det oppstod konflikter mellom det å oppfylle kallstankens fordringer og det å styrke sykepleiefaget på mer profesjonsorienterte premisser da Norsk sykepleieforbund ble etablert på slutten av Cathinka Guldbergs tid i 1912 (Hvalvik, 2004). Kallstanken fungerte som en hemske i forhold til moderniseringen av sykepleien. Gjennom sin komplekse og motsetningsfylte funksjon var kallet opphav til dilemmaer som ble forsterket av det slektskapet som var mellom kallstankens ideal og rådende oppfatninger om kvinner (Hvalvik, 2004). Kallstanken i utdanningen satte fokus på utvikling av moral, personlige egenskaper og den nære omsorg for pasienten, mens moderne sykepleieutdanning ville ha en mer vitenskapelig anlagt studie basert på teori.

Likevel kan vi til en viss grad se at kallets idealer revitaliseres i moderne omsorgsteorier i sykepleie, der blant annet søkelyset rettes mot nære relasjoner, personlig ansvar og etiske forpliktelser overfor nesten (Hvalvik, 2004). I Norge har særlig Kari Martinsens omsorgsfilosofi bidratt med viktige kritiske innspill til utviklingen av et helsevesen der markedsøkonomiske og teknologiske verdier er blitt det rådende. Vi kan også se at omsorgsretorikken brukes av helseforetakenes ledelse i beskrivelse av virksomhetsmål, visjoner og verdier som: "helhetlig pleie", "pasienten først", "omsorgsfull nærhet" og "engasjert for mennesket".

Når det gjelder ledelse av dagens diakonale organisasjoner, er det en utfordring å drive etter vanlige driftsmessige og økonomisk krav samtidig som man har en gammel kulturell arv å ta vare på (Aadland, 2009). *Tjenestebegrepet* som Guldberg og diakonissene brukte, blir av noen sett på som selve nøkkelbegrepet for diakonale leders selvforståelse, mens andre opplever det

som for "indrekirkelig" til å fungere i en diakonal institusjon der livssynpluralisme og profesjonsrasjonalitet er dominerende (Askeland, 2012). En mer meningsfull tilnærming blir i dag sett på som å knytte seg til teorier som fokuserer på institusjonelt lederskap (Selznick, 1997) med grunnfunksjonene: å gjøre organisasjonens oppdrag og mål kjent, virkeliggjøre målet i organisasjonens liv og virksomhet og bidra til at organisasjonens og dens medlemmer formulerer og fastholder grunnleggende verdier i møte med omgivelsene. I den sammenheng kan det se ut som at Guldbergs holdning til å basere en sykepleieoppgave på tjenestetanken og å forankre den i eget liv og virksomhet har satt preg på en hel sykepleieprofesjon. Analysen av Guldbergs lederstil viser at hun var oppdragende, bestemt og disiplinerende i tjenesten. Dette kan ha gitt et fundament for utøvelse av en sykepleie med fokus på kvalitet, og det å ha et tjenende sinn.

Guldbergs stilltiende aksept av kvinners underordnede plass i religiøse forsamlinger, samt hennes fravær ved strategiske beslutninger, etterlater imidlertid spørsmål om lederstilen kan danne et fundament for ledelse av dagens diakonale institusjoner. Disse institusjoner befinner seg i et komplekst samfunn, noe som krever sterke og tydelige ledere som kan ta objektive beslutninger. Imidlertid kan det se ut som Cathinka Guldbergs lederstil som moralsk bevisst leder med relasjonell åpenhet, samt at hun var først (pioner) i denne tjenesten, er hennes sterkeste bidrag når det handler å skape et fundament og en kontekstfortelling for utøvelse av praksis i en diakonal institusjon. Med tanke på at hun ble sett på som en ledermodell og sett opp til av søstrene, og at hennes historie fremdeles blir brukt som en inspirasjonskilde for dagens diakonale organisasjoner, kan vi si at omgivelsene har dømt henne troverdig, og at hun har en fremtredende rolle i forhold til å skape mening i diakonale organisasjoner.

Oppsummering

Artikkelen har gjennom en historisk analyse sett på Cathinka Guldberg lederstil. Teorier om autentisk ledelse er bruk som rammeverk for analyse. Spørsmålet som er stilt, er hvordan

Cathinka Guldborg utøvde ledelse, og hvordan hun skapte et fundament for den kontekstfortelling hun representerer i diakonale institusjoner.

Når det dreier seg om Cathinka Guldborg som leder, kan vi si at hun var selvbevisst og bestemt. Hun hadde autoritet i rollen som forstanderinne. Hun var mer tjenesteorientert og relasjonsorientert enn detaljorientert og autoritær. Hennes sterke side var å være leder med et moralsk perspektiv og med en relasjonell åpenhet. Hun la således grunn for å forankre sykepleieoppgave i tjenestetanken med et fundament i eget liv og virksomhet.

Dagens diakonale institusjoner står overfor store utfordringer i forhold til å drive etter vanlige driftsmessige og økonomisk krav, samtidig som de har en gammel kulturarv å ta vare på. Den diakonale institusjonen som Cathinka Guldborg var med å starte, ønsker fortsatt å leve i tråd med hennes pionerånd og verdier. Det kan se ut som Cathinka Guldborgs tilnærming har hatt stor betydning for utøvelse av sykepleie som profesjonen. Det å ha et kall og utøve en kjærlehetstjeneste revitaliseres også i moderne omsorgsteorier i sykepleie. Når det gjelder ledelse, er det mye som tyder på at Cathinka Guldborgs stilltiende aksept av datiden kvinnebilde ikke er en lederstil som kan være en rollemodell for ledere i dagens diakonale institusjoner. Imidlertid fremtrer hennes tilnærming som moralsk forbilde med relasjonell åpenhet som mer troverdig og danner et fundament for praksis i diakonale institusjoner.

Referanser

- Aadland, E. (2004). *Den truverdige leiaren*. Oslo: Samlaget.
- Aadland, E. (2009). *Kan institusjoner elske? Samtidessayer om diakonale virksomheter*. Oslo: Akribes.
- Adriansen, K. K. (2007). *Sterk, fri og kallet. Elisabeth Fedde. Et studie av kallet i lys av søster Elisabeth Feddes diakonisgjerning, 1873–1896*. (Masteroppgave i helsefag, studieretning sykepleievitenskap), Universitetet i Bergen.
- Andersen, J. A. (1995). *Ledelse og ledelsesteorier: om hvilke svar ledelsesforskningen kan gi*. Oslo: Bedriftsøkonomens forl.
- Andersson, Å. (1997). *Livsdel og yrkesetik om kallstankens betydning i det kvinnlige vårarbeides idéhistorie*. *Svensk medicinhistorisk tidskrift*, 1, 53–71.
- Askeland, H. (Ed.). (2012). *Introduksjon til organisering og ledelse*. Oslo: Akademika forlag.
- Avolio, B. J., Walumbwa, F. O., & Weber, T. J. (2009). Leadership: Current Theories, Research, and Future Directions. *Annual Review of Psychology*, 60, 421–449.
- Blennberger, E., & Hansson, M. J. (2008). Vad menas med diakoni? In E. Blennberger & M. J. Hansson (Eds.),

- Diakoni: tolkning, historik, praktik* (pp. 13–29). Stockholm: Verbum
- Bloch-Hoell, N. (1968). *Diakonissehusets første hundre år. 1868–1968. – at vi skulle vandre i dem*. Oslo: Diakonissehuset.
- Bunderson, J. S., & Thompson, J. A. (2009). The call of the wild: Zookeepers, callings, and the double-edged sword of deeply meaningful work. *Administrative Science Quarterly*, 54(1), 32–57.
- Chan, A., Hannah, S. T., & Gardner, W. (2005). Veritable authentic leadership: Emergence, functioning, and impacts. In W. L. Gardner, B. J. Avolio & F. O. Walumbwa (Eds.), *Authentic leadership theory and practice: origins, effects and development*. United Kingdom: Emerald.
- Ebbell, C. T. (1940). *Cathinka Guldborg: banebryter : den norske diakonisses mor*. Oslo: Lutherstiftelsens forl.
- Espedal, G. (2013). *Autentisk eller troverdig ledelse?* Upublisert notat. Diakonhjemmet.
- Espedal, G., & Hovland, B. (2012). *Et livskall. Cathinka Guldborg. Norges første sykepleier og diakonisse*. Oslo: Verbum.
- Forsyth, D. (1999). *Group dynamics*. USA: Brooks/Cole Wadsworth.
- Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The leadership quarterly*, 14(6), 693–727.
- Fry, L. W., Hannah, S. T., Noel, M., & Walumbwa, F. O. (2011). Impact of spiritual leadership on unit performance. *The leadership quarterly*, 22(2), 259–270.
- Gardner, W. L., Avolio, B. J., & Walumbwa, F. O. (2005). *Authentic leadership theory and practice: Origins, effects and development* (Vol. 3): Gulf Professional Publishing.
- Gardner, W. L., Cogiliser, C. C., Davis, K. M., & Dickens, M. P. (2011). Authentic leadership: A review of the literature and research agenda. *The leadership quarterly*, 22(6), 1120–1145.
- George, B. (2003). *Authentic leadership: Rediscovering the secrets to creating lasting value*: John Wiley & Sons.
- Hellgren, G. K. (1997). "Se, jeg er Herrens tjenerinne": forstanderinnen på Diakonissehuset 1868–1996 : på hvilken måte har hun utøvd sitt lederskap? Oslo: UiO, Teologisk fakultet.
- Hvalvik, S. (2004). Om kallstanken og moderniseringen av sykepleien. *Norsk tidskrift for sykepleieforskning*, 6, 24–34.
- Jahnsen, A. B. (1913). *Fra Diakonissehuset*. Christiania: Lutherstiftelsens boghandel.
- Jahnsen, A. B. (1919). *Kvindelig diakoni i Norges Kirke gjennom 50 år: et mindekrift ved Diakonissehusets 50-årsjubileum*. Kristiania: s.n.
- Kjeldstadli, K. (1999). *Fortida er ikke hva den en gang var: en innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Klenke, K. (2007). Authentic leadership: a self, leader, and spiritual identity perspective. *International journal of leadership studies*, 3(1), 68–97.
- Kolditz, T. A., & Brazil, D. M. (2005). Authentic leadership in in extremis settings: A concept for extraordinary leaders in exceptional situations. In W. L. Gardner, B. J. Avolio & F. O. Walumbwa (Eds.), *Authentic leadership theory and practice: origins, effects and development*. United Kingdom: Emerald.
- Lein, B. N. (1981). *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring: kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevægelsen i 1880-årene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lundby, K. (1980). *Mellom vekkelse og velferd: bymisjon i opp- og nedgangstider*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- Luthans, F., & Avolio, B. (2003). Authentic leadership development. In K. S. Cameron, J. A. Dutton & R. E. Quinn (Eds.), *Positive Organizational Scholarship*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Malchau, S. (1998). *Kaldet – et opøjet ord for lidenskap. Sykepleiersken*, 47, 34–50.
- Martinsen, K. (1984). *Freidige og uforsagte diakonisser: et omsorgsyrke vokser fram, 1860-1905*. [Oslo]: Aschehoug.

- Meglino, B. M., & Ravlin, E. C. (1998). Individual values in organizations: Concepts, controversies, and research. *Journal of management* 24(3), 351–389.
- Nissen, R. (1877). *Lærebog i sygepleie for diakonisser*. Kristiania.
- Nordstokke, K. (2009). Diakoniens teologi. In K.-M. P., B. Sarelin & S. Ekstrand (Eds.), *Där nöden är störst. En introduktion i diakoni ur finländsk synvinkel* (Vol. 1). Helsingfors, Finland: Publikation utgiven av Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.
- Pattison, S. (2004). Understanding values. In R. Pill, P. Wainwright, M. McNamee & S. Pattison (Eds.), *Values in professional practice: lessons for health, social care and other professionals*. San Francisco: Radcliffe medical press.
- Pill, R., Wainwright, P., McNamee, M., & Pattison, S. (2004). Understanding professions and professionals in the context of values. In R. Pill & S. Pattison (Eds.), *Values in professional practice: lessons for health, social care and other professionals*. San Francisco: Radcliffe medical press.
- Selznick, P. (1997). *Lederskap*. [Oslo]: Tano Aschehoug.
- Smircich, L., & Morgan, G. (1982). Leadership: The management of meaning. *Journal of Applied Behavioral Science*, 18(3), 257–273.
- Snøtun, A. (2007). *Det var menighetssøstre dei var: Kven var menighetssøstre og kva konsekvensar fekk det for dei at heimesjukepleia vart kommunal teneste, samtidig med at sjukepleiyrket vart profesjonalisert?* (Masteroppgave), Universitetet i Oslo.
- Walumbwa, F. O., Avolio, B. J., Gardner, W. L., Wernsing, T. S., & Peterson, S. J. (2008). Authentic Leadership: Development and Validation of a Theory-Based Measure†. *Journal of management*, 34(1), 89–126.
- Walumbwa, F. O., Wang, P., Wang, H., Schaubroeck, J., & Avolio, B. J. (2010). Psychological processes linking authentic leadership to followers behaviors. *Leadership quarterly*, 21, 901–914.
- Wyller, I. (1990). *Sykepleiens historie i Norge*. [Oslo]: Gyldendal.
- Zoellner. (1899). *Vor Tids Kvindebevegelse og Diakonisse-Moderhusene*. Fra Diakonissehuset.
- Årsrapport (2013). from http://www.lds.no/stream_file.aspx?iEntityId=24325.

Sammendrag

Nærmere 150 år etter etableringen av den diakonale stiftelsen Diakonissehuset og andre tilliggende institusjoner trekkes fortsatt grunnleggeren Cathinka Guldborg frem som inspirator for praksisen som utøves på institusjonen. Cathinka Guldborg la i kraft av sin stilling som forstanderinne grunnlag for utøvelse av sykepleie og diakoni. Flere har beskrevet Cathinka Guldborg som både karismatisk og tilbakeholden, men få har analysert hennes lederstil. I denne artikkelen blir det sett på hvordan Norges første kvinnelige diakonale leder, Cathinka Guldborg, utøvde ledelse. Teorier om autentisk ledelse er brukt som rammeverk. Analysen viser at det særlig er innenfor det å ha et internaliserte moralsk perspektiv og en relasjonell åpenhet at Cathinka Guldborg hadde fremtredende egenskaper i forhold til utøvelse av ledergjernen.

AKTUELT

Diapraksis og diakoni

Undersøkelser i feltet ved hjelp av kart, skisser og tegninger



KARI KARSRUD KORSLIEN
HØGSKOLELEKTOR VED VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE OSLO
kari.korslien@vid.no

Innledning

Å skape inkluderende fellesskap i lokalsamfunn er en sentral målsetting i diakonien. I denne artikkelen beskrives erfaringer med to "Unge møter eldre"-prosjekter i to nabomenigheter i Oslo. Det var diakonene i de to menighetene, som startet prosjektene som går ut på at ungdom fra en skole møter og gjør ulike aktiviteter sammen med eldre på en institusjon. Prosjektene springer ut av en intensjon om å skape en arena for kontakt mellom mennesker i lokalsamfunnet på tvers av generasjoner, religiøs og kulturell tilhørighet. Gjennom prosjektene ønsket man å bidra til økt trivsel på sykehjem og lokale institusjoner for eldre og legge til rette for at ungdom lar seg engasjere av andres menneskers behov i lokalmiljøet.

Fra et diakonifaglig perspektiv kan dette forstås som *diapraksis*, en arbeidsmetode som er utviklet med tanke på å skape fellesskap mellom mennesker på tvers av tro og kultur. For å forstå hvordan en slik praksis virker, har jeg snakket med de to diakonene om "Unge møter eldre"-prosjektene i deres respektive menigheter. I

samtalene benyttet jeg ulike former for kart, skisser og tegning for å beskrive og forstå handlinger og praksismønstre i prosjektet innenfor de geografiske rammene i de to lokalsamfunnene.

Diapraksis

Den danske teologen Lissi Rasmussen introduserte begrepet diapraksis på 80-tallet, som en levende prosess mellom mennesker med ulik religiøs tro (Rasmussen 1997). Det er de delte erfaringer og felles handlinger mellom kristne og muslimer som har stått i sentrum for Rasmussens bruk av begrepet (Leirvik 2006: 119). Diapraksis betyr "gjennom handling" og betegner menneskers sameksistens og "relasjon der felles praksis er det essensielle" (Rasmussen 1988:44). Når Det lutherske verdensforbund (LVF) beskriver diapraksis, knyttes begrepet direkte til diakoni.

Gjennom felles engasjement for rettferdighet så vel i nærmeste nabolag som i det bredere samfunn har diakonien bidratt til å overvinne religiøse fordommer og motivert til dialog.

Denne sterke tradisjonen med å bygge broer mellom mennesker har gjort diakonien til en av grunnpilarene i den økumeniske bevegelsen (LVF 2009:88).

Beskrivelsen av felles handling i en solidaritet som engasjerer seg i å fremme rettferdighet, skape bedre livskvalitet og lindre menneskers nød, kan brukes om både diapraaksis og diakoni som fenomen. Diakoni er kirkens omsorgstjeneste og evangeliet i handling, og den uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet, og den innebærer stor grad av brobyggerarbeid og felles innsats. Diakoni har derfor en del fellestrekk med diapraaksis selv om det også er forskjeller. På den ene siden kan og skal diakonien initiere diapraaksis som følge av eget menneskesyn og verdigrunnlag, men på den andre siden er diapraaksis åpent for at andre initierer handling. Kirkens diakoni har derfor ikke monopol på diapraaksisbegrepet.

Metode og teorigrunnlag

Undersøkelser vedrørende diakoni i form av masteroppgaver har i mange tilfeller vært gjort ved hjelp av kvalitativ metoder (Jordheim, Korslien og Stifoss-Hanssen 2014:11). Noen har også skrevet masteroppgaver om diapraaksis. Det er ikke et felt det er skrevet mye om, selv om eksemplene fra praksis er mange på at diakonien gjennom dette har tatt initiativ til handling på tvers av kulturelle og religiøse skillelinjer (Larsen 2012; Brenna 2013; Nåtedal Holmen 2015).

I 2014 fikk Diakonhjemmet Høgskole, nå VID Vitenskapelige Høgskole, trosopplæringsmidler til å undersøke Diapraaksis som trosopplæring i flerkulturelle lokalsamfunn og har i den anledning rekruttert flere studenter til å skrive om diapraaksis. Ansatte og studenter har vært med på å sette søkelys på diapraaksis, og denne artikkelen inngår i dette arbeidet. Mitt anliggende har vært om diakoni og diapraaksis kan utforskes ved hjelp av nye relevante metoder. Det jeg har vært spesielt interessert i, er undersøkelsesmetoder i betydningen verktøy som bidrar til økt forståelse for diapraaksis. Særlig ønsker jeg å fokusere på arbeidsmetoder som bidrar til identifisering av hva samhandlingen i diapraaksis

består i, og hvordan diapraaksis realiseres.

Jeg har hentet inspirasjon fra flere hold, blant annet institusjonell etnografi. Karin Widerberg hevder at "Vi må starte med mennesker og de aktiviteter og opplevelser de har som situert i en bestemt hverdagspraksis eller virksomhet" (Widerberg 2015: 15). "Det er menneskers virksomhetskunnskap og hva vi kan lære av dem som innehar denne kunnskapen, som særlig institusjonell etnografi fokuserer på. Den skal generere kunnskap for folk og ikke primært om folk" (Widerberg 2015:18).

Det er under denne paraplyen, institusjonell etnografi, vi finner bruk av kart som metode. I denne artikkelen ser jeg på hvordan bruken av geografiske kart, skisser og tegning kan være hjelpemidler for å synliggjøre hvordan "ting henger sammen" i diapraaksis. I denne artikkelen brukes kart som en fellesbetegnelse for ulike geografiske kart, skisser og tegninger. Det kan være nyttig å tegne kart for å få fram virksomhetskunnskap (Breimo 2015: 93). Formålet er å synliggjøre de relasjoner som inngår i en aktuell praksis fra et bestemt ståsted. Ved hjelp av kart som metode synliggjøres sosiale relasjoner og hvordan disse er knyttet sammen (Widerberg 2015:21). Beretninger om praksiser innenfor et bestemt geografisk område kan tegnes som kartskisser, og en slik metode kan synliggjøre kunnskap om praksismønstre som de som er involvert i praksisen, ikke i utgangspunktet var seg bevisst, men som eksisterte som former for taus kunnskap. Bruk av kart i forskning har fellestrekk med lærlingrollen som Cato Wadel beskriver i artikkelen "Work-along som metode – om å få innpass og arbeide seg fram i feltet som lærling" (Wadel 2011). For forskere kan bruk av praksiskart være en metode i utforskingen av samhandlingsmønstre. Ved hjelp av kart kan en forsker analysere fram et sammenhengende bilde av et praksisfelt og bidra til en bedre forståelse av dynamikken i det som skjer i praksis, uten nødvendigvis selv å ha innpass fysisk. Metoden er også velegnet for involverte aktører med tanke på klargjøringer av egen praksis og arbeid med fagutvikling. I det følgende ønsker jeg å beskrive hvordan bruk av kart i utforskingen av diapraaksis kan bidra til å få fram praksismønstre i en lokal kontekst.

Geografisk kart – eksempel 1

I samtalen med diakonen fra den første menighet, jeg ønsket å undersøke, tar jeg fram et geografisk kart i størrelse A4. Jeg ber diakonen ringe inn hvor vedkommende jobber, hvor elevene som deltar i prosjektet kommer fra, hvor de går på skole, hvor kirka ligger, hvor sykehjemmet med de eldre ligger, ulike steder de unge rekrutteres fra som frivillige, osv. De fleste rekrutteres fra ungdomsskolens valgfag "Innsats for andre". Fordi skolen bygges om, er elevene midlertidig plassert i andre lokaler utenfor bydelen, lengre unna både der de selv bor, og der institusjonen for de eldre ligger. Kartsiden viser derfor ungdommenes bosted og eldreinstitusjonens beliggenhet, mens en viktig brikke i puslespillet, nemlig skolen, mangler. Skolen ville under normale forhold vært synlig på kartet; med sin midlertidige lokalisering faller den utenfor bildet.

Geografisk kart – eksempel 2

I samtalen med diakonen fra den andre menighet, som arbeider med "Unge møter eldre" i sitt nærmiljø, har jeg på forhånd introdusert geografisk kart som metode. Jeg har latt meg fortelle at "Unge møter eldre" i dette området bygger på innsatsen som er gjort i nabomenigheten. Dette har gjort meg nysgjerrig. Jeg vil gjerne vite mer om arbeidet og hvordan det har utviklet seg. Jeg har investert i en kartbok for å få et bedre kart som utgangspunkt for samtalen. Vi starter med å finne kirken, sykehjemmet og skolen elevene rekrutteres fra. Da oppdager jeg at det faktisk er samme skole elevene her rekrutteres fra, som i nabomenigheten. De midlertidige skolelokalene fra eksempel 1 ligger i denne menigheten. Det betyr at rekrutteringsarbeidet gjort i den første menigheten kommer menigheten og sykehjemmet her i eksempel 2 til gode. På dette kartet vises puslespillbrikken det førte kartet manglet, og den nye institusjonen elevene besøker, men det viser ikke hvor elevene bor. De faller utenfor kartet. Elevene kommer gjerne med t-banen til sykehjemmet og t-banestasjonen ringes inn på kartet.

Refleksjon over geografisk kart

Jeg har forstått at skolens elever er midlertidig plassert i sin nabomenighet. Jeg lurte på om diakonen i eksempel 2 har en plan B for rekruttering når elevene flytter tilbake til sin nyrenoverte skole. I løpet av samtalen viser diakonen meg andre skoler på kartet, men vet på det tidspunkt samtalen finner sted ikke om de tilbyr valgfaget "Innsats for andre", og har heller ikke satt i gang samarbeid med flere skoler da arbeidet foreløpig er i oppstarten. Det er flere spørsmål som oppstår i samtalen over kartet. Det er andre sykehjem som er interessert i å ta imot elever. Det pekes på kartet og settes ringer rundt aktuelle områder det kan rekrutteres elever fra. Samtalen viser at "Unge møter eldre" er avhengig av tett oppfølging fra flere hold, det være seg sykehjem, skole og kirke. Arbeid og tidsbruk må avveies mot andre oppgaver som ligger til diakontjenesten, men i samtalen kommer det også tydelig fram at diakonen gjerne vil sette i gang et arbeid etter inspirasjon av "Unge møter eldre" på det lokale seniorsenteret som ligger like ved kirken. Kartet viser mulighetene med korte avstander, men får også fram refleksjoner over dilemmaer og valg som må gjøres.

Kartene har også sine begrensninger. Som vi så i eksempel 1, falt skolen ut, og i eksempel 2 falt elevenes bosted ut. Et bedre kart kunne fremmet en nærmere samtale om forståelsen av lokalmiljøet, men jeg hadde problemer med å finne et godt nok kart. Det er strenge regler for kartproduksjon, og man henvises oftere og oftere til digitale løsninger. Det står imidlertid sjelden bydelsgrenser, skolekretser og menighetsgrenser på tegnet ett og samme kart.

Erfaringene med geografiske kart i kartlegging av diapraksis viser imidlertid at termen lokalmiljø dekker mer enn stedet du bor eller går på skole. For ungdommene er den lokale identiteten også større enn det skole- og menighetsgrenser tilsier. Når menigheten i samarbeid med skolen legger til rette for at ungdommene skal la seg engasjere av andre menneskers behov i lokalmiljøet, viser det seg uproblematisk å gjøre noe lokalt så lenge kollektivtrafikken fungerer. Ungdommenes engasjement sprenger kart og grenser.

Bruk av skisser

I tillegg til geografisk kart brukte jeg to forskjellige skisser i kartleggingsarbeidet. Det jeg omtaler som skisser, er A4 ark med to forskjellige figurer man kan tegne og notere på. "Unge møter eldre" kan gjøres på mange måter, og dette kan skissene være med på å få fram. Den ene skissen (Skisse 1) er et A4-ark med en indre sirkel i midten omsluttet av en ytre sirkel. Det som er kjernevirksomheten, skrives inn i den innerste sirkelen, og det som skjer mer sporadisk i diapraksis, noteres i den ytre. Eksempler på dette er at i den indre kan det stå ulike spill som benyttes på treff mellom unge og eldre, mens det i den ytre står sommerkonsert som bare er en gang i året. Skisse 1 fikk fram at aktivitetene kan være alt fra ludo og yatzy til sanger fra Mads Bergs sangbok eller lette ballonger som sendes med fingertuppene gjennom luften på ballongtrimmen.

Den andre skissen (Skisse 2) er en figur formet som et grunnleggende strålediagram. Sirkelen i midten har ståler ut til fire sirkler; rettferdighet, bedre livskvalitet, lindring av nød og andre ringvirkninger. Denne skissen ble benyttet i samtalen om "Unge møter eldre" som diapraksis.

I samtale med en av diakonene startet diakonen med ringvirkningene og understreket at de var viktige. Det som ble trukket fram, var den forebyggende effekten arbeidet hadde på ungdom ved at de opplevde det de gjorde, som meningsfullt. Dessuten ble arbeidets integreringspotensial nevnt. Fokus i bruk av skissene var det relasjonelle arbeidet. Diakonene fortalte om arbeidet, om samarbeidet med sykehjem, henvendelser fra andre sykehjem som vil være en del av prosjektet, og om erfaringer i samarbeidet med skole og institusjoner. Kartet og skissene det noteres på, danner tydeligere bilder og bidrar til en konkretisering.

I "Unge møter eldre" blir de eldre kjent med unge fra nærområdene, og de unge blir kjent med de eldre. Her møttes mennesker på tvers av alder, religion og kulturforskjeller. Bruken av kart fikk en form for snøballeffekt. Som forsker lærte jeg underveis å stille nye og mer relevante spørsmål på basis av den kunnskapen jeg hadde tilegnet meg underveis. Jeg erfarte at kunn-

skapen økte som i et work-along-forhold, uten at jeg skulle inn i arbeidet. Skissene var med på å skape tydeligere bilder av virksomheten og fungerte dessuten som en huskeliste for meg over hva diakonene hadde vektlagt i sine ulike framstillinger. Det slo meg at skissene også kunne ha en funksjon i forhold til den som fortalte, i refleksjonen over praksis og i forståelsen av diapraksis spesielt.

Skisse 2 hadde stikkord til diapraksis, som dannet et utgangspunkt for samtale. En av diakonene lurte på hvorfor jeg omtaler "Unge møter eldre" som diapraksis siden dette primært var en del av menighetens diakonale arbeid. Skissen ga meg en anledning til å drøfte sammenhengen mellom diakoni og diapraksis og det holdningsmessige og relasjonelle ved arbeidet. Samtalen og refleksjonen tok utgangspunkt i at møtene skjer på tvers av generasjoner og religiøs og kulturell tilhørighet. Påvirkning skjer begge veier. Dette utdypet en av diakonene ved å fokusere på at holdninger endrer seg når mennesker møtes. Det er ifølge diakonen like mye de eldre holdninger som endres positivt i møte med yngre, som det motsatte.

En annen vesentlig ringvirkning som ble nevnt og notert, var at når unge og eldre møtes på tvers av generasjoner, kunne begge parter få øvelse i å være sammen og samtale med nye. Dette kunne ifølge diakonene også være en øvelse de yngre satte stor pris på. Som kommentar til forholdet mellom diakoni og diapraksis utdypet de betydningen av generasjonsmøter og karakteriserte dette som et vesentlig kjennetegn ved "Unge møter eldre", og av vel så stor betydning som møter på tvers av kultur og religion. For meg ble det tydelig at selv om "Unge møter eldre" faktisk dreier seg om mennesker som møtes på tvers av kultur og tro, står ikke det tverreligiøse og tverrkulturelle i forgrunnen for virksomheten. Likevel ser det ut til at arbeidet slik det foregår, har en integrerende og inkluderende funksjon mellom folk av ulik alder, tro og kultur fordi aktiviteten i seg selv fremmer kontakt og innebærer større nærhet og forståelse mellom menneskene. Virksomheten fremmer gjennom handling menneskers sameksistens og stimulerer til relasjoner der felles praksis er det essensielle, for å bruke Lissi

Rasmussens definisjon på diapraksis. Det kan se ut til at skissene stimulerer for samtale om dette.

Bruk av tegning

Jeg ba begge diakoner om å lage hver sin tegning over samarbeidsrelasjoner i "Unge møter eldre". Tegningene de lagde, viste forbindelsen til menighetens diakoni samtidig som det fikk fram et nett av andre involverte aktører som pleies og holdes ved like. Tegningen fra eksempel 1 besto av rubrikker for bydel, ungdomsråd, skole, sykehjem, elever og konfirmanter, kollegaer, råd og utvalg i menigheten, møtevirksomhet, kursing og oppfølging, Facebook og søknadsprosedyrer, evaluering og diplom. Tegningen viste et nett av bokser og forbindelseslinjer. Tegningen fra eksempel 2 var formet som en sol med menighet/diakon i midten med forbindelseslinjer til andre instanser som frivillige, skolen, elevene, ungdomsprosjektleder i bydelen, nabomenighet og prosjektleder, stab, menighetsråd, diakoniutvalg, sykehjemmet. Dessuten ble enkelte aktører tegnet inn med stiplede linjer fordi diakonen ønsket å ha dem med på samarbeid. Det var også tegnet inn stiplede linjer til nye skoler det kunne være aktuelt å kontakte. Kartet besto altså både av reelle relasjoner og relasjoner som kunne realiseres. Tegningene viste at "Unge møter eldre" og samarbeidet i diapraksis er sammensatt, noe skisser og geografiske kart bekrefter.

Refleksjon over tegningene

Tegningene viste tydelig den kirkelige forankringen arbeidet hadde og den omfattende innsatsen som ble gjort for å skape en møteplass mellom unge og eldre. Det er i diakonien stadig et tilbakevendende tema at diakoners profesjonskunnskap kan være vanskelig å plassere. Tegning av virksomheten kan være en hjelp til å få dette fram. Disse diakonene startet "Unge møter eldre", og gjennom samvær og engasjement skapes nye erfaringer og holdninger på tvers av så vel kulturelle og religiøse som aldersmessige skillelinjer. De nye erfaringene kommer ikke så tydelig fram gjennom bruk av kart som metode, men geografiske kart, skisser og tegninger er med på å tydeliggjøre og forklare

kompleksitet og lokale ulikheter i virksomheten.

Det er utfordrende å skulle tegne egne kart over arbeidet som ligger bak. Det ble ikke gitt noen bestemte anvisninger på hvordan tegningen skulle se ut, annet enn at det skulle vise samarbeidsrelasjoner. En boks for ungdomsskolen kunne f.eks. være mindre enn staben sin boks på tegningen selv om skolens betydning ved lærere og elever som tar "Innsats for andre", reelt sett var større enn stabens. Diakonenes igangsettende og koordinerende innsatsen kom tydelig fram i tegningene og i skissene. Det geografiske kartet fikk også fram hvordan diakonen arbeider på tvers av menighetsgrenser. Ungdommenes interesse for eldre viste også at de trosset avstander og vedtatte bydels-, skole- og menighetsgrenser for å gjøre sin innsats.

Avslutning

"Unge møter eldre" er, slik jeg ser det, et avansert diakonalt arbeid som reflekterer diakoners tverrfaglige tilnærming og interesse for samarbeid på tvers. Arbeidet oppfyller kriteriene til diapraksis. Gjennom arbeidet bedres livskvaliteten for både unge og eldre; det skaper større rettferdighet og lindrer den mest utbredte nød vi finner i dag, ensomheten og savnet av fellesskap. Ved å besøke de aller svakeste som er institusjonalisert i vårt samfunn tar skolens elever et betydelig samfunnsansvar, og kirkens diakoni i samarbeid med eldreinstitusjonene og skolen legger til rette for dette. En større forståelse og erfaring av å leve sammen og forståelse av det fremmede kan utvikles gjennom diapraksis (Engebretsen 2010, LWF 2013). Ringvirkningene gjør at det skapes vennskap og gode relasjoner på tvers.

Kritisk kan man likevel spørre om diapraksis som diakoni er mer harmoniserende enn nødvendig. Man kan godt tenkte seg at fellesskapet tåler mer uenighet og større nyanser enn hva yatzy og ballongtrim innebærer. Derfor bør det undersøkes om "Unge møter eldre" også kan utvikles på dette feltet. De unge er ikke like, og det er heller ikke de eldre. Både unge og eldre er utstatt for forventninger og krav til konformitet og tilpasning. En "brysom" beboer og en "brysom" ungdom har flere ting til felles. Når det gjelder metodikken rundt "Unge møter eldre", bør man

derfor spørre hvordan uenighet skal håndteres, om dette skulle være nødvendig (Iversen 2014). Det svarer ikke kartene, skissene og tegningene på. En refleksjon over konseptets eventuelle harmoniserende form kan være betydningsfull for vurderingen av tiltakets diakonale kvalitet som diapraksis. Det er fortsatt viktig at diakonien rommer mangfoldet og også åpner for uenighet i fellesskapet, for det meningsfulle ved aktiviteten blir kanskje ikke mindre om forskjellene eksponeres.

Et utblikk

Det er ikke noe i veien for at diapraksis kan brukes i trosopplæringssammenheng (Kirkerådet 2010). Trosopplæring er en livslang læring som må ta konteksten vi befinner oss i, på alvor. Dersom barn og unge kobles opp til forpliktende samarbeid med aktuelle institusjoner, kan også diapraksis realiseres i trosopplæring. Selv om undervisningsoppleggene i trosopplæringen er fylt til randen av gode intensjoner, kunne et fokus på religionenes allmenne betydning få en større plass gjennom fellesskap med andre av ulik tro og kultur. Det må settes av ressurser for oppfølging, og man må ha støtte for at dette er en god prioritering innen opplæring til samfunnsansvar og engasjement lokalt. Det utfordrer menighetene, diakonien og trosopp-

læringen til å tenke felles fordi kartet ikke alltid stemmer med terrenget. Ungdommene selv lar seg ikke begrenses av skillelinjene. Det er grunn til å lære av ungdommene og se hva som forener.

Litteratur

- Breimo, Janne-Paulsen (2015) "Rehabilitering, samordningsproblematikk sett fra et ståsted". I Widerberg Karin (2015) *I hjertet av velferdsstaten en invitasjon til institusjonell etnografi*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Den norske kirke, Kirkerådet (2008). *Plan for diakoni*. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet.
- Den norske kirke, Kirkerådet (2010). *Plan for trosopplæring Gud gir – vi deler*. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet.
- Engbreitsen, Øyvind (2010). *Anderledeshet, sårbarhetens språk og politikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk forlag.
- Fangen, Katrine og Sellerberg, Anne Mari (red.) (2011). *Mange ulike metoder*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Iversen, Lars Laird (2014) *Uenighetsfellesskap. Blikk på demokratisk samhandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jordheim, Kari, Korslien, Kari Karsrud og Stifoss-Hanssen, Hans (2014) *Verksted og praksisvirkelighet Forholdet mellom teori og praksis i den diakonale kunnskapsbasen*, Oslo: Diakonhjemmet Høgskole, Rapport nr. 05 2014.
- Kristeva, Julia (2008) *Brevet til presidenten om mennesker med funksjonshemming*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- LWF (2009). *Diakonia in Context Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Genève: LWF.
- LWF (2013). *Seeking Conviviality*. Genève: LWF
- Wadel, Carl Cato (2011). "Work-along som metode Om å få innpass og arbeide seg fram i feltet som lærling" I Fangen, Katrine og Sellerberg, Anne Mari (red) (2011). *Mange ulike metoder*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Widerberg, Karin (2015) *I hjertet av velferdsstaten en invitasjon til institusjonell etnografi*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Forkynnelsen under krigen

En replikk



EGIL MORLAND
FØRSTELEKTOR, NLA
egil.morland@nla.no

Jeg har opplevd den ære at en innholdsrik artikkel i *Tidsskrift for praktisk teologi* (2/2015, s 61–71) er viet min avhandling om *Forkynnelsen i en kampsituasjon* (Universitetet i Bergen, 2014), som er en analyse av prekenen den kjente prost Henrik Aubert Seip i Skien holdt i årene 1940–45. Artikkelen er skrevet av Torleiv Austad. Det er muligens ikke helt *comme il faut* å ta replikk til en slik oppmerksomhet. Når jeg etter mye fram og tilbake likevel gjør det, skjer det i anerkjennelse av Austads store kunnskaper på området, og fordi han reiser spørsmål som utfordrer, og som fortjener å bli drøftet. Det er også en annen grunn: Når Austad spør om det er en større forskjell mellom Seips forkynnelse og kirkeledelsens teologi enn det jeg har kommet fram til, er det – slik han argumenterer for dette spørsmålet – sider ved Seips forkynnelse om de ulike stridstemaer, som står i fare for å bli oversett. Dette er mitt viktigste anliggende.

Til interesserte lesere kan jeg også si at noen av merknadene fra Austad har ført til justeringer i boka *Motstand og forkynnelse* (Portal Forlag), som er like om hjørnet.

Austads kritiske merknader kan, slik jeg leser ham, samles i to punkt. Det første er at jeg ikke uttrykkelig oppsummerer Seips etiske grunnsyn som *sinnelagsetikk* (Austad: 64, heretter: A). Det andre er at jeg, når jeg på slutten av avhandlingen skriver at Seip ikke har tatt ut "potensialet som ligger i regimentstenkningen eller i Guds lov til å utforme en sosialetikk", legger til: "Heller ikke K[irkens] G[runn] utvikler disse tankene videre" (Morland: 359, heretter: M). Jeg forstår Austads protester mot dette tillegget, og innser at det står ubeskyttet. Det er ingen saklig uenighet mellom oss om hva KG faktisk sier. Men hva er kriteriet på at det foreligger en *sosialetikk*?

Sinnelagsetikk

Ordene "sinn" og "sinnelag" opptrer ofte i Seips forkynnelse, som f. eks. i prekenen et par uker etter invasjonen: "*det sinnelag, den innstilling til livet, som har ført til krigen, den finner vi igjen hos oss selv*" (28.04.1940). Likevel foretrekker jeg andre begreper for å karakterisere Seips forståelse av etikken. Nå bruker jeg faktisk det uttrykket Austad etterlyser, ett sted, nemlig når jeg

problematiserer at Seip i sin utlegning av Rom 13, 1–7 inkluderer de følgende vers 8–10 og bruker dem som en tolkningsnøkkel til hele perikopen. Det er et unødvendig grep, og jeg hevder at det "i seg selv egentlig representerer en radikal sinnelagsetisk konsekvens av Guds bud" (M: 226). Men jeg er ellers ikke særlig begeistret for begrepet "sinnelagsetikk", spesielt når det utlegges som at etikken bare har konsekvenser på et privat(isert) område, slik uttrykkene om den blotte inderlighet og "blir du kun god, blir allting godt", signaliserer. Det er ikke dekkende for Seips posisjon. Her mener jeg det er mer sakssvarende å operere med det tradisjonelle skillet mellom individual- og sosial-etikk, eller jeg kunne brukt begrepene dydsetikk og pliktetikk om Seips teologi. Det er i vår tid en vektlegging av all etikk kontekstualitet; hvor plasserer vi f.eks. dydsetikken dersom kategoriene forstås som sinnelagsetikk versus sosial-etikk?

Jeg mener at jeg svarer på Austads etterlysning, og dermed på det poeng han vil ivareta, når jeg skriver om Seip at "[S]pranget fra individual- til sosialetikk blir ikke tatt" (M: 322). Jeg mener også å ha dokumentert at Seip når han omtaler de skjeve samfunnsforholdene på 1930-tallet og sier at disse er i strid med "evangeliet" – uten at dette har et reflektert element av samfunnsanalyse i seg – har en såkalt synekdotisk forståelse av "evangeliet". Det vil si at forholdene strider både mot Guds vilje (bud) og mot evangeliet, slik han forstår Jesu tale (M: 93). Samtidig har jeg i avhandlingen gjentatte ganger vist hvor opptatt Seip er av Kristi forvandlende kraft i et menneske, men egentlig overalt: Når Han "kommer inn i" hjertet, i huset, i landet etc. (M: 253 ff).

Sosialetikk

Jeg tror nøkkelen til å forstå Seips tilbakeholdenhet også er å finne i det jeg vil kalle sosialetikkens opportunistiske fristelse. Men selv kan han se for seg at en gradvis avklaring til slutt vil gjøre det mulig for kirken å stå samlet opp til kamp. Da skal den gjøre det "uten menneskefrykt og uten persons anseelse" og refse både uhederlige kampmidler og "all brutal undertrykkelse av rett og rettferdighet" (Seip, sitert i M: 92).

Austad sammenfatter kirkeledelsens linje, som bekreftes i de seks artiklene i *Kirkens Grunn* (KG), slik: "Kirken gikk offensivt ut mot den nasjonalsosialistiske ideologi, mot okkupasjonsmaktens krenkelse av retten, mot NS' kirkepolitikk, mot den nazistiske barneoppdragelse og mot uttalelser av navngitte personer i maktapparatet" (A: 69).

I avhandlingen formulerer jeg det samme på følgende måte: "Det var påpekningen av at Staten etter hvert overskred sitt mandatområde, som aktiverte regimentslæren og gjorde den til en dynamisk kraft i oppgjøret med regimet. Kirkens reaksjon kom fordi øvrigheten krenket folkeretten, samvittighetsfriheten og kirkens mandat til å rettlegge samvittighetene" (M: 133). Kirkens to innsteg i kampen mot NS-oppdragelsen hviler i foreldreretten og i kirkens ansvar for sine dømte medlemmer.

Jeg skal ikke uten videre avvise at dette er å "utvikle" en sosialetikk. Det representerer i alle fall et kvantesprang i kirkens frimodighet – og evne – til å påpeke kritikkverdige forhold i samfunnet. Men når den sosialetiske bølgen får tiår seinere treffer Den norske kirke, blir en mer utvidet forståelse av både samfunns- og maktforhold – i det hele tatt: en helt annen forståelse for samfunnsmekanismenes betydning – lagt inn i begrepet. Og da vår kirke virkelig fikk øynene opp for denne utfordringen for kirkens forkynelse, med Tor Aukrust som fødselshjelp og øyeåpner, så nevner han ikke *Kirkens Grunn* og denne bekjennelsens innsikter en eneste gang i sine tre bøker (Tor Aukrust: *Mennesket i kulturen*, 1958, *Mennesket i samfunnet* I og II, 1965 og 1966). Det er tankevekkende. For Aukrust peker selv med rette på at toregimentslæren "har vært selve fundamentet for den lutherske sosialetikk" (Aukrust 1965: 61 ff).

Jeg skal være den første til å si at nettopp derfor "burde" også Aukrust ha nevnt *Kirkens Grunn* som en viktig premissleverandør for senere etiske debatter, slik Per Lønning gjorde da han la ned sitt statlige embete, og slik de etiske resonnementene ble brukt i noen av militærnektersakene på syttitallet. KG påpeker statens ansvar for å opprettholde Retten og etterlyser respekt for foreldreretten, og "krever" rom for kirkens åndelige ansvar for sine dømte med-

lemmer, sine forfulgte trossøsken, for ordinasjonens forpliktelse og forkynnelseens frihet etc. Sosialetikkens inntog i kirken hadde et videre perspektiv og tok et helt annet begrepsapparat i bruk. Men jeg er helt på linje med Austad når han med referanse til avhandlingen (M:134), sier at mine konklusjoner "peker i retning av en teologisk begrunnet sosialetikk." (A: 68).

Seip og Kirkens Grunn

Jeg er glad for at Austad skriver: "Vi må imidlertid vokte oss for ikke å forenkle Seips forhold til okkupasjonsmakten og NS" (A: 65). For her sammenligner vi *prekener* med rundskriv, hyrdebrev og paroler som Seip – på samme måte som de fleste andre prester – leste opp i sin helhet i forlengelsen av prekenene. Det er rett at en del prester var mer konkrete i sin adressering enn Seip. Mange var også mindre konkrete.

Men interessant nok: Blant dem som lå omtrent på samme linje som Seip i konkretisering, var også forfatterne av de djerpe uttalelsene fra kirkeledelsen. Jeg nevner her bare som eksempler på dette Johannes Ø. Dietrichson og Ragnvald Indrebø (slik disse f. eks. er representert i samleverket *Guds ord i krigstid*). De hadde også det privilegium i ettertid å kunne velge ut eksempler på sin krigsforkynnelse). Dét skal ikke utlegges som en indre motsigelse hos dem selv. Her står vi altså overfor en sjangerutfordring. Jeg gikk til oppgaven med et spørsmål om Seips forkynnelse "reflekterte" en evangelisk-luthersk forståelse av kirkens mandat til å forkynne loven overfor den verdslige myndighet, og om han i det stykket var "på linje med" Kirkens Grunn.

Austad referer fra avhandlingens påpekning av at det "særlig" er på to punkter at Seip gir sin tilslutning til KG, nemlig at staten skal fremme retten, og at lydhetsplikten har sine klare grenser (A: 69). Men dette gir ikke grunnlag for å si at Seip "innskrenker" seg til disse to. I henvisningen det refereres til, er "særlig" brukt til å framheve to punkter, men ikke for å nedskrive tilslutning på andre punkter. Jeg skal gi noen eksempler på det. I avhandlingen blir prekenen 26. juli 1942 viet stor plass (M: 153 ff), av flere grunner. Her går Seip til frontalangrep på utnevnelsen av en NS-prest til Skien. Han er

like konkret som KG art. I når han omtaler Statens overgrep mot kirkens forkynnelse og minner om at det neste dag er 100-års jubileum for opphevelsen av Konventikkelplakaten, "den lov som la hindringer i veien for Guds ords fri forkynnelse; den la legmenns forkynnelse av evangeliet inn under kontroll av de embetsmenn staten hadde innsatt". Han minner også om at det var denne lov som ble brukt til å fengsle Hans Nielsen Hauge som "måtte sitte syv av sine beste år i fengsel". Jeg har faktisk ikke funnet tilsvarende konkretiseringer i andre toneangivende presters forkynnelse under krigen. I samme gudstjeneste leste han en redegjørelse fra den midlertidige kirkeledelse "om kirkens kamp m.v." (fra dagsregisteret).

Et annet eksempel er det Seip sier om foreldreretten (tilsv. KG art. IV). Austad siterer meg på at Seip i dette spørsmålet holder seg på det "prinsipielle utsagnsplanet". Sitatet er fra et oppsummeringskapittel (M: 359). I kapitlet (6.3) som omhandler denne konkrete saken, trer flere nyanser fram (M: 322 ff). Seip som ikke fikk tale på Maria Budskapsdag pga. brenselssituasjonen, skriver i dagsregisteret at han søndagen etter likevel leser opp hele kirkens protest mot den nasjonale ungdomstjenesten. Dette trass i at han ikke holder prekenen denne dagen heller. Nettopp i denne tiden holder Seip en rekke foredrag om familie, foreldre, hjemmets oppgaver etc., og ved to anledninger (bl.a. pinsedag) bruker han formuleringer i prekenen, som ligger tett opp til prestenes erklæring: Relasjonen mellom foreldre og barn er "en enhet", og at "noe går i stykker ... dersom forbindelsen mellom dem blir brutt." Det er et prinsipielt utsagn, ja, men i denne turbulente tiden klinger hele kirkens protest med i det som sies.

Jeg har også referert fra en annen preken der Seip henleder menighetens oppmerksomhet på den aktuelle konflikten, uten å si at det er det han gjør: De vanskeligheter "mann og hustru, foreldre og barn" skal hjelpe hverandre med på sin "vei til målet", sier han høystemt, "er blitt så mange flere og så meget større i de vanskelige tider som alle vårt lands tusen hjem nå gjennomlever" (M: 324).

Også Seips omtale av lidelsen (i relasjon til KG art. III) kunne nevnes: Den kristnes "kamp mot

lidelsen, i medlidelse med dem som har det ondt,” synes ”ikke primært å ha en ekklesiologisk, men heller en etisk, Kristus-begrunnet motivasjon” (M: 269). Prekenen maner til kompromissløs kamp mot all lidelse.

Det var særlig disse momentene om likheten med og tilslutningen til KG, som til slutt gjorde at jeg overvant min motvilje mot å ta tastaturet fatt. Til spørsmålet om hvorvidt forskjellen mellom *Kirkens Grunn* og Seips forkynnelse er større enn jeg har framstilt den (A: 70), vil jeg replisere at det også er mulig å framstille denne forskjellen som større enn den faktisk var. Prekenen har et særlig formål, og for meg ble det i dette arbeidet mer og mer betydningsfullt at møtestedet for preken og parole under krigen var kunngjøringene på prekestolen. Der skjedde syntesen. Det er derfor sammenhengen, mer enn forskjellen, mellom disse elementene som er det interessante.

I denne relativt summariske referansen til

de ulike artiklene i KG gjenstår det da to der ordinasjonen (art. II) og statskirken (art. VI) er temaet. På disse punktene vet vi at det var flere, også blant dem som var med på utformingsprosessen, som hadde mentale reservasjoner mot noen av formuleringene. Det gjaldt også Seip – på begge områder. I spørsmålet om statskirken avsto han dessverre fra å gå i nærkamp med sin egen posisjon fra før krigen.

På ett område tror jeg ettertiden har sett at kirken sviktet, og Torleiv Austad er blant dem som har stilt spørsmålet slik at det høres ut som et utropstegn: Unnfallenheten overfor jødene (*Dømmekraft i krise?* Forf. T. Austad, O. Berge og J.O. Ulstein)! Her sviktet KG også, selv om taktiske grunner for denne unnlattelsessynden ble ført i marken. I min avhandling har jeg registrert en påfallende taushet om jødene i Henrik Aubert Seips forkynnelse.

Også der var det altså sammenfallende trekk mellom *Kirkens Grunn* og Seips forkynnelse.

Egil Morland, førstelektor, NLA
Skjenevegen 9, 5360 KOLLTVEIT
egil.morland@nla.no

Fotnoter til Torleiv Austads artikkel ”Henrik Seips forkynnelse under okkupasjonen 1940–1945 – En kommentar til Egil Morlands doktoravhandling” i TPT 2/15

I forrige nummer var fotnotene til Austads artikkel dessverre falt ut, og vi trykker dem derfor her. Notenumreringen er beholdt, og leserne henvises til artikkelen i nr. 2/15 for riktig plassering. Redaksjonen beklager feilen.

1. Henvisninger til avhandlingen i denne artikkelen (som markeres med sidetall i hovedteksten) er fra disputasemplaret som var tilgjengelig under disputasen, og som har gått til en rekke biblioteker (ISBN:978-82-308-2881-6).
2. Munk 1941:699.
3. Schübeler 1945:284.
4. I tilspisset form kunne man si at sinnelagsetikken er bygget opp omkring parolen ”Blir du kun god, blir allting godt.”

5. Seip 1946:353.
6. Brev fra Seip til Austad 15.12.1969 (KKS).
7. Austad 2005:45-46.
8. Brev fra Seip til Austad 15.12.1969 (KKS).
9. Seip 1946:354.
10. Austad 2005:147.
11. Brev fra Feyling til Austad 12.02.1970 (KKS).
12. Austad 2005:82.
13. *Kristen Samling* var en landsomfattende bevegelse bestående av kristne NS-medlemmer og NS-sympatisører som under de rådende forhold ikke fant seg til rette i sine lokale menigheter. Bevegelsen hadde sitt utspring i Skien. Se Austad 2005:91-93.
14. Støylen 1984:142.
15. Støylen 1984:143.
16. *Kirkens Grunn* er i sin helhet gjengitt som vedlegg i avhandlingen (s 383-388).
17. Seip 1946:354.

Geir Hellemo (red.):

Gudstjeneste på ny.

Oslo, Universitetsforlaget, 2014, 242 sider.

ISBN: 9788215023076



Med boka *Gudstjeneste på ny* ønsker forfatterne å belyse gudstjenestereformen som ble innført i Den norske kirke i 2011. Reformen drøftes i lys av en rekke forskjellige teoretiske perspektiver, og bidragsytterne sikter på et bredt publikum. Slik jeg ser det,

er dette boka både styrke og utfordring.

Gudstjeneste på ny er disponert ut fra følgende tredeling: 1) Gudstjenesten og ordene, 2) Den sanselige gudstjenesten og 3) Gudstjenesten og menigheten. I del 1 finner vi Geir Hellemos innledning om liturgisk teologi for Den norske kirke, Merete Thomassens bidrag om liturgisk bønn og Sivert Angells kapittel om Ordet og prekenen. I del 2 skriver Kari Veiteberg om gudstjeneste som en hendelse med handlinger ut fra teaterteoretiske perspektiver, Kåre Nordstoga skriver om musikk i gudstjenesten, Margunn Sandal analyserer tre kirkebygg ut fra et arkitektonisk og liturgisk perspektiv, og Geir Hellemo ser på bildets betydning for gudstjenesten og argumenterer for at vi muligens "beveger oss mot en tid da bilde og tekst ikke lenger oppfattes som motsetninger". Del 3 inneholder tekster fra Elisabeth Tveito Johnsen, Gunnfrid Ljones Øierud og Espen Dahl. Førstnevnte anvender læringsteoretiske perspektiver for å analysere ulike former for deltakelse i gudstjenesten som praksisfellesskap. Dette gjelder særlig gudstjenester som inngår i trosopp-læringstiltak. Ljones Øierud bruker begrepet modelldeltaker for å utforske vilkår for inklusjon i gudstjenesten. Dahl går til hverdagsfeno-

menologien og luthersk teologi for å argumentere for å forstå gudstjenesten som "en form for passiv aktivitet (...), som en fundamental avbrytelse av det virksomme livet" (s 201).

De fleste av boka tekster er velskrevet og interessante. De teoretiske perspektivene som anvendes, er i stor grad spennende og forfriskende. I så måte vil jeg særlig fremheve tre bidrag: 1) Sandals arkitektoniske analyse av de tre kirkebyggene Bragernes, St. Hallvard og Skøyen koblet til liturgiske og teologiske perspektiver. Dette åpner opp for en dypere forståelse av hvordan ulike type kirkebygg står i forskjellig relasjon til sine omgivelser og også uttrykker ulike perspektiver av kristen teologi. 2) Tveito Johnsens bruk av Lave og Wengers teori om praksisfellesskap i sin studie av deltakelse i gudstjenester. Hun viser for eksempel hvordan deltakerne gis mulighet til å inngå i forskjellige typer læringsbaner som enten kan lede innover i praksisfellesskapet eller ut av det. Tveito Johnsen peker særlig på viktigheten av å kunne få være en såkalt "legitim perifer deltaker" i motsetning til ikke-deltakelse. Når barn gis anledning til å utføre oppgaver som "er konstituerende for praksisfellesskapet" (s 157) sammen med sentrale deltakere, men uten å ha ansvar for oppgavene, kan det etableres læringsbaner som leder til læring og mer sentral deltakelse. Samlet sett får hun frem hvordan dette teoretiske rammeverket synliggjør "kompleksiteten i hvordan læring skjer i sosiale praksiser" (s 179). 3) Ljones Øieruds anvendelse av begrepet modelldeltaker for å utforske hvorvidt det skapes deltakerroller som kan oppleves inkluderende for gudstjenestedeltakerne, viser hvordan gudstjenestene er flerstemmige og ytterst multimodale. Hun argumenterer for at når det i gudstjenesten legges til rette for at det i ett og samme ledd "kan oppstå flere forskjellige menings-skapinger eller opplevelser, da innebærer det nettopp at dette leddet kan passe for og oppleves

inkluderende for forskjellige typer mennesker” (s 187). Styrken i disse bidragene er at det anlegges teoretiske perspektiver som ikke så ofte benyttes på et empirisk materiale etablert i gudstjenestesammenheng, og at de bidrar til å åpne materialet.

Til tross for den tematiske tredelingen fremstår *Gudstjeneste på ny* mer som en artikkel-samling enn som kapitler i en helhetlig bok. De ulike teoretiske perspektivene og analytiske rammeverkene bidrar positivt til å se på gudstjenestereformen fra ulike innfallsvinkler. Tekstene er imidlertid av svært ulik sjanger og har ulik struktur. Noen er tydelige forskningsbidrag (for eksempel Tveito Johnsen), mens andre oppleves mer som normative og preskriptive tekster om hva som for eksempel kjennetegner god musikk i gudstjenesten (Nordstoga). Forholdet mellom det mer deskriptive og det preskriptive varierer i stor grad i de ulike tekstene og bidrar til at boka som helhet spriker noe. Likeens er det uklart om boka først og fremst skal være en lærebok for studenter eller forskningsbidrag der man også etterspør mer metodisk refleksjon og diskusjon med eksisterende litteratur innen feltet.

Mens noen bidragsytere plasserer seg selv og sier noe om for eksempel valg av kjønn på pressten (Veiteberg), er andre mer eller mindre “off the page” som skribenter. Mens både Veiteberg og Thomassen har et bevisst forhold til kjønns-perspektivet, er dette fullstendig fraværende i Angells (ellers velskrevne og interessante) tekst der det ikke henvises til en eneste kvinnelig homiletiker, og kjønn overhodet ikke tematiseres. Med tanke på at det er kvinnelige homiletikere som i stor grad har levert nyere bidrag innen homiletikkfeltet her i Norden, er dette et påfallende fravær.

Når dette er sagt, var *Gudstjeneste på ny* for denne leseren helt klart en god leseropplevelse, og jeg mener at boka er et viktig bidrag til feltet. Jeg ser det som spesielt positivt at boka samlet sett vektlegger gudstjenesten som kroppslig handling og dermed vier betydelig plass til det sanselige og kroppslige, til gudstjeneste som praksis og deltakelse.

tone stangeland kaufman

Gry Espedal

Løsningsfokusert sjelesorg

Oslo, Gyldendal, 2015, 176 s

ISBN 9788205481909



Gry Espedal, prest og stipendiat ved VID, har skrevet boken *Løsningsfokusert sjelesorg*. Bokprosjektet hvis ambisjon er å implementere løsningsfokusert tilnærming (LØFT) i en sjelesørgerisk kontekst, henvender seg til mennesker som arbeider med hverdagssamtaler av sjelesørgerisk art i kirke og menighet. Slike samtaler skiller seg fra mer tradisjonelle sjelesørgeriske samtaler ved at de ikke nødvendigvis foregår i situasjoner hvor mennesker er i krise eller sorg. Derimot vil det i mange tilfeller handle om at konfidenten søker hjelp og veiledning fordi han eller hun har et problem, skriver Espedal.

Ifølge Espedal har norsk sjelesorg i stor grad vært influert av institusjonsmiljø som fengsel og sykehus der psykoterapeutiske tilnærminger ofte hatt en dominerende posisjon. Hun påpeker at en slik praksis ikke uten videre har en overføringsverdi til menighetskonteksten der samtalene ofte har sitt utgangspunkt i andre premisser. Espedal ønsker derfor å sette fokus på den løsningsfokuserte sjelesorgstilnærmingen som hun mener kan tilby en form for livshjelp eller livsorientering der mennesker gis mulighet til å bli kjent med egne ressurser og til å leve det livet man ønsker.

Ifølge forfatteren har en løsningsfokusert tilnærming til problemløsning sitt opphav i blant annet familierapien og organisasjonslivet. Metoden bygger på et positivt humanistisk menneskesyn og baserer seg på overbevisningen om menneskers egne evner til å finne løsninger i vanskelige livssituasjoner. Blant åtte konstituerende trossetninger finner vi den kanskje mest radikale i påstanden om at det ikke er nødvendig å forstå et problem for å kunne løse det. I stedet handler det om å finne nøkkelen til løsning ved hjelp av “løsningsmønster” og “mulighetsrom”; dersom noe virker, gjør mer av

det. Hvis noe ikke virker, gjør noe annet. Hoved-essensen i LØFT kan ifølge Espedal derfor oppsummeres slik: "å bringe personen som er i samtale fra der han er til der han ønsker å være, ved å finne frem til hans egne mål, ønsker, drømmer og håp" (26). LØFT-metodikken drar i stor grad kjensel på den narrative teoriens metodikk (Epston and White, Gergen), når det gjelder både dens vektlegging av språkets konstituerende karakter og fortellingens menings-skapende funksjon. Sammenligningen er relevant fordi også den narrative teorien har funnet sin vei inn i det sjelesørgeriske landskapet de senere årene (Engedal, Bach). Styrken til den narrative tilnærmingen, sammenlignet med LØFT, er, slik jeg ser det, at den i større grad vier oppmerksomhet til kontekstens betydning for utformingen av individets handlingsrom. Dette perspektivet løftes etter mitt skjønn ikke frem på samme måte i LØFT-tenkningen slik den presenteres her.

Selve utformingen av boka fremstår oversiktlig, og språket er lettest og velformulert. Forfatteren gir god plass til bruk av samtalevignetter som elegant veves inn mellom de teoretiske presentasjonene. Dette bidrar til en klargjøring av metoden i praksis og gjør teksten ytterligere leseverdig, kanskje særlig for den noe mer uerfarne leser, det være seg studenter eller andre med interesse for faget. Oppsummeringen mot slutten av hvert kapittel fungerer dessuten godt som en repetisjonsøvelse.

Hvilke implikasjoner får så en løsningsfokusert tilnærming for en sjelesørgerisk praksis? Innledningsvis redegjør forfatteren for en generell debatt knyttet til sjelesorgens egenart, men Espedal bruker ikke nevneverdig plass på å posisjonere sin egen løsningsfokuserte tilnærming i det sjelesørgeriske landskapet. I stedet fremstår hun pragmatisk og praksisorientert, med fokus på hvordan man kan bruke en løsningsfokusert tilnærming til sjelesorgssamtaler. Dette kan ifølge forfatteren skje på tre måter, å lete etter fremtid og drøm (hva konfidenten ønsker annerledes), å lete etter situasjoner der problemet er mindre (unntak), eller å lete etter historier som illustrer hva konfidenten allerede har gjort av kloke grep.

All den tid Espedal argumenterer for LØFT-

metodens relevans og berikelse av den sjelesørgeriske samtale, er hun like fullt påpasselig med å understreke at bruken av metoden fordrer en gode porsjon aktsomhet fra sjelesørgerens side. Sjelesørgerer har flere typer samtaler og man kan ifølge Espedal gjøre et grovt skille mellom *eksistensielle samtaler*, kjennetegnet ved kriser og sorg, og *livsveiledende samtaler* som ofte dreier seg om at konfidenten har et problem. Fordi det er i sistnevnte tilfeller at metoden har sin styrke, består sjelesørgerens oppgave i å kunne skjelne mellom behovet for å være en "medvandrer" og behovet for å fylle rollen som en løsningsfokusert "jordmor".

Espedal foregriper potensielle kritiske innvendinger mot bruken av LØFT i en sjelesørgerisk sammenheng. Allerede på et tidlig tidspunkt i teksten argumenterer hun for at en løsningsfokusert sjelesorg helt og fullt tar utgangspunkt i konfidentens livsvirkelighet, og at ethvert menneske derfor må finne de beste løsningene i egen livssituasjon. Til tross for at teksten til tider kan fremstå noe forenkende, og savnet av et mer psykodynamisk orientert perspektiv i møte med vignettene tidvis blir påtrengende, synes jeg Espedal gjennomgående evner å ta nødvendige forbehold hva gjelder metodens bruksområder. Derimot er jeg mer kritisk til bokas mangel på teologisk refleksjon – for ikke å si ambisjon – i møte med det gjeldende menneskesyn og livsanskuelse i det løsningsfokuserte perspektivet. Riktignok forankrer forfatteren det løsningsfokuserte menneskesynet i et skapelsesteologisk perspektiv, men all den tid det ikke gis mulighet for å dvele ved og utforske årsakene til et problem, men tvert i mot manes til utelukkende å søke løsninger som kan bringe konfidenten fra "...der han er, til der han ønsker å være, ved å finne frem til hans egne mål, ønsker, drømmer og håp", blir det ikke rom for erkjennelsen av de destruktive og ødeleggende sidene ved mennesket, menneskelivets gitte begrensninger, eller for den saks skyld: et evangelium.

Etter mitt skjønn vil LØFT-metodens sterkt individualiserte tilnærming derfor raskt komme på kollisjonskurs med en tradisjonell teologisk bestemmelse av det menneskelige livsprosjekt som grunnleggende relasjonelt betinget, til Gud

og til vår neste. Selvsagt frarøver ikke dette den løsningsfokuserte tilnærmingen dens potensielle verdi for en sjelesørgerisk praksis i møte med bestemte livssituasjoner, men det fordrer samtidig evnen til kritisk å vurdere dens betydelige begrensning for utøvelsen av det sjelesørgeriske mandat.

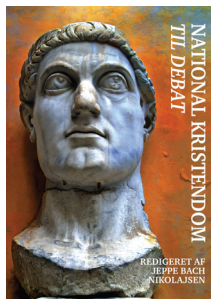
EINAR EIDSAA EDLAND

Jeppe Bach Nikolajsen (red.):

National kristendom til debat

Kolon, 2015, 288 sider

ISBN: 978-87-87737-72-2



I Norden har religion siden reformationen været institutionaliseret ved nationale kirker under kongelig protektion. Den model er ikke længere legitim. Monarkiets magt er underlagt demokratiet, som bygger på tros- og meningsfrihed. Nationalstaternes råderum be-

grænses af globaliseringen. De globale medier åbner for at se den nationale protestantiske tradition som en kristen minoritet. Samtidig gør politiske partier den nationale protestantisme til ideologisk støtte til afgrænsningen til især muslimske indvandrere, men potentielt for alle indvandrere, der tilhører andre religioner.

Bogens tema er således yderst relevant. Det gælder ikke blot teologer, men også det lægfolk, som er kirkens menneskelige sjæl. Den lutherske kirkes rolle i et samfund præget af sekularisme og religiøs pluralisme er ikke mindst en udfordring til lægfolket. Organisationen kan blive til et åndeligt supermarked, hvor kunderne plukker de varer, der falder i deres smag. Teologerne kan virke som smagsdommere, som prøver at vejlede kunderne, uden at blive hørt.

Det er der en tendens til i bogen. Den åbner ikke seriøst for den dialog med lægfolket, som er forudsætningen for at forkynde kristendom under de multireligiøse vilkår. Mine kommentarer er ud fra det kirkeligt engagerede lægfolks perspektiv.

Bogens rammefortælling er den konstantinske epoke, hvor kirken var protegeret og privilegeret af den politiske hersker. Rammen diskuteres dels som en historisk epoke og dels som en idealtype. Men den mangler at udfolde idealtypologien, fordi den ikke tematiserer magtforholdet og dets legitimitet. Dette skyldes muligvis, at de fleste indlæg bygger på den ubestemte magtkategori 'øvrigheden', som om alle politiske magtsystemer var lige legitime eller illegitime for kristendommen. Bogen markerer, at nazismen var en udfordring for øvrighedslæren. Men den pointerer ikke, at mange kirkelige kredse i 1930'erne var kritiske mod demokratiet og støttede den stærke fører. Det gjaldt i Danmark Indre Missions pastor Bartholdy og Kaj Munk. Bogen kommer derfor heller ikke ind på befrielsesteologiens diskussion om kirkemagtens støtte til statens undertrykkelse eller de undertrykte.

De kirkehistoriske indlæg i bogen er oplysende, men beskrivende. I betragtning af temaet kunne man ønske en tematisk analyse. For eksempel en diskussion af Nikæa-mødets ideologiske funktion. Det er oplysende at genfremsille Luthers øvrighedslære; men vægten burde nok lægges på aktualiteten af hans argumentation, fremfor at lade ham fremstå som en indiskutabel profet. Uden at være teolog, ville jeg formode, at Luther argumenterer dialektisk snarere end dualistisk; samt at det syndsprægede menneskesyn er basis for hans øvrighedslære. Jeg ville også være tilbøjelig til at læse den kontekstuel, på baggrund af, at de lutherske byer og fyrster faktisk havde gjort oprør mod kejserens øvrighed.

Bogens indlæg opererer tilsyneladende med flere kirkebegreber, som nok burde udskilles og klargøres. Der er ikke blot forskel på den ideale kirke – den usynlige, om man vil – og den reale kirke. Der er også forskel på den teologisk proklamerede kirke og lægfolkets praktiserede kirke. Den kendte fortælling om Antonius'

fiskeprædiken kan illustrere dette. Men yderligere kan der være behov for at differentiere mellem de kristne som en inderkreds af troende og kirkens brede medlemskreds. Sådanne differencieringer kunne gøre den tematiske diskussion klarere.

Det er meget oplysende at trække forskelle på den dansk-norske og den svensk-finske reformation op. Her studsede jeg blot over, at indlæggets forfatter går ud fra at kongen og ikke rigsrådet repræsenterer øvrigheden for Gud. Det er oplysende at inddrage teologer udenfor den nordisk-protestantiske kreds. Bogen inddrager blandt andet angelsaksiske teologer. Som ikke-teolog undrer det mig, at en af de udvalgte åbenbart går ud fra, at oversættelsen af Johannesprologen er indiskutabel. I min naive læsning viser 'ontos' tilbage til logos, og det betyder ikke nødvendigvis 'ham'. Som ikke-teolog savner jeg også referencer til den sekulære forskning. Det gælder historie, idehistorie og naturligvis religi-

onssociologi, mit eget fag. Man kunne tænke sig, at bogens aktualitet kunne gøres tydeligere ved at fokusere på magtrelationer og religionens legitimering af magten.

Der er således mange interessante oplysninger og perspektiver at finde i bogen, både for teologer og lægfolket med interesse for kirkens aktuelle udfordringer. Det er altid svært at organisere antologier. Måske kunne redaktionen have været strammere. Indledningen er ret løs, og der savnes en tematisk opsamling med diskussionsoplæg. Som baggrund for en fagteologisk studiekreds rummer bogen utvivlsomt mange kvalificerede bidrag. Som baggrund for en bred diskussion blandt lægfolket vil antologien kræve en kritisk fagkyndig vejledning.

OLE RIIS
PROFESSOR EMERITUS I RELIGIONSSOSIOLOGI
UNIVERSITETET I AGDER

luther



Tonje og Dag W. Haugeto Stang

TID FOR TO

299,-

Med visdom, erfaring og en solid dose humor leder Tonje og Dag oss gjennom råd og prinsipper for hvordan parforholdet best kan ivaretas og styrkes. Ukentlige lesestykker og samtale spørsmål gjør boken til en sørvisstasjon for par som ønsker å skape en fast rytme på "vår kveld" i hverdagen, med

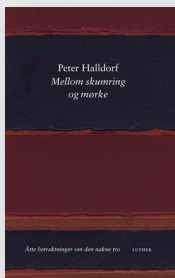
tid og rom for fruktbare samtaler. Boken kan med fordel gis som gave, og er rikt illustrert av Lars Aurtande.

Tonje og Dag W. Haugeto Stang har holdt samlivskurs i en årrekke og har lang erfaring som foredragsholdere og samtalepartnere.

Boken er et glimrende redskap i parterapi eller en gave til brudeparet.

www.lutherforlag.no

luther



Peter Halldorf

MELLOM SKUMRING OG MØRKE

Åtte betraktninger om den nakne tro

199,-

Hvorfor hadde ingen sagt at du måtte miste den gamle freden for å vinne en ny og mer virkelig fred? Idet døden sluker Jesus, mister disiplene sin tro.

Påskeaften, dagen mellom korset og oppstandelsen, speiler en realisme som ingen av oss kommer utenom, dagene når ateismen åpner seg som en avgrunn i vår sjel. Er Gud død? Finnes han ikke lenger? Har jeg levd på en illusjon?

Boken er knyttet an til fasten og påsken, men den kan også med stort utbytte brukes som en meditasjonsbok når som helst på året.

www.lutherforlag.no

luther



Anne-Margrete Saugstad

BIBELN FOR HODE OG HJERTE

249,-

I denne boken deler Anne-Margrete Saugstad av sin store kunnskap om Bibelen og de bibelske tekstenes bakgrunn og sammenheng. Her finner du en rekke innfallsvinkler til hele Bibelens skattkammer – fra skapelsesfortellingen til Johannes' åpenbaring. Som leser vil du få større oversikt og forståelse for hva Guds ord er, og hva det handler om: Hans plan og gjennomføring av sitt verk til mennesketens beste.

Anne-Margrete Saugstad er en skattet forkynner og har i en årrekke vært lærer i Det gamle- og Det nye testamentet ved Bibelskolen i Staffeldtgate, senere Høgskolen i Staffeldtgate.

www.lutherforlag.no