

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2 – 2018
LUTHER FORLAG



LEDER:
**”GRUPPA ER SOM ET
VANNHULL I ØRKENEN”**

**Odd Gjøn
og Elisabeth Fransson:**

*Riters kollektive kraft i overgangen fra
fengsel og ut*

Kari Jordheim:

Diakonen som leder

Torleiv Austad:

”Katakombeordinasjon”

Jan-Olav Henriksen:

Kristen helbredelse i dag

**Svein Chr. M. Hammerstrøm
og Eldrid Eide Røyneberg:**

*Biskopens tilsynsmyndighet og forholdet
til arbeidsgiveransvaret*

Andreas Ester:

*Gudstenestereforma i Den norske kyrkja
– og luthersk arv*

Ex Libris

INNHold NR. 2/2018 – 35. ÅRGANG

- 1 Leder
3 ad fontes
TPT – Vitenskapelig:
4 Odd Gjøn og **ELISABETH FRANSSON:**
Riters kollektive kraft i overgangen fra fengsel og ut
16 Kari Jordheim:
Diakonen som leder
29 Torleiv Austad:
"Katakombeordinasjon"
Ordinasjonen på Helgøya 2. juli 1944
TPT – Aktuelt:
42 Jan-Olav Henriksen:
Kristen helbredelse i dag
Tanker til et aktuelt tema
47 Svein Chr. M. Hammerstrøm og Eldrid Eide Røyneberg:
Biskopens tilsynsmyndighet og forholdet til arbeidsgiveransvaret
56 Andreas Ester:
Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv
67 Ex Libris

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Irmelin Grimstad Bonden, Jan Terje Christoffersen, Tron Fagermoen, Tone Stangeland Kaufman, Fredrik Saxegaard, Inge Westly, Maria Stensvold Anonsen

REDAKSJONSRAÐ

Hans Austnaberg (VID Stavanger), Steinunn Arnþrúður Björnsdóttir (Den evangelisk-lutherske kirke Island), Anne Louise Ericsson (Svenska Kyrkans Utbildningsinstitut, Uppsala), Kirsten Donskov Felter (Folkekirkens Uddannings- og Videncenter, Aarhus), Caroline Gustavsson (Stockholms Universitet), Harald Hauge (Den norske kirke, Røros), Bjarte Leer-Helgesen (Den norske kirke, Kristiansand), Jonas Idestrom (Svenska Kyrkans Forskningsenhet, Uppsala), Marlene Ringgaard Lorensen (Teologisk fakultet, Københavns Universitet), Karin Nelson (Norges Musikkhøgskole [NMH], Oslo), Bård Eirik Hallesby Norheim (Høgskolen NLA), Kristin Moen Saxegaard (Den norske kirke, Hønefoss), Ulla Schmidt (Aarhus Universitet), Hans Stifoss-Hanssen (VID Oslo), Bernice Sundkvist (Åbo Akademi, Åbo), Merete Thomassen (Teologisk Fakultet, UiO), Gunnfrid Ljones Øierud (IKO, Oslo)

REDAKSJONENS ADRESSE

INTERNETT

REDAKSJONSSEKRETÆR

BOKMELDINGSANSVARLIG

ABONNEMENT

ENKELTHEFTER

FORFATTERINSTRUKS

Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: tpt@mf.no

<http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282833>

Eyolf Berg

Maria Stensvold Anonsen

Bestilles over internett eller fra redaksjon. lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 350,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen.

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

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

Leder



LARS J. DANBOLT
PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI

lars.danbolt@mf.no

”Gruppa er som et vannhull i ørkenen”

I disse dager nærmer vi oss slutten av en ny stor runde med utdanning av nye veiledere til ABV. TF og MF har til sammen nærmere 50 studenter; de fleste er prester, men også diakoner, kateketer og andre kirkelige medarbeidere deltar. Utdanningene går over tre år og innebærer både en ukelang kurssamling hvert semester og to år med praksis i ledelse av arbeidsveiledningsgrupper. Både økonomisk og strategisk innebærer dette en viktig satsing for bispedømmer og fellesråd, og det er tiltrengt at det nå kommer en ny gruppe med utdannende veiledere i Den norske kirke. Mange vil mene at ABV er det beste personaltiltaket som har hendt kirken.

For ikke så lenge siden var jeg med på å lage en rapport om ABV for nye medarbeidere i trosopplæringen. Vi intervjuet flere ABV-grupper, og funnene var både oppløftende og litt nedslående. Oppløftende fordi svært mange snakket varmt om betydningen av ABV. Det kom utsagn av typen ”hadde det ikke vært for ABV, ville jeg sluttet i denne jobben for lengst”. ABV var dermed et sted de kunne presentere og reflektere over krevende arbeidssituasjoner, utforske handlingsrommet og fornye sin motivasjon for arbeidet. Nedslående, eller i det minste tankevekkende, fordi ABV syntes å kompensere for svak ledelse og struktur i kirkelige staber. ABV evner i stor grad å være et sikkerhetsnett for kirkelige medarbeidere, men ABV har som ambisjon ikke bare å fange opp folk som holder på å dette av

lasset, men ”bidra til kvalitet i og fortsatt motivasjon for kirkelig tjeneste og ivareta den enkelte ansatte i behovet for kontinuerlig utvikling og læring” og ”styrke den enkeltes faglige og kirkelige identitet i tjenesten”, slik det heter i retningslinjene for ABV.

Veiledning i gruppe er en unik anledning til systematisk å reflektere over egen praksis sammen med andre. Kirkelige medarbeidere jobber hele tiden i ulike grupper som staber, konfirmanter, gudstjenester, familier med sørgede, dåpsforeldre, sykehjemsbeboere, skoleklasser og så videre. Men planlegging, gjennomføring og evaluering av dette arbeidet er prester, diakoner og kateketer i mange tilfeller relativt alene om. ABV er derfor en unik mulighet til at arbeidsrelatert utvikling og vekst kan skje gjennom refleksjoner i veiledningsgrupper. For mange er derfor ABV en utforskning av hva det vil si at kompetanse er en sosial og kulturell ressurs som finnes i de mange gruppesammenhengene som kirkelige medarbeidere ikke bare skal møte og ”håndtere”, men fungere sammen med og interagere med.

Dette nummeret av TPT bringer interessante artikler om grupper, ledelse og kirkelig praksis.

Odd Gjøn og *Elisabeth Fransson* tar oss med inn i et fengsel og skriver om ritters kollektive kraft i overgangen mellom fangetilværelse og løslatelse. Sjelesorggrupper og avslutningsritual viser seg å være viktig for innsatte på vei ut. Dette kan ses i sammenheng med viktige satsinger

som kirken bidrar med i kriminalomsorgen for tiden, eksempelvis retreater i Halden fengsel (og Kumla i Sverige), som synes å ha stor betydning for innsattes personlige utvikling. Sitatet i overskriften er hentet fra denne Gjøen og Franssons studie, der en av de innsatte fortalte at *"Gruppa er som et vannhull i ørkenen"*.

Kari Jordheim skriver om diakonen som leder, og sammenligner data om diakoners arbeidsoppgaver fra to studier blant diakoner gjennomført i 2005 og 2015. I begge studier framstår diakonene med en relasjonsorientert lederstil, som brobyggere både internt i menigheten og eksternt i lokalsamfunnet. Jordheim påpeker en endring gjennom dette tiåret ved at diakonene i økende grad forstår seg som administratører og entreprenører, men fortsatt er integratørrollen den mest framtrædende; det vil si å bidra til felles mål og strategier der mennesker kan integres i fellesskap og gis anledning til å uttrykke sine følelser og ideer.

Torleiv Austad tar oss med tilbake til en ganske unik hendelse under 2. verdenskrig da 18 teologiske kandidater ble ordinert i all hemmelighet i Helgøya kapell, i det som senere har vært beskrevet som en "katakombeordinasjon". Det var økende prestemangel i en rekke menigheter som følge av at NS-styret hadde forvist mange prester. Et interessant kontekstueelt trekk var at ordinandene skriftlig måtte gi sin tilslutning til bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn*. Til sommeren er det 75 år siden biskop Wollert Krohn-Hansen foretok denne dristige handlingen som Quisling-regjeringen ville oppfattet som en stor provokasjon.

Jan-Olav Henriksen går inn i et mye debattert felt om helbredelse. I sin artikkel argumenterer han for at det ikke finnes en spesiell kristen form

for helbredelse. Han peker på at det er langt mer teologisk adekvat å tenke at Gud gir mennesker helse gjennom et "stort repertoar av praksiser og sammenhenger". Gud er ikke henvist til særskilte helbredelsespraksiser, men virker med sine skapende og helbredende krefter i mange ulike kontekster der også psykososiale sider ved lidelser overvinnes, som innebærer skam og opplevelse av utenforskap.

Svein Chr. M. Hamnerstrøm og Eldrid Eide Røyneberg bidrar med en innsiktsfull artikkel om biskopens tilsynsmyndighet og forholdet til arbeidsgiveransvaret. De går inn i en aktuell debatt med referanse til vedtaket på Kirkemøtet i 2016 om at biskopenes tilsynsfunksjon skulle utvikles videre og tydeliggjøres. Hva er innholdet og mandatet for biskopenes tilsyn? Forfatterne tar oss med på en grundig gjennomgang og refleksjon som munner ut i en tilslutning til Biskpemøtets forståelse av tilsynet, at det gjelder både det læremessige og kirkelig ledelse.

TPT vil gratulere sokneprest Andreas Ester med sitt vinnerbidrag i forbindelse med det nylige reformasjonsjubileet. Vi lyste ut en artikkelkonkurranse om "Luther som utfordring og ressurs". Formålet var å løfte fram bidrag som på en særlig måte har hentet inspirasjon i koplingen mellom Luther-tekster, nyere teologiske tekster og refleksjon ut fra dagens praksis. I dette nummeret trykker vi Andreas Esters vinnerartikkel "Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv" der han utforsker den lutherske teologiske og liturgiske arvens rolle i Den norske kirkes gudstjenestereformer. For å belyse dette analyserer han bidrag fra tre sentrale aktører i vårt eget reformarbeid. Det ble det en interessant artikkel av!

God lesning!

Sæle dei ...

”Sæle dei som er fattige i ånda,
himmelriket er deira.

Sæle dei som sørgjer,
dei skal bli trøysta.

Sæle dei audmjuke,
dei skal arva jorda.

Sæle dei som hungrar og tørstar etter rettferda,
dei skal bli metta.

Sæle dei miskunnsame,
dei skal få miskunn.

Sæle dei reine i hjartet,
dei skal sjå Gud.

Sæle dei som skaper fred,
dei skal kallast Guds born.

Sæle dei som blir forfølgde for rettferd skuld,
himmelriket er deira.

Ja, sæle er de når folk for mi skuld spottar og forfølgjer dykk, lyg og talar vondt om dykk på alle vis. Gled dykk og jubla, for stor er løna dykkar i himmelen. Slik forfølgde dei òg profetane før dykk.”

(Matt 5,3–12)

VITENSKAPELIG

Riters kollektive kraft i overgangen fra fengsel og ut



ODD GJØEN
FENGSELSPREST I ET
HØYSIKKERHETSFENGSEL
PÅ ØSTLANDET

odd.gjoen@ullensaker.kirkene.net



ELISABETH FRANSSON
FORSKER VED KRIMINAL-
OMSORGENS HØGSKOLE OG
UTDANNINGSSENTER

elisabeth.fransson@krus.no

Sammendrag:

Å gå gjennom en rettssak og bli satt i fengsel er for innsatte et møte med rettssalens og fengselets ritualer. En lang dom markerer at livet for en tid blir satt på vent, og at fengselslivet nå begynner. Men hva når innsatte har sonet sin straff? Hvorfor markeres ikke overgangen fra fengsel og ut? Artikkelen bygger på forskningsprosjektet "Soning & forsoning". Inspirert av Niclas Luhmann studeres sjelesorg i grupper, samt den kollektive kraften som leder fram mot et avslutningsritual hvor den innsatte gjør seg klar til å forlate fengselet. Materialet er kvalitativt og bygger på deltakende observasjon og intervjuer med innsatte som er med i sjelesorggrupper i fengsel. Artikkelen har til hensikt å bidra med ny forskningsbasert kunnskap om importerte tjenester i kriminalomsorgen, samt å bidra i diskusjoner innenfor feltet praktisk teologi.

Innledning

En gruppe på syv fanger og en prest står i sirkel. De holder hverandre i hendene. Tøffe karer som viser frem en myk side av seg selv. En av gutta "skal gå". Utenfor murene har mye endret seg og nye utfordringer møter etter mange år med hard soning. Mye psykisk smerte ligger bak. Presten ber en bønn for den innsatte. Det hersker en spesiell atmosfære i gruppa denne dagen. En ro og en andakt helt utenom det vanlige. En situasjon som setter sine spor. Artikkelen bygger på forskningsprosjektet "Soning & forsoning. En studie av sjelesorg i grupper". Inspirert av Niclas Luhmann sine teorier om sosiale systemer, fokuserer artikkelen ritualers kollektive kraft i overgangen fra fengsel og ut. Den metodiske tilnærmingen består av etnografisk fengselsforskning.

Kirkelige ritualer som vigsel, dåp og konfirmasjon markerer overganger i livet og har stor betydning for menneskers selvforståelse og iden-

titet (Salomonsen, 1999, s 284). Riten befester at noe er forbi, og at man er på vei inn i noe nytt, en ny fase i livet. Som fengselsprest¹ og fengselsforsker med interesse for ritualer og ritualers betydning i menneskers liv, undrer vi oss over hvorfor det ikke finnes en tydeligere bekrefteelse på ferdig gjennomført soning for innsatte i norske fengsler? Mens rettsprosessen, prosedyrene og domsavsigelsen er ritualisert, mangler det en rite i den andre enden, en rite som markerer at straffen er sonet.

Artikkelen viser hvordan organiseringen av sjelesorg i grupper og organiseringen av et avslutningsritual kan gjøres og forstås, inspirert av teoretikeren Niclas Luhmann. Artikkelen har til hensikt å bidra med ny forskningsbasert kunnskap fra et felt som ofte er vanskelig tilgjengelig for forskere.

Materialet er kvalitativt og bygger på forskningsprosjektet "Soning & forsoning" som er en studie av sjelesorg i grupper i et norsk høysikkerhetsfengsel². Materialet er bygget opp rundt tre hendelser: Ukentlig sjelesorg i grupper, et avslutningsritual knyttet til ferdig soning og samtaler med dem som etter hvert erfarte sitt eget "ferdig med soningsritual". Ritualet ble markert som en fest, og et farvel som forutsatte en fortrolighet og en allerede etablert trygghet. Således er sjelesorggruppene og "ferdig med soningsritualet" innvevd i hverandre og bygger på hverandre.

I artikkelen skilles det mellom sjelesorg som omsorg for den enkelte, og det pastorale arbeid som tar sikte på veiledning, rehabilitering og "endret" atferd. Selv om begge forhold hører med i presters arbeid, ligger vekten her på det sjelesørgeriske arbeid; dvs. omsorgen for hele mennesket. "Oppgaven som sjelesørger er å være der konfidenten, den som betror seg, er i sin prosess. Det er å stå sammen med og holde ut den smerten den enkelte går med" (Carlson, 2010, s 100). Først når den innsatte, implisitt eller eksplisitt, søker råd eller spør etter veiledning, først da har sjelesørgeren, sammen med de andre i gruppa, mulighet til å gi råd. Det vi kaller for pastoral og åndelig veiledning. Felles refleksjon gir myndighet til den enkelte. Dette fører til en bevissthet om et eget ansvar. Makt-konstellasjonene blir fordelt og gruppedynamikken oppstår. Artikkelen er delt i tre deler. I første del introduseres artikkelens teoretiske og metodiske tilnærming. I del to følger en analyse av materialet, og i del tre gjøres det noen oppsummerende refleksjoner.

Ritualers betydning i overgangen fra fengsel og ut

Trass i at Kriminalomsorgen jobber ut fra "normalitetsprinsippet" (Strategi for kriminalomsorgen 2016–2018, St. Melding nr. 37), viser forskning at fengselet nettopp er vesensforskjellig fra livet ute, og at fengselslivet skaper lidelse (Sykes, 1958; Gramsci, 1994; Christie, 1982; Mathiesen, 1995; Hammerlin, 2008; Ugelvik, 2011; Martinsen, 2016; Brottveit, 2018). I dagens situasjon foreligger det ingen faste tradisjoner eller markeringer av endt soning. Fremdeles kan det

skje at den enkelte innsatte slippes ut fredag ettermiddag med en plastikkpose i hånden. Kirken, i fengsel, kan i denne situasjonen spille en viktig og aktiv rolle. Vi har en mulighet til å innføre et frivillig overgangsritual, en høytidelig bekreftelse på endt soning, et kirkelig ritual som legger til rette for å bevege statusen fra innsatt til en posisjon som fri mann.

Sosiologen Emile Durkheim (1858–1917) forstås ritualer som et sosialt lim, noe som binder mennesker og samfunn sammen (Østerberg, 2012, s 159). Ritualet bekrefter det hellige, hevder Durkheim. Det "hellige" for ham var samfunnet, enten dette ble demonstrert gjennom flagget, idrettshelter, nasjonalsanger eller nasjonaldager:

"Mennesker som kjenner seg forenet, til dels med blodsband, men enda mer gjennom et interesse- og tradisjonsfelleskap, forsamles og blir seg sin moralske enhet bevisst. Gjennom riter blir de ledet til å forestille seg denne enheten, en meget spesiell form for vesensenheter ikke bare i bevissthetens stillhet, men ved materielle handlinger. Dette danner følelsen av sikkerhet og aktelse som den kollektive kraft vekker i den enkeltes bevissthet" (Østerberg, 2012, s 163–164).

Det er gruppene og avslutningsritens "kollektive kraft" i forholdet mellom kirkerommet og fangefellesskapet, som er denne artikkelens omdreiningspunkt. I den videre forståelsen av denne kollektive kraften lar vi oss inspirere av teoretikeren Nicklas Luhmann.

Den kollektive kraften – Teoretisk tilnærming

Niclas Luhmann (1927–1998) var tysk sosiolog og filosof. Luhmann var inspirert av Gregory Batesons arbeid "Mentale systemers økologi" (1972/2005). I likhet med andre etterkrigssosiologer, som Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu og Anthony Giddens, utviklet han en samfunns-teori hvor målet var å overskride det uproduktive skillet mellom kollektivismen og subjektivismen. Ifølge Luhmann (2014, s 179) er kommunikasjon, handlinger og hendelser det fundamentale i alle sosiale systemer. Den basale prosessen som finner sted i alle sosiale systemer, bygger på elementer fra kommunikasjon og handlinger. Elementer defineres som den minste enhet i det sosiale system, bestående av handlinger og hen-

delser (Luhmann, 2014, s 59). Siden alle elementer har en tidsbegrenset varighet, trenger elementene å bli reproduisert. Gjentakelsen blir kopiert inn i nye situasjoner. Dette skjer fra innsiden av systemet og legger grunnlaget for systemets egen videre eksistens. Elementene oppdages alltid i relasjon til noe eller til noen. Elementenes betydning ligger ikke i en tilfeldig kopiering, men i elementets tilslutningsevne; det å tenne et enkelt lys i kirken har for eksempel en annen tilslutningsevne enn et lys på et pyntet bord. Slik er elementene med på å konstituere et sosialt system. Ifølge Luhmann er det moderne samfunn preget av en oppdeling av en rekke funksjonelt differensierte kommunikasjonssystemer som opererer uavhengig av hverandre og ved siden av hverandre. Blant de viktigste av disse sideordnede systemene er rett, politikk, vitenskap, kunst, religion, utdanning og moral. Sosiale systemer defineres som "den forskjell som kan markeres mellom system og omverden" (Luhmann, 2014, s 12)

Når temaet omhandler kommunikasjon, bruker vi ofte en overføringsmetafor: Vi gir beskjed eller overfører informasjon. Ifølge Luhmann (2014, s 180) er overføringsmetaforen ubrukelig. Han utvider perspektivet med å forstå kommunikasjon som en enhet bestående av tre elementer: a) informasjon, b) meddelelsesform og c) aksept/ikke aksept. Selv om a, b og c skal ses på som en enhet, skjer der en seleksjon, en utvelgelse innenfor hver av områdene a, b, og c (Luhmann, 2014, s 183). Denne utvelgelsen bestemmes i stor grad av det sosiale systemet rundt, altså i den konteksten kommunikasjonen foregår i. Kommunikasjonen blir ikke bare forstått ut fra det talende eller handlende subjekt, men mer ut fra den kontekst individet befinner seg i. Konteksten vil alltid styre seleksjonen innen a, b, og c, hevder han. Det å banne i kirka blir for eksempel noe annet enn å banne på cella. Det å tyste på en medinnsatt, blir noe annet enn å snakke fortrolig med en prest. Enkelt forklart er det konteksten, sammenhengen eller det sosiale system som påvirker kommunikasjonen. Luhmann sier det slik:

"Et sosialt system konstituerer seg som et handlingssystem på basis av kommunikasjonens grunnleggende hendelser og med dennes operative

midler. Det utferdiger en beskrivelse av seg selv i seg selv for at kunne fortsatte prosessen, for å kunne styre reproduksjonen av systemet" (Luhmann, 2014, s 207).

Når en innsatt blir låst inn på cella, hjelper det lite om han hevder sin uskyld (selv om han faktisk skulle være uskyldig). Innlåsing, murene, fengselsbetjentene og rutinene kommuniserer høyere enn den enkeltes røst. Liturgien i en gudstjeneste er et eksempel på kommunikasjon i en helt annen kontekst. Tilsvarende kommuniserer den innsatte ut fra en soningssituasjon, en privat familiesituasjon, en smertesituasjon, en gruppesituasjon osv. Ved å konstruere samtalegrupper i et fengsel skaper vi således en ny kontekst i konteksten.

Kommunikasjonen blir sterkt påvirket og styrt av det sosiale system rundt den innsatte. Dette skifte av perspektiv forstås i artikkelen som avgjørende for forståelsen av straffegjennomføringen, forkynnelse og sjelesorgsarbeidet i fengselet. Det er en tanke i artikkelen at Kirken, med sitt arbeid, vil kunne danne en "ny" kontekst for den innsatte.

Luhmann åpner sitt store verk "Sosiale systemer, et grunnriss til allmenn teori" med å slå fast: "Der finnes sosiale systemer!" (Luhmann, 2014, s 48). På det sosiale plan har det også foregått, og foregår, en stadig utvikling. Luhmann bruker begrepet co-evolusjon og sier: "Psykiske systemer og sosiale systemer er oppstått ved co-evolusjon" (Luhmann, 2014, s 98), en vekselvirkning hvor individet blir påvirket av samfunnet, mens samfunnet på sin side skapes av enkeltindivider (Berger & Luckmann, 1991). I lys av en slik co-evolusjon, viser Luhmann oss en dypere forståelse av individet, samfunnet og meningsfulle interaksjoner. Gjennom historien oppstår det stadig nye landevinninger, ny mening og nye kontekster eller arenaer. Handlinger og hendelser er til enhver tid med på å konstituere (nye) systemer. I vår studie av sjelesorg i grupper er for eksempel snakkeballen som sendes rundt i gruppa, et redskap i dannelsen av en ny kontekst. Ballen betyr rett og slett: Du har nå lov til å snakke åpent og fortrolig ut om det som opptar deg. Du får nå vår oppmerksomhet! Ordene som faller inn i gruppa, blir tolket og forstått inn i denne konteksten. Som en av de innsatte sier: "Det gjør godt å få snakke om livet. Bare

muligheten til å snakke er utrolig viktig". Ballen blir noe igjen kjennbart, gjentakende, et signal som reproduseres fra gruppemøte til gruppemøte. Denne gjentakelsen kaller Luhmann for selvreproduksjon av elementet. Ballen er med på å konstituere eller lage et sosialt system. Ballen skaper forventning som i sin tur skaper struktur. Ifølge Luhmann skaper sosiale systemer, enten de forekommer på mikroplan eller på makroplan, en indre solidaritet og en kollektiv størrelse vi kaller samfunn, gruppe eller lag. I artikkelen lar vi oss inspirere av Luhmanns begreper innen hans allmenne teori om sosiale systemer for å studere den kollektive kraften i et kirkelig overgangsritual.

Metodisk tilnærming

Den metodiske tilnærmingen er en kvalitativ case studie (Andersen, 2005), som baserer seg på deltagende observasjon i fire ulike grupper³ i sjelesorg i tidsrommet mai 2016 til mai 2017, deltagende observasjon i ni "ferdig med söningsritualer" og intervjuer i etterkant med de ni som har gjennomgått et slikt ritual.

I forkant av studien, ble det på fengselsavdelingene satt opp et oppslag til alle innsatte med tilbud om deltagelse. Her ble de orientert om studiens opplegg og innhold, samt retten til å trekke seg uten at dette fikk konsekvenser for fangene i etterkant. Alle som meldte sin interesse, fikk plass i en av de fire gruppene som ble startet opp. Det meldte seg til sammen femten deltagere som ble fordelt på fire grupper. I løpet av året tok gruppene farvel med ni av deltakerne. Dette ble markert gjennom et ritual.

Gjennom året 2016–2017 virket gruppene også selvsupplerende. Det vil si at de innsatte selv kunne rekruttere nye fanger inn i gruppa. Hver gang gruppa fikk et nytt medlem, fikk den nye inngående informasjon om studien. På denne måten fikk også de andre i gruppa en repetisjon om hva de var med på. Reglene var enkle: Alt som ble sagt i gruppa, forble i gruppa. Alle meninger velkomne! Alle skrev under på samtykkeskjema. Som fengselsprest ledet førsteforfatter gruppene, mens andreforfatter fulgte forskningsprosjektet tett fra siden. Dette betyr at førsteforfatter gjorde forskning på egen arbeidsplass og selv var en del av den konteksten han

studerte. Samarbeidet med annenforfatter har imidlertid sikret en nødvendig distanse og utvikling av en metodisk fremgangsmåte knyttet til arbeidet med å skrive feltnotater, bearbeide data, analysere det kvalitative datamaterialet og finne gode måter å skrive frem materialet på, som ivaretok det unike ved sjelesorg i grupper innenfor fengselets rammer.

Som deltagende observatør (Thagaard, 2015, s 75) var presten både aktiv deltaker, tydelig leder, samtidig som han i etterkant skrev feltnotater. Gruppedeltagelse medførte følelsesmessig involvering som innenfor etnografisk fengselsforskning⁴ (Drake, Earle & Sloan, 2015) anses som sentral for kunnskapsproduksjonen (Young 2004; Fransson & Johnsen 2015). Samtidig var maktrelasjonen mellom forsker og informant ujevn. Hermstad skriver at når sjelesørgeren blir forsker, blir maktrelasjonene forskjøvet, og den innsatte kan ha problemer med å ivareta sine interesser. Forutsatt at forskeren er oppmerksom på problemstillingen og aktivt forholder seg til denne, er det likevel ingen avgjørende hindringer mot å intervju egne klienter, mener Hermstad (2006, s 27). Innenfor etnografisk fengselsforskning ser man det som vanskelig å unngå ulikheter knyttet til ulike posisjoner, og mer enn å forsøke å utjevne denne gjøres det til et poeng å tematisere ulike posisjoner.

Gjennom året ble setting, atmosfære, temaer og samtaler notert ned som feltnotater. Tematikken i gruppene var selvvalgte. Det vil si at de innsatte selv kom med egne aktuelle temaer. På denne måten kom vi som forskere inn i de innsattes eget "språk spill" (Wittgenstein, 1980, aforisme 376) og mentale system (Luhmann, 2014, s 113), slik dette ble til innenfor en fengselskontekst.

Før den innsatte skulle løslates, ba presten om en kort samtale på tomannshånd for å diskutere hva slags avskjedsritual den innsatte ønsket. Etter at avskjedsritualet var gjennomført, foretok presten et inngående intervju med den innsatte om hans erfaringer både med gruppa og i forhold til selve avskjedsritualet. Intervjuene ble foretatt med utgangspunkt i en intervjuguide med en relativ fast struktur. De samme spørsmålene ble gjentatt i møte med alle de ni innsatte som skulle løslates. Alle intervjuene ble fore-

tatt på fengselet i det samme rom som vi avholdt gruppemøtene i. De ble avholdt rett etter avskjedsseremonien og rett før løslatelsen.

Som deltagende observatør ga posisjonen som prest en unik mulighet til å iakttas sosiale situasjoner, hvordan den enkelte innsatte handlet og samhandlet, og hvordan de innsatte forholdt seg til hverandre. Under intervjuet ble det gjort feltnotater som ble finskrevet på et senere tidspunkt. Det er disse feltnotatene som utgjør data-materialet, og som ligger til grunn for denne artikkelen. I bearbeidingen av data og i analysen av data har benyttet sosiologisk tematisk analyse (Thaggard, 2015) tett koblet til Luhmanns teoretiske univers.

Innsatte er en særlig sårbar og utsatt gruppe (NESH, s 24), og vi så for oss at ønsket om å være en del av gruppa kunne føre til at enkelte ble med i et forskningsprosjekt de egentlig ikke ønsket eller forsto konsekvensen av. Av denne grunn ble det lagt betydelig vekt på å informere og innhente samtykke (NESH, s 13–14) fra de

innsatte. Forskningsprosjektet er søkt inn og godkjent av NSD, og anonymiteten vurderes som svært godt ivarettatt. Det at feltnotatene er situasjonsbaserte mer enn personfokusede, og at studien er temabasert mer enn personbasert, sikrer de innsattes anonymitet og integritet (NESH, s 16). Selve presentasjonen av data består i artikkelen som en kombinasjon av sammensatte fortellinger, fiksjon (Johnsen, 2001)⁵ og anonyme sitater.

Snakkeball, stol og kaffe – en analyse av sjelesorg i grupper

I gruppene tok vi i bruk noen enkle hendelser og handlinger, elementer, som vi gjentok hver gang vi møttes. Vi tok i bruk en snakkeball, faste plasser som gjentok seg. Det ble servert kaffe og kjeks; vi gjentok skriftlesning og lyttening. Gjennom disse hendelsene ble vårt system etablert. I tegningen under, som en innsatt har laget, ser vi hvordan hendelsen illustreres.

På jakten etter "den kollektive kraft" i grup-

Figur 1. En illustrasjon av gruppemøtene



pene ble materialet analysert ut fra tre spørsmål. For det første om det kunne trekkes en grenseoppgang mellom gruppa og fengselet for øvrig? Fant vi et utenfor og et innenfor? I systemteori-en går man ut fra at alle sosiale systemer, store eller små, har sine egne grenser. Grenser i den- ne sammenheng bestemmes ikke bare ut fra en fysisk eller geografisk forståelse, men mer ut fra en reproduksjon av visse elementer. Det er altså reproduksjonen som angir grensene. Grenser kan være uniformer, kleskoder, praksis, rutiner, roller og regler. Klarte vi å oppdage disse grensene i materialet? Det neste spørsmålet vi stilte, var om det var mulig å påvise former for kopie- ringer eller gjentakelser av handlinger og hendelser – forhold vi ellers ikke ser i fangemiljøet. I så fall kunne vi med Luhmann tenke at vi hadde med et eget sosialt system å gjøre. Det tredje spørsmålet var om vi i materialet klarer å oppdage systemenes kontekst. Som vi har sett, sier Luhmann at konteksten er avgjørende for all vår kommunikasjon. Gjennom våre handlinger og gjennom hendelser i systemet, spiller konteksten en bestemmende faktor for vår forståelse. Fremsto konteksten rundt gruppene som noe annet enn konteksten i fangemiljøet ellers? I jakten på den "kollektive kraft" sto altså disse tre forhold sentralt: Grenser sett fra systemets inn- side, som er en forutsetning for systemets iden- tificering, gjenkjennelse og en kollektiv kraft, el- ler det Luhmann snakker om som self-genera- ted boundaries (Luhmann, 2014, s 67). Kopie- ringen som er nødvendig for at systemet skal overleve, for å få i gang reproduksjonen av ele- menter og bygge en kollektiv solidaritet. Den tredje, konteksten, må legge til rette for en trygg og solidarisk kommunikasjon.

Analyse

Innkalling til presten – grenser etableres

"Han står ved sirkelsagen, dypt forankret i sine bekymringer. Tankene går til dem der hjemme. Til gutten hans som sliter på skolen, konsentra- sjonsvanskene i timene når læreren prater, hode- smertene som sliter på gutten, men også på faren. Han vet at gutten savner pappa'n sin, og skyldfø- lelsene velter opp i ham! Mens han står der i sine egne tanker, hører han ropet fra vakta: "Presten! Du skal til presten!" Ikke mye diskresjon her i gården, tenker han. Han legger fra seg øreklok-

kene og begynner å bevege seg mot prestekontoret. Selv om det er fullt ut akseptert å "gå til presten", faller det allikevel noen skarpe bemerkninger: "Hva skal du hos presten å gjøre? Jeg trodde du var muslim?" "Trenger du å gråte en skvett nå da?" Den innsatte forlater sirkelsagen og merker en liten støkk i magen. Han måner seg opp og begynner å bevege seg med faste steg mot preste- kontoret. For "man viser ikke sin sårbarhet i gangene her! I gruppa er det lettere!" (Fra samta- ler med gutta)

I denne situasjonen dreier det seg ikke bare om en fysisk forflytning, men en mental og "syste- misk" forflytning innenfor fengselskonteksten – fra verkstedet maskiner og arbeid, til gruppe- møtet med kaffe, prat og latter. Overgangen for- teller oss at fengselet som sosialt system også har grenser innad (Luhmann, 2014, s 53). Fan- gen beveger seg i fengselet, fra rom til rom, fra verkstedet til gruppemøtet. Selv om gruppemø- tet er i fengselet, representerer det noe annet, et system i systemet, en trygghet i det utrygge:

*"Gruppa er som et vannhull i ørkenen".
"Her er det lov til å snakke om alt vi har på hjer- tet. På avdelingene går ikke det an."
"På avdelingen møter vi ikke respekt hos betjente- ne! Her har vi lov til å si hva vi mener!"*

Gjennom kirken og presten oppstår det nye grenser, nye konstellasjoner, nye regler og nye forventninger. Vi ser konturene av et nytt sys- tem i utvikling, hvor grenser etableres.

Kaffe, kjeks og faste plasser – rituelle gjentakelser

Gjennom gjentakende samtaler, meningsutveks- lingen, gjensidig respekt, kaffekos med kjeks, lystenning og dagens ord fra Bibelen reproducere elementer fra gang til gang slik at det dannes et sosialt system med egne grenser innenfor fengselet. Men disse elementene må altså være noe særegent, noe som er spesielt for gruppa, noe som gir mening for dem som deltar. Skjer det her en gjentakelse i oppførsel og handlings- mønstre, som vi ikke finner igjen i fangemiljøet ellers? I så fall har vi med nye elementer som danner et nytt sosialt system. Luhmann bruker uttrykket "elementenes tilslutningsevne" (Luh- mann, 2014, s 47), underforstått den evnen ele- mentet har til å slutte seg til systemet. Tilslut-

ningsevnen kan vise seg gjennom gjentagende praksis, herme etter andres oppførsel, ritualer, gester, mimikk eller dialekter:

"Har vi glemt å tenne globelyset?"

"Dette er min plass!"

"Gruppa er stedet for selektiv åpenhet. Du sier bare det du vil!"

Du sier bare det du vil, men når den ene drister seg utpå med følelser og engasjement, ja, da blir det lettere å kopiere. Andre følge etter. Når førstemann bryter isen, åpner det seg opp et vell av muligheter for de andre. Her ser vi en form for kopiering som ligger på det mentale plan.

Følelser og tanker begynner å svinge:

"Ta imot ballen, og kast den videre!"

Ballen får en helt bestemt symbolikk i samtalegruppene; ballen skaper bevegelse, et referansepunkt utenfor kroppen, men likevel sammen med kroppen. Øynene kan følge ballen, og man slipper å se hverandre inn i øynene hele tiden; man kan kaste ballen, få fokuset vekk, men også få ballen og få fokuset på seg:

"Han tar imot den gule tennisballen. Den kommer fykende rett mot ham. Jeg ser at kroppen hans dirrer av engasjement. Han griper ballen. Han griper sjansen! Oppmerksomheten fra de andre er der. Han sier ikke alt, men han sier det viktigste. Dessuten vil mange av de andre kjenne seg igjen i det han sier. Han forteller ivrig og får noen spørsmål fra de andre underveis. Det gjelder soningsforløpet, familien hjemme, kona som sliter med å få endene til å møtes. Det gjelder alvorlige ting, familiens livsgrunnlag, frykt for arbeidsledighet og skilsmisse. De andre nikker. De kjenner seg igjen i det han sier. Han gjør seg ferdig og kaster ballen videre. Prosessen gjentas og gjentas. Samme ball og samme mulighet. Samme klage og samme type følelser" (Fra feltnotater).

Mange liker å fikle med ballen, leke med den og tulle med den. Dette blir også en gjentakelse i seg selv, en gimmik, en lek. Lek og humor er viktige faktorer inn i gruppeprosessen. Kopieringen er i full gang. Alt liv har sin egen evne til å fornye seg. I planter skjer det en celledeling. I dyr og mennesker deler embryoet seg. Alt liv reproducerer seg innenfra. Tilsvarende også med de sosiale systemer hevder Luhmann. Sosiale systemer er også et uttrykk for liv. Her kalles det ikke for celledeling, men Luhmann kaller det for

selvreproduksjon av elementer (Luhmann, 2014, s 73), en slags kopiering fra omgivelsene inn i egen oppførsel, egen adferd og tankegang: *"Skal vi ikke høre et bibelord?! Dagens tanke, dagens tekst?"*

Tekstlesing skaper forventning inn i systemet! Vi leier nemlig som fast post å lese fra Bibelen. Teksten skal omhandle dagens tematikk. Stemningen forandrer seg. Gutta blir stille. Presten blar i Bibelen. Teksten blir lest – noen ganger med kommentarer, noen ganger uten. Stillheten er god. Tankene våre vandrer. De vandrer ut i det fri! Det vi gjør her, oppleves ganske naturlig når presten er til stede. Hans rolle legitimerer på sett og vis en forskjell, noe annerledes fra fengselshverdagen ellers, en egen praksis, noe gjennkjennbart. Våre repetisjoner danner et nytt system, en "kollektiv kraft":

"Alltid godt å lese fra en hellig bok."

"Har du satt på kaffen til oss?"

"Hvor er kjeksene?"

Slike rutiner markerer overgangen fra én situasjon til en annen, fra ett system til et annet. Forventet handling, det Luhmann betegner som autopoiesis (Luhmann, 2014, s 72), er den markør, det tegn vi ser etter for å oppdage et sosialt system. Forventet handling og forventet praksis er også driveren for en "kollektiv kraft". Kaffe, kjeks og ball er eksempler på kopieringer, autopoiesis og forventet handling.

Gruppemøtene, bearbeiding og forsoning

Ethvert sosialt system har sin egen innebygde intensjon og målsetting, sin egen kontekst – enten det er å løse forskjellige utfordringer, eller det er å imøtekomme behov. Eksempelvis: Familiene gir tilhørighet, beskyttelse, seksualitet og oppdragelse. Styremøtet tar sine nødvendige avgjørelser. Skoleklassen gir opplæring og personlig utvikling. Samtalegruppene i fengselet har sin egen kontekst, innebygd dynamikk som imøtekommer et sosialt behov, opplæring, refleksjon og noe i retning av et oppgjør. De sosiale systemer bidrar til å gjøre en kompleks verden litt mindre kompleks. Fengselet som straffegjennomføring utgjør også et slikt system. Men samtidig som et system kan tilby løsninger på ett nivå, kan systemer øke kompleksiteten på

et annet område (Luhmann, 2014, s 61):

"Jeg er i ferd med å miste bedriften min. Det betyr at familien hjemme mister livsgrunnlaget sitt. Da jeg kom inn, var jeg 100 prosent sikker på at jeg ikke ville fortsette med denne monkey-businessen. Nå er jeg sannelig ikke sikker. Stemmene fra de innsatte blir sterkere enn ropet fra min familie."

Frykt er en stor del av den innsattes hverdag: Frykt for fremtiden, frykt for å bli avslørt som overgriper, frykt for familiens fremtid og frykt for stigmatisering etter soning. Frykten gir den indre stemme mye ny næring. Gjennom gruppemøtene blir den enkelte utfordret til å sette ord på frykten og å gå inn i sin egen refleksjon, sette ord på sin egen stemme: Hva skjedde? Hvorfor skjedde det? Hva med offeret? Hva med innholdet i soningen? Hva med fremtiden? Hva med å ta ansvar? Hva med oppgjøret og ny start?

*"Jeg har en forferdelig skyldfølelse!"
"Jeg kjenner meg redd og nervøs før løslatelsen!"
"Jeg kjenner meg ofte deppa og nedfor. Humøret blir betraktelig bedre når vi kommer sammen."*

Nedstemthet, frykt og usikkerhet kommer ofte til uttrykk i gruppa. Mange motstridende følelser løper parallelt. Flere kontekster løper over i hverandre: Miljøet på avdelingene, overlevelsesstrategier, betjentenes rutiner og oppgaver, familiene hjemme. Nå er det slik at handlinger og hendelser tolkes og forstås ut fra systemets hensikt, eller sagt på en annen måte: For ord har kun mening innenfor livsstrømmen (Witgenstein, 1980, aforisme, s 687) .

*"I gruppa er det lov å ha egne meninger. På avdelingen er det vanskelig å hevde sine egne oppfatninger."
"Gruppa fungerer som god terapi for meg."
"Min egen stemme får større plass i gruppa."*

Forståelsen av konteksten eller systemets sosialitet er viktig i forståelsen av den innsattes soningsforløp:

*"På avdelingen skjer det et skittent spill hele tiden. Det er ikke som her hvor vi har presten tilstede, og som setter reglene. Dette spillet på avdelingene, er innfløkt, og alle på avdelingen er klar over at det pågår. For å overleve er vi nødt til å forstå spillet. Vi må unngå å bli frosset ut."
"Det er et hierarki på avdelingene. Hver av de innsatte har sin iboende autoritet. Kjefting,*

muskler, fiksing er tegn på autoritet."

Tilbake til gruppa: Vi følger en fast struktur, forventede gjentakelser. Etter at alle har fått mulighet til å lette på trykket og si det som det er, har vi kommet frem til gruppas høydepunkt. Vi skal finne frem til dagens tema, et tema de fleste finner aktuelt, spennende, og som kan gi felles refleksjon. Tema kan for eksempel handle om skyld og anger:

"Skyldfølelsen og angeren blir det aldri spurt etter i fengselet. Det å forstå den kriminelle handlingen blir det aldri spurt etter. Ingen tar del i mitt soningsproblem eller mitt soningsforløp. Det er bare hos presten vi kan snakke om dette."

Gruppene fremtrer som en kontekst i konteksten. Når den indre stemmen får plass, kommer erkjennelsen lettere:

*"For å være 100 prosent ærlig! Fengselet var det beste som kunne ha skjedd meg. Jeg ble tatt og ble stoppet. Hadde dette ikke skjedd, ville noe mye verre ha hendt meg. Troen min er blitt fornyet og styrket."
"Jeg ble mest oppmuntret av å lese fra Bibelen."
"Jeg kom på en måte nærmere Gud."*

Gruppene gir rom for den indre stemmen. Den enkelte kommer lettere til orde gjennom trygghet, refleksjon og fortrolighet. Dette skaper en tydelig solidaritet på gruppenivå og en "kollektiv kraft". Dette kommer særlig til uttrykk gjennom avskjedsritualet.

"Avskjedsfest" – et kirkelig overgangsritual ved fullendt soning

Det ringer kraftig på ringeklokken inn til preste-kontoret. Jeg reiser meg fra stolen og går ut for å låse opp. En av gutta står der med kake i hånden. Han er ivrig etter å komme inn fra gangen. Vi har sett frem til denne dagen. Per skal løslates, og det etter mange år med hard soning! Snakk om julekveld og gebursdag på én gang!! Dette vil vi markere og feire! Egentlig gir det seg selv. I månedene og år har vi snakket om soningsforhold og løslatelses tidspunkt. Nå er tiden inne, og det er helt naturlig med en markering. En "avskjedsfest". Et uttrykk vi bruker for å beskrive følelser og realiteter. Jeg låser opp og inn kommer den unge mannen med et stort smil. Kopper og tallerkener! Hva med kaffen? Har vi satt i gang trakteren? Nå er det tid for fest, og vi har allerede forberedt oss. Kake til alle med personlige ord fra den enkelte" (Fra feltnotater).

Dette er et viktig øyeblikk, ikke bare for Per. Dette er også viktig for oss andre, det, der og da, å ta avskjed for alltid, bekrefte og anerkjenne et annet menneske for det det er, det på et viktig tidspunkt. Egentlig kjennes det utrolig godt, det å kunne bidra med noe (Maruna, 2010). Gleden er hans, men smilet smitter over på hele gruppa:

"Nå skulle vi hatt litt altervin, prest!"

"Det at en av oss skal gå nå, betyr bare at en gang blir det min tur."

"Gleden over at han skal gå, er oppriktig! Her er det ingen misunnelse."

"Jeg gru-gleder meg til det blir min tur."

Ritualet bygger seg opp mot et klimaks som kan beskrives i modellen nedenfor.

En nærmere beskrivelse:

1. Presten ringer avdelingene, arbeid eller skole.

2. Hensikten er å skape trygghet for nye deltagere. Det blir gitt en inngående innføring til de nye. Andre får sin repetisjon.
3. Hver deltager får anledning til å si noe om seg selv og de siste dagers hendelser:
"Hvordan har du det nå?" Snakkeballen blir benyttet som vanlig.
4. Den som løslates "tar kaka".
5. Hver av deltagerne tenner et lys for den innsatte som skal løslates. Han sier noen personlige ord til Per. Hva han har betydd innad i fangemiljøet, hvordan han oppleveres som person, og hvilke ønsker de har for ham og hans fremtid.
6. Den som skal løslates, tenner sitt eget lys og setter det ned i en stor, sort sokkel av en Ikea-lysestake – ett minutt stillhet hvor Per kan tenke på alt som har skjedd, alt han har gjort, skyldfølelser, grunnen til so-

«Den kollektive kraft»



Ritual

ningen osv. Dette har nå/skal nå brennes opp (I forkant har vi som regel tatt offerets perspektiv). Enkelte var opptatt av at telyset skulle brennes helt opp.

7. Der dette er naturlig (med tanke på kultur- bakgrunn, religiøs tro og ståsted), kan presten be en kort bønn og lese en bibel- tekst rettet til Per.

Personlige ord som skaper solidaritet

Den enkelte blir altså utfordret til å si noen ord til den som skal ut. Rett etter lystenningen sier hver og én noen personlige ord til Per, ofte i form av refleksjoner og oppmuntringer – refleksjoner om fortid, soningstid og fremtid:

"Jeg kan ikke fortelle deg hvordan du skal leve livet ditt. Men du er ung! Se på meg som kunne ha vært faren din. Dette er ikke noe liv! Du har nå muligheten til å skape deg ditt eget liv."

En viktig observasjon fra deltagende observatør er at deres egne refleksjoner, deres egen kritikk vanligvis fikk større påvirkningskraft, større vekt enn om presten skulle ha brukt nøyaktig de samme ordene:

"De andre snakket rett til hjertet mitt!"

Konteksten er:

"Vi vet hva Per har gått igjennom; vi vet hvor han kommer fra, og vi vet hvor han står."

Egenrefleksjon over samme type problemområder, samme type utfordringer gir en form for solidaritet og en ny (selv)innsikt. Det rådet et kollektivt engasjement. Kort sagt: Ritualet knyttet mennesker sammen i en form for solidaritet og en felles definisjon av situasjonen:

"For meg var det som å komme til et helvete da jeg ble fengslet. Men du var den som møtte meg og så meg. Du viste meg til rette, ga meg informasjon, og du ga meg mot til å komme igjennom de to tre første dagene. Jeg tenner et lys for deg og din fremtid."

"Jeg ønsker for deg at du skal stå imot fristelsene, at egentlig er ikke dette noe liv å trakte etter."

Wittgenstein sier i sin språkfilosofi at "mening er sosial; mening oppstår når vi bruker ord, gester og symboler på måter som er forståelige for

oss. Ordbøker lovfester ikke ordenes mening. Mening finnes mellom oss" (Wittgenstein, 2001 (1967), s 182 aforisme 606).

Systemers integrasjon – den gode overlapping

Ved å ta i bruk elementer fra kirkelige ritualer dannes det en overlapping eller en integrering av to forskjellige systemer, kirken på den ene siden og det kriminelle miljøet på den andre. Sammen gjennomfører vi en overgangsrite. Forutsetningen for at integrasjonen skal bli vellykket, og at der oppstår en god overlapping, er at begge systemer akseptere hverandres eksistens berettigelse. De kriminelle må anerkjenne kirkens rolle. Kirken må anerkjenne de(n) kriminelle – uten å akseptere den kriminelle handling. Her kan det oppstå en del etiske dilemma eller misforståelser. Systemene skal kunne utnytte det andre systems kompleksitet. Det vil si: For innsatte representerer kirken og teologien en kompleks verden. For kirken oppleves et kriminelt miljø som en uoversiktlig og kompleks verden. Gjennom en gjensidig anerkjennelse og bekreftelse oppstår det en "kollektiv kraft". Denne synergien kan sammenlignes med politiets rolle ved en russefest. Resultat: Fest under trygge forhold. Ved å ta i bruk det andre systems kompleksitet skjer der en god overlapping, eller det Luhmann kaller for interpenetrasjon (Luhmann, 2014, s 257). Den innsatte har behov for kirken og samfunnets bekreftelse på fullført soning, oppreisning og ny start. Kirken har sitt oppdrag i å forkynne gode nyheter om oppgjør, forsoning, tilgivelse og Guds nåde. Diakoniens oppfølging av Jesu ethos: "Jeg var i fengsel og dere besøkte meg" (Matt 25,36). Den kollektive kraft viser seg i følgende uttalelse:

"15. mars var min 'avskjedsfest'! Jeg vil ta det med meg resten av livet."

En annen form for "kollektiv kraft" kan vi lese om i boken "Fra sjelesorg til sjelegransking", som handler om prestens rolle i Botsfengselet i tiden fra 1841 til 1929. Her rådet det en annen form for overlapping. Prestens arbeid sto i direkte ledtog med myndighetene. "Lidelse og lutring" ble uløselig koblet til hverandre (Schaaning, 2007, s 274). I denne posisjon oppga kir-

ken sin selvstendighet og gikk myndighetens ærend. I stedet for en konstruktiv interpenetrasjon med den innsatte oppsto der en destruktiv penetrasjon hvor "presten skulle trenge inn i hans sjel, gjøre ham (yd)myk slik at Guds ord skulle gjøre ham til et bedre menneske" (Schaanning, 2007, s 445). Denne form for tenkning ble etter hvert forlatt, og ny innsikt oppsto. Lomholt formulerer det slik: "Imidlertid er det jo ikke kirkens væsen at være et tugthus – ej heller et forbedringshus! – men derimot i egentligste betydning at være et evangeliehus" (Skærbæk & Stabrun, 1988, s 110). Det er dette evangeliehus og kirkerom vi skaper gjennom avskjedsritualet, en skjærsild uten ild, en fruktbar interpenetrasjon der vi hverken tar ansvaret vekk fra den innsatte, vil forandre ham eller blande oss inn i myndighetenes straffegjennomføring.

Avslutning

Det er viktig å peke på motforestillinger til en praksis der prestetjenesten blander seg inn i straffegjennomføringen ved å tilby et avskjedsritual. Fra tidligere tider vet vi at justisvesen og kirke var tett integrert, og at kirken bidro til å legitimere straffene og gi begrunnelse for statens domsmyndighet. Med et kritisk blikk kan vi se at kirken med sitt nærvær, kan bli dratt inn i et spill hvor kirkens menn og kvinner kan legitimere privilegier inn i en ellers lukket verden. Privilegier i en slik sammenheng blir ofte gjenstand for kamp og konflikt. Gruppmøtene kan i dette lyset representere et viktig privilegium, en adspredelse, en pause i arbeidet, et behov for sosial prat med kaffe og kjeks, et gode i en ellers vanskelig tilværelse. En slik tanke er ikke fremmed for hverken ansatte eller innsatte. På den andre siden kan argumentene gå motsatt vei, at det ikke alltid er lett å henvende seg til presten. Uansett beveggrunn for deltagelse viser studien at det gjennom gruppmøtene ble etablert et eget sosialt system. Grensene mellom system og omverden ble skapt ved å etablere gruppen i sitt eget rom og med faste og gjentakende elementer. Ritene var med å skape en "kollektiv kraft" som markerte slutten på soning og en overgang fra fengselet og ut.

Litteratur

- Andersen, S. (2005). *Case-studier og generalisering* (4. opp-lag). Bergen: Fagbokforlaget.
- Bateson, G. (2005). *Mentale systemers økologi*. København: Akademisk forlag.
- Berger, P & Luckmann, T. (1991). *The social construction of reality*. London: Penguin books.
- Brottveit, G. (2018). *The Becoming of Punishment as an Unpredictable and Moveable Torment*. I: Fransson, E., Giofrè & Johnsen, B. *Prison Architecture and Humans*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Carlson, Peter (red.). (2010). *Vegen in, om andligt vård i kriminalomsorgen*. Söderköping.
- Christie, C. (1982) *Pinens begrensning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Giddens, A. (2001). *Sociology*. Oxford: Polity press.
- Goffman, E. (1967). *Anstalt og menneske*. Viborg: Jørgen Paludans forlag.
- Gramsci, A. (1994/2011). *Letters from Prison*. New York: Colombia University Press.
- Hammerlin, Y. (2008). *Om fangebehandling, fange- og menneskesyn i Norsk kriminalomsorg i anstalt 1970–2007*. Dr. philosavhandling ved institutt for kriminologi og retts-sosiologi. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Hermstad, K. (2006). *Forbrytelse og selvforståelse*. Oslo: Doktoravhandling.
- Johnsen, B. (2001). *Sport, Masculinity and Power Relations in Prison*. PhD Thesis, Oslo: Norges Idrettshøgskole.
- Luhmann, N. (2014). *Sociale systemer*. København: Hans Reitzels forlag.
- Mathiesen, T. (1995). *Kan fengsel forsvarer?* Oslo: Pax Forlag.
- Martinsen, T.J. (2016): *Når blodet bruser og ting skjer. Unge menns reise gjennom strafferettssystemet*. Master i social- og velferdsfag, Høgskolen på Lillehammer.
- Maruna, S. (2002). *Making good. How ex-convicts reform and rebuild their lives*. Washington DC: American psychological association.
- NESH, (2006) *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. www.etikk.no.
- Salomonsen, J. (1999). *Riter*. Oslo: Pax forlag.
- Schaanning, E. (2007). *Menneskelaboratoriet*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Skærbæk, E. & Stabrun, E. (red.). (1988). *Forbryter Album. Alternative fengselsbilder*. Oslo: Pax forlag.
- Sykes, G.M. (1958). *The Society of Captives: A study of a Maximum Security Prison*. Princeton: Princeton University Press.
- Thagaard, T. (2015). *Systematikk og innlevelse*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Ugelvik, T. (2011). *Fangenes friheter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wittgenstein, L. (2001 (1967)). *Zettel*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Østerberg, D. (2012). *Emile Durkheims samfunnslære*. Oslo: Pax forlag.
- Østerberg, D. (1990). *Handling og samfunn. Sosiologisk teori i utvalg*. Oslo: Pax forlag.

Noter

- 1 Fengselsprester er en del av den importerte tjenesten i norske fengsler. Som andre importerte tjenester skal de i utgangspunktet stå fritt, men samtidig er de også "gjest i andres hus". De må m.a.o. forholde seg til fengselets rammer, rutiner og kultur.
- 2 Forskningsprosjektet er et samarbeid mellom KRUS og prestetjenesten ved et høysikkerhetsfengsel på Østlandet.

- 3 Prest og førsteforfatter har fra 2008 drevet med grupper blant innsatte. Gruppene har forskjellig tematikk og forskjellig målsetting, men metodikken og strukturen har vært den samme.
- 4 Innenfor etnografisk fengselsforskning vektlegges særlige forhold som berører hva det betyr å forske i fengsler, hva fengselet gjør med forskeren, og hva forskeren gjør med feltet. For videre lesning se Drake, D.H., Earle, R. and Sloan, J. (2015): Handbook of Prison Ethnography.
- 5 Det er i artikkelen benyttet et fiktivt grep (Johnsen 2001) hvor flere av guttas fortellinger er brakt sammen uten at de kan tilbakeføres til én enkelt person. Dette grepet nevnes i artikkelen som "fra samtaler med gutta".

Diakonen som leder



KARI JORDHEIM
FØRSTELEKTOR, VID VITENSKAPELIGE HØGSKOLE
kari.jordheim@vid.no

Sammen drag:

Artikkelen utforsker hva diakoner opplever som sine viktigste arbeidsoppgaver sett i et ledelsesperspektiv, og sammenligner data fra to studier fra 2005 og 2015 blant diakoner og diakoniarbeidere i Den norske kirke. Undersøkelsen i 2005 satte fokus på diakoners aktiviteter og samarbeidsrelasjoner. I undersøkelsen i 2015 ble flere av de samme spørsmålene brukt for at det skulle være mulig å sammenlikne svarene fra 2015 med dem fra 2005.

Denne artikkelen bygger på svarene som gjelder spørsmål om diakonenes arbeidsoppgaver, og i likhet med i 2005 er svarene blitt kodet og tolket i lys av Ishac Adizes' lederrolleteori. Undersøkelsen viser at diakonene har en relasjonsorientert lederstil, og at de er tydelige som brobyggere både internt i menigheten og eksternt i lokalsamfunnet. I begge undersøkelsene er det integratortrollen som skårer høyest blant diakonene, men det kan synes som det har skjedd en endring fra 2005 til 2015 ved at diakonene ser på seg selv mer som administratorer, og også noe mer som entreprenører i 2015 enn i 2005.

Innledning

Diakonen har ifølge sin tjenesteordning ansvar for å lede menighetens diakonitjeneste, og medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere (Lovdata 2005). Diakonen er definert som en leder i menigheten, men hva opplever diakonen som sine viktigste arbeidsoppgaver sett i et ledelsesperspektiv? I artikkelen ønsker jeg å besvare dette spørsmålet ut fra en undersøkelse gjort blant diakoner i Den norske kirke (DnK) i 2015. Det er ikke første gang spørsmålet blir stilt, og jeg vil derfor også bruke tidligere forskning som grunnlag for å si noe om endringer når det gjelder diakonens lederrolle. Det har skjedd mye i kirken de siste ti årene, og gjennom bøker, artikler og masteroppgaver er det blitt satt fokus på diakoner og diakoners arbeid fra ulike synsvinkler. Det er også gjort en god del forskning på andre lederroller

innenfor Den norske kirke.

Rapporten "Kirke og helse, kartlegging av diakonalt helsearbeid i Den norske kirke" fra 2005 konkluderer med at det å ha diakon i en menighet styrker menighetens diakonale arbeid, og i tillegg styrkes samarbeidsrelasjonene til det offentlige (Angell og Selbekk, 2005). Olav Helge Angell har i en undersøkelse blant diakoner fra 2005 sett mer eksplisitt på diakonen som velferdsarbeider i lokalsamfunnet og har gjennom flere artikler satt fokus på hva det betyr for den lokale diakonien å ha en diakon i menigheten (Angell, 2011 og 2014).

Gjennom de siste 10 årene har det skjedd mange store endringer innenfor DnK, som også har vært konkret knyttet til diakonens stilling.

1. Fra 2004 ble utdanningen for diakoner endret fra et årsstudium på postbachelornivå, til et masterstudium på 2 år med en

avsluttende masteroppgave. Dagens formelle kvalifikasjonskrav til diakoner er en bachelorgrad innenfor helse-, sosialfag eller pedagogikk, og så en toårig mastergradspåbygging i diakoni med veiledet praksis (Lovdata, 2004). Fra 2018 kvalifiserer også en bachelor i praktisk-kirkelige fag for opp-tak.

2. I 2008 kom det en ny Plan for diakoni i DnK, som gir en ny definisjon av diakoni-begrepet. Denne definisjonen er styrende for det arbeidet en diakon utfører.

Mens den første planen hadde lagt sterkest fokus på omsorgsarbeidet rettet mot mennesker i nød, bar den nye diakonidefinisjonen preg av at synet på diakoni hadde endret seg til å bli mer fokusert på gjensidighet i relasjonene. Man hadde også utvidet fokuset for diakonien fra å være rent antroposentrisk til å fokusere på hele skaperverket, i tillegg til å understreke at diakonien ikke bare er omsorgen i "det stille", men at diakonien må synliggjøres i kampen for rettferdighet. Definisjonen ble derfor slik:

Diakoni er kirkens omsorgsarbeid. Det er evangeliet i handling og kommer til uttrykk i nestekjærlighet, fellesskapsbyggende arbeid, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet (Kirkerådet, 2008).

3. I forlengelsen av den endrede diakonidefinisjonen ble også Tjenesteordningen for diakoner endret. Her er diakonens lederansvar tydeliggjort sterkere enn før. I §2 blir det klart uttrykt at diakonen skal være leder av det diakonale arbeidet:

Diakonen leder menighetens diakonitjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere (Diakonforbundet 2016).

4. Velferdsstaten har de siste årene mer åpent og eksplisitt invitert sivilsamfunnsaktører inn som samarbeidspartnere. Dette kommer blant annet tydelig til uttrykk i Samhandlingsreformen (St.meld. nr. 47, 2008–2009) der det eksplisitt uttales behov for en mer helhetlig helse- og omsorgstjeneste.

Samarbeid med sivilsamfunnsaktører er blitt ytterligere forsterket i flere andre meldinger og NOU-er.

5. Den norske kirke er blitt skilt fra staten i en prosess som gjør at DnK formelt er blitt et eget rettssubjekt fra 1. januar 2017.

Det er sannsynlig at alle disse endringene, men kanskje særlig de tre første, har påvirket diakonenes stilling. Det ble derfor interessant å gjøre en ny undersøkelse blant diakonene 10 år etter Angells undersøkelse i 2005. Har det skjedd noe i diakonenes selvforståelse og identitet? Hvordan ser de på sin egen rolle i kirke og lokalsamfunn i dag? I denne forbindelse ble det også aktuelt å sette fokus på lederrollen, og det er dette perspektivet som skal drøftes i denne artikkelen.

Presentasjon av undersøkelsen og metoden

I 2015 gjorde professor Angell og artikkelforfatteren en kvantitativ undersøkelse blant diakoner og diakoniarbeidere i DnK, ti år etter at Angell hadde gjort sin første undersøkelse hvor han studerte diakonenes funksjoner som velferdsarbeidere i lokalsamfunnet (Angell, 2014). Vi ønsket å bruke spørsmål som var parallelle til dem som ble brukt i undersøkelsen 10 år tidligere, for å kunne sammenlikne resultatene. Samtidig ble det viktig å stille spørsmål som kunne gi nye svar knyttet til nytt utdanningsløp, konsekvenser av Samhandlingsreformen, opplevelsen av lederrollen m.m. I likhet med undersøkelsen fra 2005 er vekten lagt på to hoveddimensjoner i arbeidet, aktivitetsdimensjonen (arbeidsoppgaver, organisering av arbeidet, bruk av frivillige) og relasjonsdimensjonen (nettverk og samarbeidspartnere), men det er også et sterkt fokus på diakonens motivasjon og identitet.

I 2015-undersøkelsen ble det utarbeidet et utfyllende spørreskjema på Questback med 78 spørsmål; noen spørsmål krevde kun en avkrysning; noen krevde flere kryss, og noen var åpne spørsmål. Undersøkelsen ble kalt "Diakonen i lokalsamfunnet", og den inneholdt 7 hovedde-
ler.

- a. Bakgrunn.
- b. Arbeidsoppgaver.
- c. Menigheten(e) – kontekst.
- d. Organisering av det diakonale arbeidet.

- e. Diakonens nettverk og samarbeidspartnere.
- f. Yrkesidentitet.
- g. Menighetenes virksomhet.

Det ble totalt sendt ut 298 invitasjoner, og vi fikk 145 svar. Dette utgjorde en svarprosent på 49 %. (Til sammenlikning var svarprosenten i 2005-rapporten på 55 %). Det kan være flere grunner til at denne svarprosenten er forholdsvis lav. En grunn for et så lavt tall kan være at listene fra diakonirådgiverne besto av både diakoner og diakoniarbeidere, og at det kan være sannsynlig at diakoniarbeiderne opplevde spørsmålene for mye knyttet opp til selve diakonprofesjonen. En annen grunn kan være at undersøkelsen var svært omfattende, og at respondentene mistet interessen etter hvert som undersøkelsen skred fram, eller at det rett og slett tok for lang tid. Muntlige tilbakemeldinger gir også uttrykk for at flere syntes det var komplisert og vanskelig å fylle ut undersøkelsen, og at de derfor lot det være. Noen sendte også inn skriftlige meldinger om at de var for nye i stillingen til å kunne svare på spørsmålene som krevde noe erfaring.

Undersøkelsen var omfattende og ønsket å studere flere forhold rundt diakonens rolle i lokalsamfunnet. I denne artikkelen er det bare en liten del av undersøkelsen, som brukes for å sette fokus på diakonens rolle som leder. Det var ingen spørsmål som spurte direkte om hvordan respondentene ser på seg selv som ledere, men det var et spørsmål om hva de tenker er sine viktigste arbeidsoppgaver eller viktigste utfordringer i stillingen (spørsmål 22, knyttet til del b av undersøkelsen). Svarene på dette spørsmålet ble deretter kodet i forhold til de fire lederkategoriene i Ichak Adizes' (1984) lederrolleteori og Torodd Strands (2007) organisasjonsteori på samme måte som i undersøkelsen i 2005 (undersøkelsen ble publisert først i Angells artikkel fra 2014). Kodingen ble i 2005 foretatt av to ulike forskere, og også denne gangen var det to forskere som gjorde hver sin koding av materialet, før det ble satt sammen til en helhet.

Det er også et par andre spørsmål i undersøkelsen som vil bli brukt i denne artikkelen. I den siste delen (del g) om menighetenes virksomhet blir det i spørsmål 74 oppgitt noen generelle utsagn om viktigheten av ulike funksjoner for en

leder av diakonitjenesten. Her ber vi respondentene ta stilling til ulike utsagn på en skala fra 1 til 5. Videre er det i spørsmål 75 formulert en del påstander om diakonens identitet, samarbeidsforhold og andre forhold knyttet til diakonens stilling, som jeg kort vil henvise til senere. Jeg vil også nevne spørsmål 60 som dreier seg om hvilke holdninger kommunens ansatte og tillitsvalgte har til samarbeid med kirken.

Tema sett i lys av tidligere forskning

Problemstillingen i denne artikkelen er hva diakonene opplever som sine viktigste arbeidsoppgaver sett i et ledelsesperspektiv, og hva dette kan fortelle oss om diakonen som leder.

I artikkelen "Leiarar og leiarroller i Den norske kyrkja på lokalplan: Diakonen som leiar i ein norsk, luthersk tradisjon" har Angell oppsummert funnene fra 2005, og diskutert dem i lys av Torodd Strands organisasjonsteori og Ichak Adizes' fire lederroller (Angell, 2014). Denne artikkelen står sentralt i den sammenliknende drøftingen.

En masterstudent i diakoni, Kari Sjursen, skrev i 2010 en masteroppgave med bakgrunn i Angells undersøkelse fra 2005. Hun foretok en liknende, men i hovedsak kvalitativ undersøkelse, blant diakoner i Sør-Hålogaland bispedømme med problemstillingen "Hva slags legitimitet har diakonene i lokalmenighetene til å være ledere, og hvordan samsvarer dette med den autoriteten de er gitt gjennom formelle skriftlige dokumenter" (Sjursen, 2010). Masteroppgavens tittel var "Hvorfor blir jeg stående med oppvasken?" Sjursen konkluderer med at det er et misforhold mellom den lederautoriteten diakonene er gitt til å lede menighetens diakoni i skriftlige dokumenter, og den lederlegitimiteten diakonene har fra lokalmenigheten. Diakonene oppfatter seg som ledere av *del* av menighetens diakoni, og opplever at de innfrir de forventningene som stilles til dem fra lokalmenigheten. Men lokalmenigheten har i liten grad oppfattet hvilket lederansvar diakonene er gitt i skriftlige styringsdokumenter. Diakonene i undersøkelsen mangler en felles oppfatning av hvordan de, på en god måte, kan lede menighetens diakoni i samsvar med formuleringene nedfelt i skriftlige styringsdokumenter. Diakonene mangler dess-

uten bevissthet om hvordan de selv kan bidra til å utvikle sin legitimitet som ledere lokalt (Sjursen, 2010). Dette kan tyde på verken at det er avklarte forventninger til diakonen fra menighetens side, eller at diakonene har avklarte forventninger til sin egen rolle som leder.

Harald Askeland har forsket på ledere og lederroller i kirken gjennom flere prosjekt. I 1998 skrev han rapporten *"Ledere og lederroller. Om ledere og lederroller i den lokale kirke"* (Askeland, 1998). Prosjektet den gang var basert på en sosiologisk forståelse av organisasjoner og av ledes rolle i organisasjoner. Det ble her fokusert på kirkeverger, sokneprester og daglige ledere i kirken (Askeland, 1998).

I Tidsskrift for Praktisk teologi nummer 2/2016 har Harald Askeland skrevet en artikkel om "Ledelse og ledes roller i Den norske kirke: 1996–2016", som bygger på en lederrolleundersøkelse fra 2016 rettet mot proster og kirkeverger/daglige ledere gjennomført av VID vitenskapelige høyskole i et samarbeid med KA og Bispemøtet (Askeland, 2016a). Askelands artikkel har fokus på hvordan kirkelige lederoppdrag er blitt institusjonalisert gjennom disse 20 årene, hvor konklusjonen er at "lederstillingene blir mer likedannet både med hensyn til forventninger de som leder opplever å få fra overordnet organ, samt i praktisk utøvelse av lederjobben" (Askeland, 2016). Stephen Sirris har gjort forskning knyttet blant annet til ansatte i lokalmenighet og har i artikkelen "Fra selvbestemmelse til selvledelse? Menighetsutvikling som et målrettet og verdibevisst arbeid blant ansatte medarbeidere i lokalmenigheten" påpekt dokumenterte begrensninger ved målstyring og planarbeid, og han foreslår et større fokus på verdier som et felles anliggende for både profesjoner og organisasjoner (Sirris, 2015a). Ingen av disse undersøkelsene omfatter diakoner, men de er utført innenfor menigheten som kontekst, som også er diakonenes kontekst.

Marianne Rodriguez Nygaard doktoravhandling fra 2015; *Caring to know or knowing to care? Knowledge Creation and Care in Deacons' Professional Practice in the Church of Norway* viser til en undersøkelse der hun har fulgt fem diakoner i Den norske kirke gjennom et år. Målet for case-studien er å bidra til empirisk forståelse av diako-

nenes profesjonelle kunnskapsdanningsprosesser og omsorg (Nygaard, 2015). I avhandlingens diskusjonskapittel diskuterer hun blant annet hva som karakteriserer de "redskapene" diakonene bruker, hvordan de blir brukt, og hva som er utbyttet av arbeidet. Hun beskriver hvordan diakonene er opptatt av å skape "platforms of interactions". Disse arenaene for samhandling kjennetegnes av diakonenes ønske om å bekrefte og vise aksept for deltakerne i samhandlings-situasjonen. Dette gjør diakonene ved å se på deltakerne i samhandlingen som agenter i sitt eget liv (Nygaard, 2015).

Undersøkelsen viser også at diakonene samtidig selv inntar en ny rolle som bryter med den tradisjonelle stille, ydmyke tjeneren ved "giving daconal work its prophetic task, denouncing injustice, announcing the dignity of the lonely and God's liberating love incarnated in human reality" (Nordstokke et al., 2011:47). Dette utsagnet viser tilbake til Collins forståelse av diakonen, som jeg vil utdype mer senere i denne artikkelen. Diakonen er sendt ut fra en oppdragsgiver som utfordrer til å stå opp for å vise solidaritet med de undertrykte, de ensomme, de utstøtte (Collins, 1990).

Nygaard peker også på sammenhengen mellom menighetens indre kjerne og periferi. Hun understreker at diakonene ønsker å være inkluderende og knytte disse sammen, men at det kan være vanskelig å skape samhandlingsarenaer fordi det er liten gjensidig forståelse. Diakonene selv blir stående mellom de kjente og de ukjente arenaene. De skal være mellommenn som går imellom arenaene og bringer stemmene fra periferien inn til kjernen og samtidig tar med seg gjestfriheten tilbake. Samtidig skal diakonene være brobyggere mellom senter og periferi (Nygaard, 2015). Diakonene skal bygge disse broene så deltakere kan gå begge veier for å samhandle på felles arenaer. Dette vil jeg komme tilbake til i drøftingen av egne funn senere i artikkelen.

Diakonal ledelse

Som tidligere nevnt er diakoni definert som *kirkens omsorgstjeneste* i Plan for diakoni for Den norske kirke (Kirkerådet, 2008), og diakonen er i tjenesteordningen definert som *leder av diako-*

nitjenesten i menigheten (Diakonforbundet, 2016). Ut fra disse dokumentene kan man utlede at diakonens ledelse må innebære å vise omsorg overfor dem en møter i ulike relasjoner i sin stilting, blant både ansatte og frivillige medarbeidere, så vel som dem en møter i lokalsamfunnet for øvrig.

Plan for diakoni understreker sterkt at diakoni angår alle i alle aldersgrupper, i ulike livssituasjoner, med ulikt funksjonsnivå. På den måten er diakonien sterkt forankret i et fellesskap preget av mangfold, gjensidighet og likeverd (Kirkerådet, 2008).

Diakonen er ofte omtalt som en tjener fordi det greske ordet *"diakonos"* er blitt oversatt med det norske ordet *tjener*. Ut fra denne forståelsen av begrepet er en diakon blitt beskrevet som en ydmyk tjener overfor mennesker i nød, mer enn som en leder med myndighet og ansvar. Teologen John Collins har utfordret denne forståelsen av diakonbegrepet ved å retolke begrepet *diakonos* til å bety en som er sendt ut fra en overordnet, en arbeidsgiver. I en slik kontekst blir diakonen en som sendes ut med et oppdrag på vegne av oppdragsgiveren. Oppdragsgiveren kan bli sett på som kirken, biskopen eller Gud selv (Collins, 1990).

Paula Gooder som har forsket på Collins, skriver følgende:

In my view the most significant and persuasive outcome of Collins' interpretation is that ministry is not primarily about caring for one's neighbours, but about fulfilling a task commissioned by a master (whether this be in the case of a "normal" servant or in the case of a servant of God or of the church). This change of focus is immensely helpful as it centers the attention on the primary motivation of ministry which is the fulfilling of God's calling not just the care of one's neighbour (Gooder, 2008).

Gooders anliggende er altså at Collins teori hjelper oss til å utvide diakonbegrepet fra bildet av den *ydmyke* tjeneren til også den *myndige* tjeneren som har et oppdrag å gå ut i verden med. Fokuset blir mer knyttet til *hvorfor* diakonen leder omsorgsarbeidet heller enn *hvordan*. Diakonen blir ut fra denne tolkningen en person som skal sendes ut fra den som er oppdragsgiver til dem som oppdraget gjelder. På denne måten blir dia-

konen en mellommann, en "go-between" (Collins, 1990). Med andre ord kan diakonen omtales som en brobygger. Denne oppgaven har diakonene hatt helt siden den første kristne kirke ble dannet. I oldkirken ble diakonene kalt for "øret og munnen til biskopen". Det var diakonen som hadde ansvaret for å bringe historiene fra de marginaliserte, fra de fattiges og de sykes liv inn i kirken (LVF, 2009).

Oppgaven som brobygger er uløselig knyttet til selve diakoniens egenart. Som før nevnt, viser den klassiske greske bruken av ordet diakoni til oppdraget med å megle, gå imellom, eller til og med oppdraget som ambassadør med mandat til å gjenopprette relasjoner, helbrede og forsone. (...) Oppdraget med å gå imellom lykkes når det kan bygges bro over avstander. Når dette skjer, kan diakonal praksis bidra til å forvandle kirken – både i kirkens sentrum og dens periferi (LVF, 2009:47).

Diakonens lederrolle kan her sies å bli knyttet til å være en mellommann som bygger broer mellom mennesker, men kan ut fra forståelsen av diakonibegrepet også beskrives som en tjenende ledelse. Knud Jørgensen har i boken *Equipping for service* spurt spørsmålet om det finnes en bibelsk agenda for lederskap, og om det finnes bibelske prinsipper som er gjeldende på tvers av kulturer (Jørgensen, 2012:23). Jørgensen mener at det dominerende bibelske perspektivet for lederskap nettopp er diakoni eller tjeneste, og at alle andre bibelske perspektiver må ses i lys av det (Ibid:23).

Ichak Adizes' lederteori – PAEI-modellen?

Som nevnt tidligere ble Ichak Adizes' lederrolleteori brukt som utgangspunkt for Angells undersøkelse i 2005. Fordi det oppleves interessant å sammenlikne resultatene fra 2005 med den nye undersøkelsen i 2015, er Adizes' teori utgangspunkt også i denne artikkelen. Selv om dette er en eldre teori (Adizes 1984), virker det som også nyere norsk forskning om lederfunksjoner og lederroller i både offentlig og kirkelig sammenheng har hentet inspirasjon fra Adizes (Angell 2014, Askeland, 2016b, Strand, 2007, Jørgensen, 2012).

Adizes' hovedteori er at ledelsen skal utføre 4 roller: Produsentrollen, administratorrollen, entreprenørrollen og integratorrollen (PAEI). PAEI-

modellen er formet ut fra prototype personlighetstyper som er forenklet og kanskje eksisterer mest i teorien. De fleste ledere utgjør nok en miks av rollene i større og mindre grad, som vi også skal se med diakonene. Adizes understreker at et enkelt individ alene ikke kan inneha alle disse rollene fordi de fire rollene også innbyrdes er i konflikt med hverandre. Man kan ikke forvente at én og samme person er flink til både å produsere, å administrere, å iverksette/igangsette (entreprenør) og å integrere. Det er derfor viktig å tenke at for å utvikle en organisasjon riktig, trengs det komplementære team (Adizes, 1984:11).

Adizes beskriver de fire rollene med følgende hovedtrekk:

Produsentrollen. Det er en forventning om at en leder skaper resultater eller produserer, og må derfor sette mål og standarder for virksomheten. Dette forutsetter at lederen må ha kunnskap om feltet sitt for å vite hva en kan gjøre, hvordan en kan gjøre det, og at det som skal gjøres, blir gjort. Lederen må ha den nødvendige handlekraften for å holde hjulene i gang. Produsenten er handlings- og resultatorientert og oppnår ønskede resultater (Ibid).

Administratoren. Denne rollen krever at lederen kan detaljplanlegge, koordinere, sette opp regler, skape prosedyrer og kontrollere. Administratoren skal sikre at systemene fungerer hensiktsmessig, at strukturer og oppgaver er tilpasset hverandre, at saker blir fulgt opp på rett måte og til rett tid. Å "administrere vil si å tjene mer enn å lede", sier Adizes (Adizes, 1984:29).

Entreprenøren. Det kreves også en mer overordnet evne til å bruke sin dømmekraft til å endre målsettinger, strategier og systemer i tråd med skiftningene i samfunnet. En entreprenør

må være kreativ nok til å finne fram til nye handlingsmuligheter selv om det også innebærer risiko. Dette betyr å være endringsorientert og endringsvillig, til å erkjenne og utnytte de mulighetene som finnes i omgivelsene (Ibid).

Integratoren. Adizes beskriver integratoren som en rolle som fremmer en prosess "som gjør individuelle risiki til grupperisiki, hvor individuelle mål harmoniseres med gruppemål, og hvor individuelle entreprenørevner blir til gruppeevner" (Adizes, 1984:13). Dette vil innebære å motivere medarbeidere til å gjøre jobben, men også å legge til rette for den kompetanseutviklingen som trengs for å løse oppgavene i organisasjonen. Og til syvende og sist dreier dette seg om å få hele organisasjonen til å samle seg om felles mål og strategier. Integratoren må kunne integrere mennesker, bringe mennesker sammen, gi dem lov til å uttrykke sine følelser og ideer (Ibid).

Hvordan ser diakonene på seg selv som ledere?

Som tidligere nevnt er det ett hovedspørsmål fra undersøkelsen som ligger til grunn for denne artikkelen, nemlig spørsmålet "Hva tenker du selv på som det viktigste arbeidet du gjør, eller den viktigste utfordringen du opplever i stillingen som diakon?" Dette var et åpent spørsmål hvor respondentene svarte med egne formuleringer, vesentlig oppramsing, og svarene utgjorde ca. 10 sider med tekst. I kodingsarbeidet gikk vi fram på samme måte i 2015 og 2005 slik at svarene skulle bli mest mulig sammenlikningsverdige. I analysen har vi skilt mellom det som har med lederfunksjonen å gjøre, og det som har med den konkrete utførelsen av aktivitet/tjenester. De svarene som var knyttet til lederfunk-

	Diakonenes opplevelse av seg selv som leder 2005 N=73			Diakonenes opplevelse av seg selv som leder 2015 N=126	
Lederroller	N	%		N	%
Produsent	25	34		17	13,5
Administrator	8	11		33	26
Entreprenør	18	25		35	28
Integrator	51	70		62	49
Sum	102	140		147	116,4

Tabell 1 Diakonenes opplevelse av seg selv som leder i 2005 og 2015

sjonene, ble kodet og klassifisert ut fra PAEI-modellen i begge undersøkelsene.

Tabell 1 viser hvordan diakonene fordeler seg på ulike lederroller ut fra kodingen i 2005 og i 2015.

Som Tabell 1 viser, er det integratorrollen de fleste diakonene identifiserer seg med, hele 70 % i 2005. Det er også integratorrollen som skårer høyest i 2015 (49 %). Det er ikke overraskende at diakonene identifiserer seg med en rolle som setter fokus på relasjoner og å bygge nettverk. Diakonene er opptatt av det relasjonelle, å bygge fellesskap og følge opp enkeltmennesker i vanskelige livssituasjoner. Eksempel på svar i denne kategorien fra 2015:

Å være en medvandrer for mennesker med ulike behov i forskjellige faser i livet.

Rekruttere og ta vare på frivillige.

Relasjonsbygging for å nå ut til barnefamiliene i menigheten.

Skape gode møtesteder og bygge gode fellesskap for alle i menigheten.

Rollen som produsent skårer nest høyest med 34 % i 2005, og som Angell da sier i sin analyse, kan det være vanskelig for diakoner å skille mellom integratorrollen og produsentrollen siden det er et viktig mål for diakonen nettopp å produsere "gode relasjoner" (Angell, 2014:17). Det er svært interessant at det er produsentrollen som skårer lavest i undersøkelsen fra 2015. Produsentrollen er ifølge Adizes fokusert på resultatene, og det er interessant å spørre om diakonene er blitt mer opptatt av prosessene utover enn av de konkrete resultatene. Eller er diakonene mer fokusert på det som skjer internt, og som ivaretas av integratoren, enn av det som har et tydeligere utadvendt fokus? Dette skal vi komme tilbake til senere i artikkelen.

Til forskjell fra undersøkelsen i 2005 skårer administratorrollen og entreprenørrollen høyere i 2015; særlig er det en markant økning for administratoren. Angell reflekterer i 2005 om den lave tilslutningen kan skyldes at diakonene ser på det administrative arbeidet mest som et mid-

del og noe som må gjøres, men som ikke kommer høyt opp i skår når det er spørsmål om hva som er det viktigste arbeidet man gjør som diakon (Angell, 2014:17). Økningen fra 11 til 26 %, gir grunn til å spørre om diakonene i 2015 er blitt mer bevisst på administratorfunksjonene sine. Utsagn som kan understreke dette er f.eks.

Det er viktig å balansere mellom utøvende administrasjon, spille på lag med frivillige, løfte fram diakonien og ha samarbeid med andre kollegaer.

Kartlegge behov og ressurser.

Administrasjon av sorgegruppearbeid og besøkstjenesten.

Kartlegge behov, være var for hvor nøden finnes i vårt sogn. Det er mye som skal planlegges og organiseres før det gjennomføres.

Lede en besøkstjenestegruppe av frivillige på det lokale sykehjemmet.

Rekruttere frivillige.

Entreprenørrollen skårer også høyere enn i 2005. Det er her ikke mer enn 3 prosentpoeng økning og kan derfor ikke kalles markant, men det er interessant å spørre om diakonen er blitt mer endringsvillig og mer eksternt orientert de senere årene. Det er f.eks. mange som nevner ulike samarbeidsprosjekt, samarbeid med bydel og kommune, skole, barnehage og andre organer utenfor kirken. Av andre svar vi har kodet i denne kategorien kan nevnes:

Å lete etter hvor behovet/nøden er størst til enhver tid.

Opparbeide nettverk og samarbeid med frivillige organisasjoner.

Samarbeide med andre kirkesamfunn og humanitære organisasjoner og kommunale instanser om tiltak rettet mot utsatte grupper, som rusmisbrukere og tilreisende romfolk.

Synliggjøring av kirka i lokalmiljøet.

Skape møteplasser.

Presentasjon og drøfting av funn

Angell og Askeland har videreutviklet modellen til Isach Adizes, og det er interessant å se om

	Endring	Stabilitet
Intern	Integrator	Administrator
Ekstern	Entreprenør	Produsent

Tabell 2 Adizes' lederroller i Strands modell (Strand, 2007:31)

	Legitimitet/relasjonsorientering	Effektivitet/oppgaveorientering
Intern	Integrator	Administrator
Ekstern	Brobygger	Leverandør

Tabell 3 Adizes' lederroller i Angells modell (Angell, 2014:24)

denne tenkningen kan gi noen nye innsikter til tolkningen av diakonen som leder.

Allerede i sitt arbeid i forbindelse med diakonundersøkelsen fra 2005 gikk Angell videre i sin drøfting av Adizes. Angell henviser til sosiologen Torodd Strand som utvikler en typologi som er basert på to hoveddimensjoner knyttet til hvordan organisasjonen plasserer seg i omgivelsene. Den ene dimensjonen gjelder interne og eksterne forhold ved organisasjonen. Den andre dimensjonen gjelder stabilitet og endring. De fire lederrollene kan settes opp sammen med de to dimensjonene til Strand som i Tabell 2.

Ut fra denne modellen vil integrator- og administratorrollene være mest internt orientert, mens entreprenør- og produsentrollene vil være mest eksternt orientert.

Det er også et annet innspill til denne bruken av Adizes' rollemodell i Angells artikkel. Angell problematiserer at Adizes' rollemodell kanskje ikke fullt ut fanger diakonenes lederroller fordi kirken ikke er som enhver annen velferdsaktør. Velferdsaktører skal framstå med legitimitet og effektivitet, men diakonen kan ikke ta for gitt at kirken oppleves slik av de offentlige aktørene. Kanskje diakonene opplever at en del av deres arbeid nettopp skal skape en slik legitimitet eller holde ved like legitimiteten og vise at den lokale kirken er relevant? Det finnes forskning som viser at det ikke er selvsagt at den lokale kirken blir oppfattet som relevant aktør og uten videre legitim partner på velferdsfeltet sett fra lokale offentlige etaters side (Angell & Wyller, 2006; Repstad, 1998). En mulig årsak til legitimitetsproblem for en velferdsorganisasjon kan være at målene ikke er i samsvar med de institusjonaliserte verdiene i omgivelsene (Angell, 2014:22). Entreprenørrollen for en diakon kan kanskje

oppfattes som en rolle for nettopp å skape legitimitet for det arbeidet kirken gjør i lokalsamfunnet.

Angell videreutviklet modellen til Strand for å visualisere dette perspektivet ved å sette inn en ny analysedimensjon knyttet til legitimitet og effektivitet. I tillegg har han satt inn to nye lederroller som kanskje kan dekke diakonens oppgaver på en bedre måte.

Brobygger og Leverandør er benevnelser Angell bruker som erstatning for entreprenør og produsent i denne tabellen. Brobyggeren er eksternt orientert og i tillegg orientert mot det å skape legitimitet. For brobyggerne kan det være viktig å ivareta funksjoner som skaper forutsetninger og å kunne etablere, vedlikeholde eller utvikle instrumentelle relasjoner knyttet til produsent-/entreprenørrollen (Angell, 2014:23). Leverandørrollen kombinerer produsentfunksjonen og innovatørfunksjonen fra Adizes' modell. Rollen er eksternt orientert og rettet mot oppgavene som skal løses og mål som skal nås. Angell hevder selv at denne rollen ivaretar de to rollene den kompenserer for (Angell, 2014:25).

I arbeidet med å analysere diakonenes lederroller er disse ulike modellene interessante redskap å ta med videre. Særlig er det interessant at Angell har innført begrepet "brobygger" som er sentralt i andre teoretiske utlegninger om diakonen og diakonens rolle (Jfr. Collins og Gooder tidligere i artikkelen).

I analysen av hva diakonene selv tenker er det viktigste arbeidet de gjør i 2015, ønsket vi videre å kode materialet i forhold til dimensjonene til Angell. Tabellen ble da som under.

Ut fra denne måten å kode materialet, er det enkelt å se at diakonene er mer relasjonsorientert enn oppgaveorientert. I vårt materiale er det 77 % som uttaler seg om arbeidsoppgaver som

	Relasjonsorientering			Oppgaveorientering		
Intern	Integrator	62	49 %	Administrator	33	26 %
Ekstern	Brobygger	35	28 %	Leverandør	17	13,5 %

Tabell 4 Adizes' lederroller i Angells og Jordheims undersøkelse 2015

kan kategoriseres som relasjonsorientert, mens bare 39,5 % er oppgaveorientert. Leser man tabellen horisontalt, kan man si at 75 % av diakonenes aktiviteter er internt orientert, men 41,5 % er eksternt orientert. Begge resultat blir mer enn 100 % til sammen, hvilket kan tyde på at diakonene opplever at noen av aktivitetene er både eksternt og internt orientert.

Det kan også være interessant å nevne spørsmålet i undersøkelsen, som dreier seg om hvor mye tid respondentene bruker på de forskjellige arbeidsoppgavene i sin stilling som diakon. Her er det overbevisende tall som viser at diakonene bruker 74 % av sin arbeidstid på arbeid med grupper og fellesskapsbyggende arbeid. Dette understreker at det diakonene synes er det viktigste de gjør, også er det de bruker mest tid på.

Hvordan opplever diakonen seg selv som leder?

En av grunnene til å gjøre en ny undersøkelse 10 år etter den første er interessen for å finne ut om diakonene tenker annerledes om seg selv som ledere nå enn tidligere. Som nevnt i presentasjonen av undersøkelsen var det også et annet spørsmål som har relevans for denne artikkels tema. I spørsmål 74 oppgis noen generelle utsagn om viktigheten av ulike funksjoner for

en leder av diakonitjenesten. Respondentene blir bedt om å ta stilling til ulike utsagn på en skala fra 1 til 5, der 1 er svært lite viktig, og 5 er svært viktig.

Utsagnene er satt inn i tabellen nedenfor.

Det er tydelig at utsagnene som er gitt i undersøkelsen, er gjenkjennbare for respondentene. Det er ingen av utsagnene som skårer under 3,70, og med tanke på at 5 er høyeste skåringsmulighet, er det ingenting her som oppleves uvesentlig som leder av diakonitjenesten.

Det som skårer høyest er utsagnet om å "Bidra til å skape godt samarbeidsklima blant medarbeiderne", med gjennomsnittlig skåre på 4,51, og utsagnet "Lede, støtte og motivere medarbeidere" med en skåre på 4,45. Disse to utsagnene har mye til felles og omhandler samme anliggende, nemlig å lede medarbeidere på en god måte. Går vi tilbake til tjenesteordningen for diakoner – som det også er nevnt før dette spørsmålet i undersøkelsen sier den at diakonene skal ha "medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere" – er det godt samsvar her. I undersøkelsen er begrepet medarbeidere brukt, mens det i tjenesteordningen brukes frivillige medarbeidere. Siden vi direkte henviser til tjenesteordningen, og diakonenes lederansvar i hovedsak dreier seg om å lede

Utsagn	Gjennomsnitt	N
Bidra til å skape et godt samarbeidsklima blant medarbeiderne	4.51	138
Lede, støtte og motivere medarbeidere	4.45	139
Bidra til at det arbeidet som utføres, fører til ønskede resultater	4.37	140
Bidra til å utforme mål og planer som det diakonale arbeidet kan styres etter	4.31	139
Etablere og vedlikeholde nettverk og samarbeidsrelasjoner utenfor menigheten	4.10	140
Bidra med et helhetlig perspektiv på det som blir gjort av ulike enheter og grupper i menigheten, inkludert diakonien	4.09	139
Bidra til å sette verdier og etisk bevissthet på dagsorden	4.08	140
Være talsperson for og formidle informasjon om diakonien overfor eksterne aktører	3.97	139
Tilpasse utviklingen av de diakonale tjenestene i forhold til endringer i rammebetingelser og nye behov	3.93	138
Overvåke utviklingen i omgivelsene slik at utfordringer og muligheter fanges opp tidlig	3.78	139
Fungere som modell for medarbeideres innsats	3.70	138

Tabell 5 Viktigheten av ulike funksjoner for en leder av diakonitjenesten.

ikke-betalte/ikke-ansatte medarbeidere som omtales som frivillige, vil vi anta at begrepene medarbeider og frivillig medarbeider i hovedsak dekker samme gruppe her. Svarene understreker det klare fokuset på diakonens relasjonsorienterte oppgaver.

Med dette sterke fokuset på medarbeiderne er det litt overraskende at det som får lavest skår, er å "fungere som modell for medarbeideres innsats." Er dette et uttrykk for at diakonene tenker for beskjedent om sin egen rolle, eller er det mangel på bevissthet omkring sin egen rolle som modell? Dette er ikke mulig å lese ut fra undersøkelsen, og kan bare bli stående som et spørsmål.

De to utsagnene som skårer på 3. og 4. plass i tabellen, henger også sammen i et slags par og dreier seg om å "bidra til at det arbeidet som utføres, fører til ønskede resultater" og "bidra til å utforme mål og planer som det diakonale arbeidet kan styre etter." Dette kan være et resultat av at diakonene i etterkant av plandokumentet som kom i 2008, er blitt sterkt oppfordret fra bispedømmekontorene ved diakonirådgiverne, til å initiere at menighetene lager sine egne lokale diakoniplaner. De menighetene som har diakon eller diakoniarbeider, har gitt ansvaret for diakoniplanarbeidet til denne personen, ofte i samarbeid med diakonitutvalget.

Det blir også synlig i tabellen at det er viktig for lederen av diakonitjenesten å etablere og vedlikeholde nettverk og samarbeidsrelasjoner utenfor menigheten. I spørsmål 60 i undersøkelsen er det spørsmål om hvilke holdninger kommunens ansatte og tillitsvalgte har til samarbeid med kirken, og da svarer 71,8 % av respondentene at de møter gjennomgående positive holdninger til det arbeidet diakonen gjør.

Avslutningsvis i denne delen vil jeg også kommentere at diakonene i spørsmål 75 blir bedt om å ta stilling til følgende påstand: "Som diakon blir jeg anerkjent som del av lederskapet i menigheten." Her svarer 65 % at de er helt eller stor sett enig i dette utsagnet, og bare 1,4 % svarer at de er helt uenig. De resterende 20 % er verken enig eller uenig i utsagnet, noe som kan bety at de ikke er så opptatt av dette anliggendet.

Hva kan best beskrive diakonens lederstil?

I den videre drøftingen vil jeg i tillegg til det som allerede er løftet fram, komme med noen nyere innspill fra ledelseslitteraturen, som kan underbygge de funnene vi har gjort.

I boka "Ledelse, dialog og samspill" av Jan Spurkeland, som kom ut i 1995, blir *relasjonsledelse* brukt som et begrep. Ledelse blir her beskrevet som en relasjon og ikke som en posisjon. Ledelse knyttes til begrepet relasjon som en form for naturlig og frivillig gjensidig samspill, ut fra tanken om at det kun er i en likeverdig og positiv relasjon at naturlig autoritet vil kunne oppstå (Spurkeland, 1995). Relasjonsledelse er en lederstil der man i tillegg til å skape bedre resultater, vil oppleve seg selv som en bedre leder ved å skape gode relasjoner til medspillere både i og utenfor egen organisasjon. Relasjonsledere skaper mer motiverte og lojale medarbeidere (Ibid).

I den siste utgaven av boken fra 2017 utvikler Spurkeland sentrale sider ved relasjonsorientert ledelse, og han understreker betydningen av ferdigheter innen dialog og kommunikasjon. Han vektlegger at det å skape gode relasjoner til viktige medspillere i organisasjonen er avgjørende for enhver leder. Det å lede skal ikke være å demonstrere makt og styrke, men å påvirke likeverdige mennesker til samarbeid og medvirkning. Derfor blir sammenhengen mellom motivasjon og relasjon svært viktig. Relasjonsledelse forutsetter *relasjonskompetanse* som også er et begrep Spurkeland er opptatt av. Relasjonskompetanse kan i kortform sammenfattes i konseptet RAUS hvor **R** står for relasjon og respekt, **A** står for anerkjennelse og ansvar, **U** står for utvikling og **S** står for smil og samhandling (Spurkeland, 2017).

Undersøkelsen blant diakonene fra 2015 viser at 77 % av diakonene uttaler seg om oppgaver som kan sies å være relasjonsorientert. De skal lede menighetens omsorgsarbeid, og de skal også eksplisitt ha medansvar for å få med seg frivillige medarbeidere inn i dette arbeidet. I tillegg skårer de høyt på utsagn knyttet til sin lederrolle, som dreier seg om å samarbeide, støtte og motivere medarbeidere osv. Det kan synes som relasjonsbygging også blir vurdert sentralt i forhold til mer eksterne aktører når responden-

tene skårer høyt (gj.snitt 4.10) i forhold til å etablere og vedlikeholde nettverk og samarbeidsrelasjoner utenfor menigheten. Dette underbygger at relasjonsledelse kan være en god beskrivelse av den lederutøvelsen diakonene gjør i forhold til medarbeidere både internt og eksternt. Å etablere og vedlikeholde fellesskap som bygger på likeverd og respekt, er sentralt i diakonien og understrekes blant annet i Plan for diakoni (Kirkerådet, 2008).

Diakonen skal ifølge tjenesteordningen ha "medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere", hvilket vil si at det også er svært relevant å trekke inn frivillighetsledelse som et begrep i denne artikkelen. At diakonen har medansvar, understreker at det er flere i staben som har ansvar for å ha fokus på frivillige. Frivillige kan gjøre en innsats innenfor alle menighetens aktiviteter, og det er viktig at de blir tatt på alvor som medarbeidere. I boken *Ansatte og frivillige – endringer i den norske kirke* av Kjetil Fretheim (Fretheim, 2015) antydes det i avslutningskapittelet at ledelsesperspektivene rundt frivillighet trengs å videreutvikles fordi det virker som det ikke drives så systematisk arbeid rundt dette i menighetene. Stephen Sirris har i en artikkel fra 2015, kalt "Hvordan lede frivillige i kirken?", prøvd å besvare noen av spørsmålene i Fretheims bok om hva slags ledelse ansatte kan utøve overfor frivillige, og hvordan dette kan gjøres. Sirris tar utgangspunkt i en definisjon som beskriver frivillighetsledelse som "systematisk og planmessig arbeid med rekruttering, opplæring, utvikling, omsorg og avvikling av frivillige medarbeidere i en virksomhet" (Aakenes i Sirris, 2015b). Ifølge undersøkelsen er diakonene opptatt av og definerer sin lederrolle i forhold til frivillige medarbeider, og de skårer høyt på uttalelser som å lede, støtte og motivere medarbeidere og å bidra til å skape et godt samarbeidsklima blant medarbeiderne.

Sirris presenterer videre en modell for frivillighetsledelse som baserer seg på Mintzberg, Selznick og Aaskeland som beskriver fire dimensjoner hos ledere, å drive identitetsutvikling og skape verdibevisssthet, å styre, å lede og å gjøre (Sirris, 2015). Også her synes diakonene å demonstrere frivillighetsledelse ved blant annet å skåre høyt på det å bidra til å utforme mål og planer

som det diakonale arbeidet kan styres etter (gj.snitt 4.31), og også bidra til å sette verdier og etisk bevissthet på dagsorden (gj.snitt 4.08).

Det er en stor gruppe frivillige i menighetene rundt i landet, nærmere 1000 årsverk anslår Håkon Lorentzen (Lorentzen i Fretheim, 2015). 1000 årsverk er mange enkeltmennesker. Det er viktig at disse ledes på en god måte, og lederansvaret er som regel fordelt på ulike måter i menighetene. I undersøkelsen fra 2015 viser det seg at stort sett alle diakonene har ansvar for frivillige medarbeidere, men antallet frivillige varierer fra 5–100 ettersom hvor i landet man arbeider, hvordan ansvaret er delt mellom de ansatte i menigheten, antall råd og utvalg osv. I den tidligere nevnte rapporten fra Angell og Selbekk fra 2005 er det en klar tendens til at menigheter med ansatt diakon har flere frivillige medarbeidere og også bruker frivillig innsats mer enn menigheter uten diakon (Angell og Selbekk, 2005).

Det er stort samsvar mellom relasjonsledelse og frivillighetsledelse. De frivillige er medarbeidere som skal trives i fellesskapet for å ha lyst til å fortsette å være med. Dersom de ikke opplever seg sett, respekt og tatt på alvor, kan de når som helst slutte. Derfor er ledelsen av frivillige medarbeidere helt avhengig av gode relasjoner, og diakonen som leder må ha god relasjonskompetanse.

Avslutning

Undersøkelsen blant diakoner i Norge fra 2015 tyder på at diakonene er en relasjonsorientert profesjonsgruppe. Diakonene er brobyggere, og broene bygges på og mellom ulike arenaer. På broene skal diakonene bevege seg ut til nye grupper internt i menigheten og eksternt ut i lokalsamfunnet, og målet må være at flest mulig beveger seg på disse broene, både fra den indre kjerne i menigheten og ut til samfunnets ulike møteplasser, og fra samfunnets ulike rom inn i kirkens fellesskap.

Nygaards funn synes å underbygge vår undersøkelse om at diakonene er relasjonsledere. I hennes avhandling er det ikke diakonen som leder, som er fokus, men funnene understreker viktige anliggender i denne artikkelen. Nygaard beskriver de samhandlingsarenaene som diako-

nene skaper, for "spaces of possibilities" (Nygaard, 2015). Disse "mulighetsrommene" er kjennetegnet ved fem karakteristika. For det første konstaterer Nygaard at diakonene har mye samhandling med enkeltpersoner, men også skaper fellesskap hvor deltakerne kan samhandle med hverandre gjennom ulike aktiviteter. Videre nevner hun at samhandlingsarenaene kan åpne opp for nye muligheter for noen, men på samme tid stenge for andre (Nygaard, 2015). Diakonene må hele tiden gjøre gode vurderinger om hvordan medarbeiderfellesskapet kan virke inkluderende. Det sterke fokuset i undersøkelsen om å skape gode samarbeidsklima kan underbygge diakonenes bevissthet om dette. For det tredje påpeker Nygaard diakonene som villige til å krysse grenser (Ibid). I Collins terminologi skal de være mellommenn og brobyggere. Dette finner vi også uttrykt i vårt materiale der det å etablere og vedlikeholde nettverk og samarbeidsrelasjoner utenfor menigheten får en høy skår blant diakonene. Det fjerde punktet hos Nygaard er knyttet til begrepet "hybriditet" som innebærer at det vil oppstå noe nytt når elementer fra ulike arenaer skal knyttes sammen (Ibid). Dette innebærer at diakonene må kunne innta ulike perspektiv og forholde seg til ulike miljøer. I vår undersøkelse kan dette sies å bli synliggjort i utsagnet om å være talsperson for og formidle informasjon om diakonien overfor eksterne aktører. Også i utsagnet om å overvåke utviklingen i omgivelsene slik at utfordringer og muligheter fanges opp tidlig, kommer dette til uttrykk. Begge disse utsagnene ligger tett opp under en gjennomsnittlig skår på 4 i vår undersøkelse. Det femte punktet til Nygaard er knyttet til hospitalitet eller gjestfrihet og fremhever diakonens fokus på å ønske fremmede velkommen og til alltid å se og lytte seg fram til de i samfunnet som er mest marginalisert, undertrykt og usynliggjort (Nygaard, 2015: 88–91). Også dette punktet underbygges av utsagnet nevnt ovenfor om å overvåke utviklingen i omgivelsene.

Undersøkelsen fra 2015 viser at diakonene fortsatt arbeider mer internt enn eksternt, og at det er rollen som integrator som får mest tilslutning i materialet. Men som Adizes selv sier, er dette en rolle som innebærer å motivere medar-

beidere til å gjøre jobben, og legge til rette for den kompetanseutviklingen som trengs for å løse oppgavene i organisasjonen. Og til syvende og sist dreier dette seg om å få hele organisasjonen til å samle seg om felles mål og strategier. Integratoren må kunne integrere mennesker i fellesskap, bringe mennesker sammen, gi dem lov til å uttrykke sine følelser og ideer. Integratoren er den lederen som har mye med medarbeiderne sine å gjøre, som er i stand til å lytte til folk og til å integrere deres ideer til en felles plan, og få alle til så stå bak denne (Adizes, 1984).

Alt dette krever stor relasjonskompetanse, evnen til å møte den andre med respekt og anerkjennelse, med smil og invitasjon til samhandling slik Spurkeland uttrykker det (Spurkeland, 2017). I undersøkelsen er det diakonene som selv uttaler seg om sine arbeidsoppgaver og lederfunksjoner, og uttalelsene er ikke blitt fulgt opp av observasjon av hva de faktisk gjør. Dette er en begrensning i materialet, men ut fra det diakonene selv uttrykker, er det grunn til å se på diakonene som relasjonsledere som utøver ledelse gjennom å skape gode relasjoner og godt samspill med sine medarbeidere.

Litteratur

- Adizes, Ishac. (1984). *Lederens fallgruver – og hvordan man unngår dem*. Engelsk tittel: *How to solve management Crisis*. (Norsk utgave 2. opplag) Oslo: A/S Hjemmet Fagpresseforlaget.
- Angell, Olav Helge. (2011). Kva tyder diakonen for den lokale diakonien? Samanhengen mellom diakonal profil og det å ha diakon i norske kyrkjelydar. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 28(2), 17–29.
- Angell, Olav Helge. (2014). Leiarar og leiarroller i Den norske kyrkja på lokalplan: diakonen som leiar i ein norsk, luthersk tradisjon. *Norsk tidsskrift for organisasjon og leiing*. 2014.
- Angell, Olav Helge og Selbekk, Anne Schanche. (2005). *Kirke og helse. Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke*. Hentet fra https://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/handle/11250/98551/KirkeoghelseRapport3_2005.pdf?sequence=1.
- Angell, Olav Helge og Wyller, Trygve. (2006). The Church of Norway as an agent of welfare – the case of Drammen. I Yeung, Anne Birgitta (red.) *Majority Churches in Europe as agents of welfare – eight case studies*. Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet.
- Askeland, Harald. (2016a). Ledelse og lederes roller i Den norske kirke: 1996-2016. I *Tidsskrift for Praktisk teologi* 2/2016.
- Askeland, Harald. (2016b). *Hverdagsledelse: diakoni, verdier og ledelse I praksis*. Doktorgradsavhandling. Oslo: VID vitenskapelige høyskole/Det teologiske menighetsfakultet.
- Askeland, Harald. (1998). *Ledere og lederroller. Om ledelse og lederroller i den lokale kirke*. KIFI rapport nr. 7. Trond-

- heim: Tapir.
- Collins, John N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. New York: Oxford University Press.
- Diakonforbundet. (2016). Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner. Hentet fra <http://www.diaakonforbundet.no/ressurser/diaakon-i-kirken/55-tjenesteordning-og-kvalifikasjonskrav-for-diaakon>.
- Fretheim, Kjetil (red.). (2014). *Ansatte og frivillige. Endringer i Den norske kirke*. Oslo: IKO-forlaget.
- Gooder, Paula. (2006). *Diakonia in the New testament: A Dialogue with John N. Collins*. *Ecclesiology* 8/2006; 3, no. 1:33–56.
- Jørgensen, Knud. (2012). *Equipping for service: Christian leadership in church and society*. Oxford: Regnum Books.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den 20.02.17 norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Lovdata. (2005). Hentet fra <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2004-11-20-1895>.
- LVF (Det Lutherske verdensforbund). (2009). *Diakoni i kontekst*. Genève: Det lutherske verdensforbund. Norsk utgave (2010).
- Nordstokke, Kjell. (2011). *Liberating diakonia*. Trondheim: Tapir akademiske forslag.
- Nygaard, Marianne Rodriguez. (2015). *Caring to know or knowing to care? Knowledge Creation and Care in Deacons' Professional Practice in the Church of Norway*. Phd-avhandling. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Repstad, Pål. (1998). *Den lokale velferdsblanding: når offentlige og frivillige skal samarbeide*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sirris, Stephen. (2015a). Fra selvbestemmelse til selvledelse? Menighetsutvikling som et målrettet og verdibevisst arbeid blant ansatte medarbeidere i lokalmenigheten. I *Tidsskrift for praktisk teologi*, 2/2015.
- Sirris, Stephen. (2015b). Hvordan lede frivillige i kirken? En verdibasert og praksisorientert modell for kirkelig frivillighetsledelse. Hentet fra <http://sjlt-journal.com/wp-content/uploads/2015/11/Artikkel-7-SJLT-2015-S-Sirris-c.pdf>.
- Spurkeland, Jan. (1995). *Ledelse, dialog og samspill*. Bergen: Alma Mater forlag.
- Spurkeland, Jan. (2017). *Relasjonsledelse* (5. utgave) Oslo: Universitetsforlaget.
- Strand, Torodd. (2007). *Ledelse, organisasjon og kultur* (2. utgave) Bergen: Fagbokforlaget.

”Katakombeordinasjon”

Ordinasjonen på Helgøya 2. juli 1944



TORLEIV AUSTAD
PROFESSOR EMERITUS, MF

torleiv.austad@mf.no

Sammendrag:

Den 2. juli 1944 ble 18 teologiske kandidater ordinert av biskop Wollert Krohn-Hansen i Helgøya kapell i stor hemmelighet. Ordinasjonen – som er blitt beskrevet som en ”katakombeordinasjon” – var en risikabel handling. En regnet med at Quisling-regjeringen ville oppfatte den som en provokasjon som kunne få alvorlige følger for dem som var involvert. Bakgrunnen for ordinasjonen var økende prestemangel i en rekke menigheter som følge av at NS-styret hadde forvist mange prester. Men for Den midlertidige kirkeledelsen (DMK) var det også viktig å markere ordinasjonens avgjørende betydning for kirkens fortsatte virksomhet etter at biskopene og prestene hadde nedlagt sine statsembeter i 1942 og brutt med det statlige kirkestyret. I og med at Kongen og regjeringen befant seg i eksil i London, var det DMK som forordnet ordinasjonen. Ordinandene måtte skriftlig gi sin tilslutning til bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn*. Ved kgl. resolusjon i 1946 ble ordinasjonen anerkjent som en lovlig prestevigsel.

1. Problemstilling

Den 2. juli 1944 ble 18 teologiske kandidater ordinert til prester i Helgøya kapell i stor hemmelighet. Ordinasjonen ble utført av biskopen i Hålogaland bispedømme, Wollert Krohn-Hansen, som av de politiske myndigheter under okkupasjonen var forvist fra Tromsø til Helgøya i Mjøsa. Det var Den midlertidige kirkeledelse (DMK) som la til rette for ordinasjonen og ga ordinasjonstillatelse, uten kontakt med den norske regjering i eksil i London. Verken den lokale menighet, stedets sokneprest, organisten, klokkeren eller kirketjeneren visste om hva som foregikk i kapellet på Helgøya denne søndag ettermiddag. Med god grunn er ordinasjonen blitt beskrevet som en ”katakombeordinasjon”¹ – ja,

også som en ”kryptoordinasjon”². Handlingen innebar stor risiko for biskopen, ordinandene og de assisterende prestene. En gikk ut fra at Quisling-regjeringen ville oppfatte den som en provokasjon, og det ville kunne få alvorlige konsekvenser for de involverte.

Sett fra kirkeledelsens synspunkt var ordinasjonen på Helgøya den første ordinære prestevigsel i Den norske kirke i Norge på vel fire år. Quisling-regjeringen derimot, som definerte seg som det statlige kirkestyret den gang, betraktet denne ordinasjonen som ulovlig. Kirkestyret under Quislings ledelse forordnet for øvrig en rekke ”ordinasjoner” av lekfolk og enkelte teologiske kandidater til prester. De gjorde tjeneste i den del av kirken som var lojal overfor okkupasjons-

makten og Nasjonal Samling (NS).³

Når en ser tilbake på den spesielle ordinasjonen på Helgøya, er det flere spørsmål som melder seg: Hvorfor valgte DMK å gjennomføre en så risikofylt handling? Hadde NS-myndighetene forvist så mange prester fra sine menigheter at det nå virkelig var et presserende behov for flere prester? Eller var det primære formålet å tydeliggjøre ordinasjonens bærekraft i kirken etter at alle biskopene og godt over 90 % av presteskaper hadde sagt fra seg sitt statsembete og erklært at de ville fortsette sin tjeneste i kraft av sitt ordinasjonsembete? Var Helgøya-ordinasjonen en legitim ordinasjon i Den norske kirke? Og hva lå det i ordinandenes tilslutning til bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn* som betingelse for ordinasjon?

2. Kilder

Hva som skjedde før og under ordinasjonen i Helgøya kapell, var betinget av bruddet med det statlige kirkestyret og ble ikke nedskrevet i formelle protokoller. Ettersom kjennskap til denne spesielle ordinasjonen er basert på hva de som var involvert, har fortalt. Residerende kapellan Ludwig Schübeler, som var medlem av DMK, har gitt et innblikk i beslutningsprosessen som førte fram til ordinasjonen. Også ordinator, biskop Wollert Krohn-Hansen, har nedtegnet sine erindringer om det som skjedde. I tillegg har han offentliggjort sin ordinasjonspreken. Ett av medlemmene av *Kristent Samråd*, residerende kapellan Ingvald B. Carlsen, er blant dem som har skrevet om begivenheten. Han var forvist til Lillehammer og befant seg derfor nær Helgøya. Flere av ordinandene har i skriftlig eller muntlig form gitt innblikk i hva de var med på. Blant dem kan nevnes Leif Flørenes, Arne J. Sørensen, Christian Tidemann Strand, Palmer Skaar, Olav Austad og Jon Geir Hol. Sønn til biskop Krohn-Hansen, Carl Wollert Krohn-Hansen, fungerte som organist under ordinasjonen. Han har skrevet ned sin opplevelse av ordinasjonen.

3. Ordinasjonen som basis

Allerede første krigsåret – før kirkekampen hadde begynt for alvor – viste ordinasjonen seg å være en sterk bærebjelke i Den norske kirkes front mot okkupasjonsmakten. I biskop Eivind

Berggravs rundskriv til prestene i Oslo bispedømme 23. oktober 1940 ble det lagt avgjørende vekt på at biskoper og prester står på sitt presteløfte.⁴ Denne måten å posisjonere seg på ble fulgt opp av sentralstyret i Presteforeningen i en orientering til prestene 31. januar 1941. Her ble det anbefalt at den enkelte prest presiserer at han vil utføre sine tjenesteplikter i overensstemmelse med sin samvittighet og sitt ordinasjonsløfte i tilfelle det skulle komme krav om å avgi en lojalitetserklæring til det nye statsstyret.⁵ Som svar på rundskrivet fra Kirkedepartementet til prester og menighetsråd om forkynnelsen 5. april 1941 uttalte biskopene 12. juni 1941 at "det forhold som ved ordinasjonen er fastlagt mellom biskop og prester og menigheter, er et uttrykk for kirkens suverene myndighet i alt det som bekjennelsen betegner som de *innerste helige ting*"⁶. I redegjørelsen *Om kirkens orden*, dattert 15. desember 1941, slo biskopene fast at deres ledetråd er forpliktelsen på "sin ordinasjon og den deri gitte rett og myndighet til å stå vakt om kirkens åndelige arv og den derpå byggede kirkens orden".⁷

Etter hvert som kirkekampen utviklet seg, ble det klarere og klarere at de som pekte ut kirkens vei i konfrontasjonen med det NS-ledede kirkestyret, argumenterte for kirkens egenart og selvstendighet ut fra ordinasjonen. Da biskopene og prestene i 1942 sa fra seg sitt statsembete, presiserte de at de ville fortsette sin tjeneste i bispedømmer og menigheter i kraft av sitt ordinasjonsembete. I sin redegjørelse 24. februar 1942 for bruddet med det statlige kirkestyret konkluderte biskopene med å si:

Hva staten har overdratt meg, leverer jeg fra meg. Den åndelige gjerning og myndighet som er gitt meg ved ordinasjonen ved Herrens alter, er fremdeles min og med rette. Å være Ordets forkynner, menighetens tilsynsmann og prestenes sjelesørger er og blir mitt kall.⁸

Prestene la ned sitt statsembete påskedag 5. april 1942 etter å ha sluttet seg til bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn*. De tok likevel sikte på å utføre alt arbeid i menigheten som kunne skjøttes av en ikke-embetsmann, og viste til "Skrift, bekjennelse og Alterbok for Den norske kirke".⁹ Det teologiske grunnlaget for å

fortsette tjenesten i menigheten etter bruddet med statens kirkestyre lå i ordinasjonen. I Kirkens Grunn var den beskrevet som ”et selvstendig og uoppgivelig ledd i en rett kallelse til tjeneste kirken”.¹⁰

4. Den midlertidige kirkeledelse

Etter embetsnedleggelsen tok professor Ole Hallesby initiativ til å drøfte kirkens ledelsesproblem i *Kirkens samråd*, som fra begynnelsen av 1942 var blitt etablert som et fellesorgan for den offisielle kirke og de frivillige kristelige organisasjoner. I juni lyktes det å samle biskopene. Domprost Johs. Hygen møtte i stedet for biskop Eivind Berggrav som var internert i sin hytte i Asker. Den 20. juni 1942 besluttet biskopene å opprette et midlertidig kirkestyre. Det fikk navnet *Den midlertidige kirkeledelse* (DMK) og skulle bestå av tre biskoper og de tre i arbeidsutvalget i Kirkens samråd. Hallesby ble utpekt som leder.¹¹

Fra da av fungerte Den norske kirke som selvadministrert folkekirke i tre år, under ledelse av Den midlertidige kirkeledelse.¹² I denne tiden var det ingen form for samarbeid med Kirkedepartementet under NS' ledelse. Det var heller ingen kontakt med Kongen og den norske regjering i London, bortsett fra i okkupasjonens slutfase da en drøftet overgangen til normale kirkelige forhold etter krigen. Det var derfor uaktuelt for DMK å søke Kongen om ordinasjonstillatelse.

I en redegjørelse 23. juli 1942 fremholdt DMK at biskopene fortsatt ”utfører visitaser og ordinasjoner og i det hele fortsetter sin vanlige gjerning” til tross for at de fleste av dem allerede var forvist fra sine bispedømmer. De har like fullt kirkens fullmakt til ”å bære bispedrakt og bispetittel”.¹³ Men det lot seg ikke gjøre å foreta visitaser. Kirkeledelsen ville imidlertid ikke gi slipp på håpet om at biskopene kunne ordinere prester. Det ville styrke bevisstheten om å være en fullverdig kirke etter bruddet med statens kirkestyre.

DMK var klar over at det ville være dristig å legge til rette for presteordinasjoner. En valgte derfor å vente og se tiden an. Da det i september 1942 var tale om at biskop Wollert Krohn-Hansen skulle ordinere cand.theol. Ånund Ørsland

Vatne i Tysfjord kirke, henstilte kirkeledelsen til biskopen å utsette ordinasjonen. Tidspunktet var uheldig, mente en på sentralt kirkelig hold.¹⁴ Det var tydelig at en ikke unødig ville provosere Quisling-regjeringen. Krohn-Hansen oppfattet signalene fra DMK. En ville ikke foreta ordinasjoner så lenge det ikke var absolutt nødvendig for å skaffe menighetene geistlig betjening.¹⁵ I tråd med statskirkelig rett var en ordinasjon betinget av at det forelå et kirkelig behov, og at en var sikret en ordnet tjeneste.¹⁶ Det ville derfor ha vært vanskelig å ordinere en prest hvis hensikten først og fremst var å begrunne kirkens egenart og selvstendighet på basis av ordinasjonen i en politisk konfliktsituasjon.

5. Norske ordinasjoner i Sverige

Litt ut på høsten 1942 kalte DMK cand. theol. Eirik Ivar Guldvog til tjeneste som prest blant norske flyktninger i Sverige.¹⁷ På det tidspunktet var det allerede minst 8000 norske flyktninger i nabolandet, og mange av dem bodde under kummerlige forhold i forlegninger og tømmerkoier. En så for seg at tallet på flyktninger fra Norge ville komme til å øke betraktelig. Planen var at Guldvog skulle ordineres til prest i Norge før han dro. En tenkte seg at ordinasjonen skulle finne sted i stillhet, og at handlingen skulle utføres av domprost Johs. Hygen ved Oslo Domkirke. Men noen få dager før den planlagte ordinasjonen gjennomførte politiet husundersøkelse hos flere av kirkelederne i Oslo. DMK vurdererte da situasjonen slik: Hvis Guldvog ble ordinert og forsvant fra landet samme dag, ville antakelig NS-myndighetene tenke at han hadde et ærend for Hjemmefronten. Og det kunne få alvorlige følger både for ham og for andre. Derfor sløyfet en ordinasjonen i Norge, og Guldvog og frue flyktet over grensen til Sverige og gikk straks i gang med arbeidet blant norske flyktninger.¹⁸

Etter et par måneder ble Guldvog ordinert av biskop Gustaf Aulén i Strängnäs domkirke. Det skjedde lille julaften 1942 etter at den norske regjering i London hadde gitt ordinasjonstillatelse og bemyndiget Aulén til å utføre handlingen.¹⁹ Kirkerettslig var det nemlig adgang til å la en utenlandsk evangelisk-luthersk biskop utføre ordinasjon i Den norske kirke ”etter bemyndigelse av Kongen”.²⁰ Biskop Aulén forrettet etter Alter-

bok for Den norske kirke, men avvek fra punktet hvor det heter at handlingen "skal kunngjøres for menigheten i forveien".²¹ Ordinasjonen fant nemlig sted i stillhet. Dørene til den store kirken var låst. Bare noen få innbudte var til stede – til sammen et tjuetalls personer. De syntes nesten å forsvinne oppe i domens store lyse kor, forteller Aulén. Han beskriver ordinasjonen som "den mest säregna jag någonsin utfört". Var den blitt kjent for makthaverne i Norge, kunne det fått alvorlige konsekvenser, blant annet "för den prästvigdes anhöriga".²²

I tillegg til ordinasjonen av Eirik Guldvog rettet biskop Gustaf Aulén også to andre ordinasjoner av norske teologiske kandidater under okkupasjonen. Kandidatene ble ordinert til feltpresttjeneste, men skulle primært gjøre tjeneste blant norske flyktninger i Sverige. Flyktningskaren var mangedoblet. Ved ordinasjonen 19. mars 1944 ble fire teologiske kandidater ordinert²³, og utpå høsten, 23. november, ble ytterligere to kandidater ordinert²⁴. Nå var den politiske situasjonen en annen enn i desember 1942. Ordinasjonene i 1944 foregikk derfor i full offentlighet. "Ingen kunde längre tveka om vilken utgång kriget skulle få," skriver Aulén.²⁵ Også disse handlingene ble utført etter ordinasjonstillatelse og fullmakt fra den norske regjering i London og fulgte Alterbok for Den norske kirke.²⁶ Tilslutning til Kirkens Grunn var ikke formalisert som betingelse for ordinasjon, selv om det ikke var tvil om at ordinandene var enig i bekjennelseserklæringens innhold.

6. Begynnende prestemangel

I og med at godt over 90 % av presteskapet i Den norske kirke forble i sine menigheter umiddelbart etter embetsnedleggelsen, var det til å begynne med ingen akutt prestemangel i kirken. Men i menigheter hvor presten – eller én av prestene – stilte seg lojalt til Quisling-regjeringens kirkestyre, oppsto det snart behov for alternativ prestetjeneste. Men i slike tilfeller var det begrenset hva DMK kunne få til. Så lenge det ikke var absolutt nødvendig å skaffe menigheter ekstra geistlig betjening, skulle en ikke foreta noen ordinasjon.²⁷

Etter embetsnedleggelsen slo Quisling til lyd for å forvise prestene fra sine menigheter, men

en så dramatisk reaksjon ble ikke gjennomført. En hadde ikke på langt nær nok NS-lojale prester å sette inn i alle stillingene som da ville ha blitt ledige. I stedet la departementet seg på den linjen at en forviste prester enkeltvis over tid. Etter hvert oppsto det da ledighet i en rekke menigheter. Prestebristen ble også synlig ved normal avgang i tjenesten, selv om det var flere som fortsatte sin tjeneste ut over aldersgrensen.

Mangelen på geistlig betjening ble med tiden mer og mer merkbar. Det ble etter hvert "betenkelig mange huller" i prestedekningen.²⁸ Prestemangelen var særlig merkbar i det nyopprettede Telemark bispedømme, som besto av Telemark og Aust-Agder. Quisling anså det som sitt "ideal-bispedømme". I mai 1944 var tredjeparten av prestene i de 18 prestegjeldene i dette bispedømmet forvist.²⁹ Ved årsskiftet 1944/45 var godt og vel 100 prester på landsbasis forvist. Av dem var om lag 40 i fengsel.³⁰ På Lillehammer var det en hel koloni av forviste prester som daglig måtte melde seg for politiet.

Kirkeledelsen la vinn på å dekke behovet for prestelig tjeneste ved å trekke inn ordinerte prester fra de kristelige organisasjoner³¹ og ved å gjøre bruk av uordinerte teologiske kandidater, teologiske studenter og enkelte erfarne og betrodde lekfolk. Men dette var ikke tilstrekkelig for å dekke behovet. Det manglet ikke teologiske kandidater som ønsket å bli ordinert. Men siden det ville være en risikabel handling, ble beslutningen utsatt. Kirkeledelsen var redd for at det ville være umulig å utnytte nyordinertes arbeidskraft, fordi de ville bli avslørt og kunne bli "likvidert"³².

7. Avgjørelsen i kirkeledelsen

På forsommeren 1944 kom enkelte yngre folk inn i kirkeledelsen. En av dem var hjelpeprest Arne Fjelberg i Frogner menighet i Oslo. De yngre gjorde seg sterkt gjeldende da DMK tok beslutningen om å ordinere nye prester.³³ Ordinasjonen skulle skje på basis av den generelle fullmakten som ble gitt til biskopene i juli 1942. En valgte å foreta ordinasjonen i hemmelighet – etter samme mønster som biskop Gustaf Aulén hadde fulgt da han ordinerte Eirik Guldvog i Strängnäs domkirke. Foruten hensikten med å avhjelpe prestemangelen var beslutningen om å

foreta ordinasjon i Norge motivert med ønsket om å vise at den selvadministrerte folkekirken var en fullverdig kirke med rett til å bestemme over ordinasjonen. I dette perspektivet ble ordinasjonen oppfattet som en symboltung handling. Schübeler sier at den ”ville stå som toppen på det frigjørelsesverk som kirken hadde fullbyrdet”.³⁴ En av ordinandene, Arne J. Sørensen, hevder at kirken med denne handlingen ville manifestere at den ”ikke på noe punkt lot seg kue”, men ville leve sitt liv fullt ut og utøve alle sine funksjoner.³⁵

På dette tidspunktet befant det seg om lag et halvt hundre prester på Lillehammer.³⁶ Også fire av de syv biskopene var forvist dit eller til området der omkring. Det var biskopene Henrik Hille, James Maroni, Gabriel Skagestad og Wollert Krohn-Hansen. Sistnevnte var sammen med sin kone blitt forvist til Helgøya i mai 1943. Julie og Wollert Krohn-Hansen fikk bo i sommervillaen Ekeberg og hadde det etter forholdene ”trivelig og fritt”.³⁷ Biskopen kunne holde gudstjenester og reise uten strenge restriksjoner.

DMK sendte Fjelberg til Lillehammer for å drøfte den planlagte ordinasjonen. Hvor skulle ordinasjonen være? Og hvem av biskopene skulle utføre den? Fjelberg la ikke skjul på at den som påtok seg oppgaven, måtte regne med å bli arrestert. Biskop Krohn-Hansen pekte seg ut som ordinator. Han var blitt vigslat til biskop i 1940 og var den desidert yngste av de aktuelle biskopene.³⁸ Alle som var kjent med denne beslutningen og forberedte ordinasjonen, var klar over at det ville være en risikofylt handling.

8. Stedsvalget

Biskop Krohn-Hansen opplyser at kirkeledelsen først tenkte seg en hemmelig ordinasjon i en av Oslo-kirkene. I den anledning dro han til Oslo for å drøfte stedsvalget med DMK. Ett av argumentene mot å legge ordinasjonen dit var at biskopen i så fall kunne bli arrestert for å ha forlatt Helgøya ulovlig.³⁹ En kunne risikere at NS-myndighetene ville slå til mot ham og ordinandene og begrunne reaksjonen politisk. Da ville det kirkelige grunnlaget for ordinasjonen komme i bakgrunnen.⁴⁰ For kirkeledelsen var det viktig at en ordinasjon var kirkelig motivert.

Derfor ville Krohn-Hansen at ordinasjonen skulle legges til Helgøya.

Ordinasjonen ble berammet til Helgøya kapell søndag 2. juli 1944 kl. 18.00. Tidspunktet ble valgt fordi det denne weekenden skulle være kretsmøte for Den norske sjømannsmisjonen nettopp der.⁴¹ Til dette stevnet ventet en om lag 70 utsendinger og andre tilreisende. Krohn-Hansen skulle ha nattverdgdustjenesten på kretsmøtet. Ordinandene skulle være med på gudstjenesten og blande seg med deltakerne på møtet. Det ville ikke vekke oppsikt. De som var utsendinger til kretsmøtet, ville forlate øya utpå ettermiddagen.

9. Ordinandene

En komité nedsatt av DMK gransket aktuelle ordinander. De var anbefalt av biskopene i de bispedømmene hvor de hadde en tjeneste. Foruten de formelle kvalifikasjonene og holdningen til Kirkens Grunn gikk vurderingen av ordinandene på personlig skikkethet for prestetjenesten. Det ble sagt at ordinandene ”var valgt ut med megen omhu”.⁴² En tok ellers spesielt hensyn til hvem en ”kunne gjøre mest bruk av på de mest nødlidende steder”.⁴³

Opprinnelig sto det 20 navn på listen over teologiske kandidater som var vurdert og funnet vel skikket til å bli ordinert. De skulle ta seg fram til ordinasjonsstedet fra ulike kanter av landet – fra Nord-Norge, Sørlandet og Østlandet. For flere av dem var det strabasøst. Først få timer før selve ordinasjonen ble det klart at 18 ordinander hadde nådd fram.

Ordinandene fra Sør-Norge hadde fått beskjed om å møte i Oslo og melde seg i Frogner kirke fredag 30. juni. Der møtte de Arne Fjelberg. De visste ikke da hvem som skulle ordinere, og bare unntaksvis hvem de andre ordinandene var.⁴⁴ Også tid og sted for ordinasjonen var ukjent for dem. Fjelberg viste ordinandene til Døvekirken, hvor de ble tatt imot av døveprest Conrad Bonnevie Svendsen.⁴⁵ Der møtte de også residerende kapellan Johannes Ø. Dietrichson som da var fungerende leder i DMK. I denne fase av kirkekampen var kirkeledelsen gått ”under jorden” og opererte i hemmelighet. Hver enkelt kandidat ble spurt om han var villig til å la seg ordinere under de rådende forhold, og det ble presisert

at den enkelte måtte ta det fulle ansvaret for å være med på handlingen.

I Døvekirken var det nattverdgdustjeneste kl. 18.00 denne fredagen ved Dietrichson. Han talte over 1 Kor 13,7: "Kjærligheten utholder alt, tror alt, håper alt, tåler alt." I talen la han ikke skjul på at den forestående ordinasjonen ville være forbundet med stor risiko. Når det er blitt skrevet at gudstjenesten ble avsluttet med minneord om sokneprest Arne Thu som ble torturert på Grini og omtalt som "kirkens første martyr i denne tid"⁴⁶, er det ikke helt riktig. På dette tidspunktet var Thu fortsatt i live, men utsatt for livstruende mishandling.

Samme kveld fikk ordinandene beskjed om at ordinasjonen skulle finne sted i Helgøya kapell søndag 2. juli, og at biskop Krohn-Hansen skulle være ordinator. For ordinandene med utgangspunkt i Oslo og omegn gikk turen neste dag, lørdag, med tog til Eidsvoll. De fikk ikke reisetillatelse lenger enn dit og måtte derfor ta med seg sykkel. I pøsende regnvær måtte de sykle nordover mot Hamar – en strekning på omlag 6 mil. Iført en tynn sommerdress var det "et mareritt", forteller Sørensen.⁴⁷ Tidemann Strand nevner at de syklende ordinandene hadde meldetjeneste på enkelte prestegårder underveis. Fra lørdag til søndag overnattet noen av ordinandene på Ottestad hos residerende kapellan Alf Hauge i Stange. De andre som kom sørfra, fortsatte til Hamar og ble tatt hånd om som om de var utsendinger til kretsmøtet i Sjømannsmisjonen på Helgøya.⁴⁸ Søndag morgen reiste ordinandene med Mjøsfergen til Helgøya og blandet seg med folk som skulle på kretsmøtet.

Blant ordinandene som kom nordfra, var Olav Austad, som bodde på Tjøtta. I slutten av juni fikk han et telegram med denne ordlyden: "Av-talen gjelder 29. juni. Hilsen Wollert."⁴⁹ Hvordan skulle han forstå dette telegrammet? Kunne det være en felle tyskerne hadde lagt?⁵⁰ Etter telefonkontakt med prosten reiste han til Trondheim. Der fikk han beskjed av en av kirkekampens sentrale prester om å ta seg fram til Lillehammer hvor han holdt seg i dekning. Gjennom telefonkontakt med sokneprest Christoffer Kobro – en av de forviste prestene der – fikk han orientering om det som skulle skje på Helgøya på søndag. En annen av ordinandene fra Hålo-

galand bispedømme, Jon Geir Hol, fikk også et kodet telegram fra Krohn-Hansen om den forestående ordinasjonen. Som avtalt meldte han tilbake til biskopen med hilsenen: "Gratulerer med dagen!" I det lå det at han var klar til å bli ordinert.

10. Skriftlig bispeeksamen

Etter nattverdgdustjenesten i kapellet søndag formiddag møttes ordinandene på Ungdomshuset. Der fant bispeeksamen sted.⁵¹ Den måtte skje skriftlig. Selv om biskopen hilste på ordinandene og vekslet noen ord med hver enkelt, hadde han ingen mulighet til å føre individuelle ordinasjonssamtaler med dem. Hver av dem fikk et skjema – utarbeidet av DMK – som skulle fylles ut.⁵² De måtte redegjøre for sitt liv og gi en begrunnelse for å gå inn i prestedtjenesten. Alle måtte skriftlig tiltre Kirkens Grunn, selv om deres holdning til denne bekjennelseserklæringen var undersøkt av DMK på forhånd.⁵³ De 18 ordinandene var sterkt motivert for tjenesten og visste godt hva det kunne føre med seg.

Skjemaet ordinandene måtte fylle ut, så slik ut:⁵⁴

Ordinasjon 2. juli 1944

Kandidatens fulle navn:

Fødselsdatum:

Fødested:

Embedseksamen; år og karakter:

Praktisk-teologisk eksamen;
år og karakter:

Ved hvilket fakultet?

Har De gitt eller gir De tilslutning til bekjennelsen og erklæringen ”Kirkens grunn” av påskeaften 1942?

Vil De ved Deres ordinasjon stille Dem til rådighet for tjeneste i vår kirke på denne bekjennelses og erklærings grunn?

Anfør kort om Deres personlige stilling til prestedtjenesten, hva som drar Dem til den, når og hvordan kom det til Dem?

...

Særlig kristelige, kirkelige eller teologiske interesser?

...

Er De gift? Når? Med hvem?

Hvor mange barn?

Går De nå med frimodighet til prestedtjenesten i denne prøvsomme tid?

(Datum og underskrift):

Når det ikke har vært mulig å oppspore noen av de utfylte DMK-skjemaene, skyldes det etter all sannsynlighet den spente situasjonen i kirken. Hvis en tok vare på disse dokumentene, og de ble funnet, kunne det få uheldige følger for den enkelte ordinand og for de øvrige som medvirket ved ordinasjonen. Det kan tale for at papirene ble brent eller nedgravd i jorda. Palmer Skaar – en av ordinandene – har fortalt at de var ”altfor farlig stoff”, og antyder at skriftlige nedtegnelser fra denne begivenheten kanskje ligger ”i et syltetøyglass under en busk ute i skogen” i nærheten av den midlertidige bispeboligen.⁵⁵

Det er ingen tvil om at tilslutning til Kirkens Grunn var en nødvendig betingelse for å bli ordinert. Den tydeliggjorde grunnlaget for prestedtjenesten på denne tiden og avviste NS’ teologi og kirkepolitikk. Ordinandene bekreftet at de stilte seg ”til rådighet for tjeneste i vår kirke på denne bekjennelses og erklærings grunn”. Ved denne ordinasjonen fungerte Kirkens Grunn som bekjennesskrift i Den norske kirke.⁵⁶

11. De 18 ordinandene

Amlie, Hans Georg, Oslo (forvist til Kilebygda), f. 1911, cand.theol. 1938. Klokker i Gamle Aker kirke, Oslo bispedømme.

Austad, Olav, Tjøtta, f. 1913, cand.theol. 1941. Sekretær i Helgeland krets av Norges kristelige ungdomsforbund, Hålogaland bispedømme.

Bjørvand, Einar, Lillesand, f. 1916, cand.theol. 1941. Menighetsarbeider i Vestre Moland, Agder bispedømme.

Christensen, Rolf Jarl, Tromsø, f. 1913, cand.theol. 1939. Ungdomssekretær i Troms krets av Det Norske Misjonsselskap, Hålogaland bispedømme.

Flørenes, Leif Kristian, Oslo, f. 1914, cand.theol. 1938. Sekretær i Norges kristelige student- og gymnasiastlag, Oslo bispedømme.

Frømyr, Olav, Heddal, f. 1908, cand.theol. 1941. Ungdomssekretær i Skien krets av Det Norske Misjonsselskap, Agder bispedømme.

Haga, Hans Isak Kristoffer, Oslo, f. 1908, cand.theol. 1937. Sekretær i Norges kristelige ungdomsforbund, Oslo bispedømme.

Hol, Jon Geir, Sigerfjord, f. 1913, cand.theol. 1940. Reisesekretær i Norsk misjon blant

hjemløse. Hålogaland bispedømme.

Kapstad, Alv, Arendal, f. 1902, cand.theol. 1934. Klokker i Trefoldighet menighet i Arendal, Agder bispedømme.

Køren, Einar, Stabekk, f. 1913, cand.theol. 1940. Menighetsarbeider i Østre Bærum, Oslo bispedømme.

Kvarving, Finn Arnulf, Oslo, f. 1915, cand.theol. 1940. Assistent i Piperviken småkirke i Oslo, Oslo bispedømme.

Kørner, Axel Eduard, Sørkedalen, f. 1904, cand.theol. 1933. Lærer og klokker i Sørkedalen, Oslo bispedømme.

Raustøl, Christen, Vinje, f. 1908, cand.theol. 1941. Menighetsarbeider i Vinje, Agder bispedømme.

Skaar, Palmer, Trondheim, f. 1912, cand.theol. 1939. Sekretær i Trøndelag krets av Israelsmisjonen, Nidaros bispedømme.

Strand, Christian Tidemann, Oslo, f. 1908, cand.theol. 1937. Klokker i Jakob menighet, Oslo, Oslo bispedømme.

Sørensen, Arne Johan, Skien, f. 1916, cand.theol. 1941. Sekretær i Skien Indremisjon, Agder bispedømme.

Vatne, Ånund Ørslund, Tromsø, f. 1909, cand.theol. 1940. Lærer og menighetsarbeider i Tysfjord, Hålogaland bispedømme.

Østerås, Otto Kalmar, Bodø, f. 1913, cand.theol. 1940. Klokker i Bodø, Hålogaland bispedømme.

Av ordinandene var 8 ansatt i en kristelig organisasjon, 5 arbeidet i lokale menigheter og 5 var klokkere. De kom fra fire bispedømmer: 7 fra Oslo, 5 fra Hålogaland, 5 fra Agder og 1 fra Nidaros. I disse bispedømmene var prestemangelen mest påtrengende. Ingen av ordinandene kom fra Hamar, Bjørgvin og Stavanger bispedømme. Antakelig var ikke behovet for flere ordinerte prester like stort i disse bispedømmene som i de andre.

12. Ordinasjongudstjenesten

Fire av prestene som var forvist til Lillehammer, assisterte ved ordinasjonen: Prost Kristen Løken, Arendal, sokneprest Christoffer Kobro, Hjartdal, sokneprest Søren *Storaker*, Spydeberg og hjelpeprest Reidar Erling Hågan, Larvik. Prost Løken var bedt om å være liturg. De

mange andre prestene på Lillehammer ble ikke orientert om hva som skulle skje på Helgøya. Ingen av prestene i tjeneste fra distriktet der omkring ble forespurt om å assistere ved ordinasjonen, av frykt for at de kunne bli fjernet fra sine menigheter når begivenheten ble kjent for NS-myndighetene og NS-kirken. Av den grunn ble heller ikke representanten for DMK i Hamar bispedømme, Alf Hauge, bedt om å assistere. Men han var likevel til stede og satt bortgjemt på galleriet.

Ordinasjongudstjenesten var ikke offentliggjort. I tråd med det som var planlagt, ble verken stedets sokneprest eller de øvrige kirkelige medarbeiderne orientert om det som skulle skje.⁵⁷ Biskop Krohn-Hansen hadde sagt til dem at han denne søndag ettermiddag skulle ha et møte med noen prester i kapellet. Kirkedøren ble låst.⁵⁸ Ingen av ordinandenes pårørende var til stede. Det ville blitt lagt merke til og ble ansett for å være for risikabelt. I tillegg til biskopen, ordinandene, de fire assisterende prestene og fungerende organist var det bare de aller nærmeste av biskopens familie og noen ytterst få andre som var der. Til sammen skal det ha vært seks kvinner og den nærmest bortgjemte presten Hauge på galleriet. Det hele foregikk i stillhet, uten at folk i den lokale menigheten visste om det.

Fungerende organist var biskopens 17 år gamle sønn, Carl Wollert Krohn-Hansen. Noteutvalget var svært beskjedent. Til preludium brukte han "Landkjenning" av Edvard Grieg. Det passet for så vidt godt siden det var kronprins Olavs fødselsdag.⁵⁹

Biskop Krohn-Hansen måtte bruke sin bispe-surtout (en svart embetsfrakk) fordi statspolitiet hadde tatt bispesamarien. Men han var glad for å kunne bære et bispekors som symboliserte bispeverdigheten.⁶⁰ Ordinandene hadde strevd med å få tak i prestekjole, og mange av dem måtte låne gamle og falmede prestekjoler.⁶¹ De skulle egentlig hatt messeskjorte, men det lot seg ikke gjøre å skaffe til alle, så den ble sløffet.

Ordinasjonen foregikk etter Alterbok for Den norske kirke, men med ett unntak. Handlingen ble ikke innledet med tiltale til menigheten, slik som foreskrevet i Alterboken. En hadde formulert en egen innledning, som ble fremført av

liturgen, prost Løken. Den begynte slik:

Kjære brødre!

I den alvorlige tid vår kirke gjennomkjemper, er mange prester fjernet fra sine menigheter og satt ut av stand til å røkte sitt kall. En rekke menigheter er nødlidende fordi kirken ikke makter å sende dem prester. Det er derfor nødvendig for kirken – også under kirkekampen – å oppta den funksjon som normalt hører med til kirkens liv: Prestevigselen.

Biskop Wollert Krohn-Hansen vil i dag bruke den alminnelige fullmakt til å ordinere som Den midlertidige kirkeledelse ga kirkens rette biskoper i 1942.

Innledningen ble avsluttet med en oppfordring om å ta imot ordinandene ”i kjærlighet og bære dem fram for Gud i våre bønner”.⁶² Deretter ble navnene på de 18 ordinandene lest opp i alfabetisk rekkefølge.

I sin tale tok biskop Krohn-Hansen utgangspunkt i Matt 10,7: ”Når I går av sted, da forkynn dette budskap: Himlenes rike er kommet nær!” Biskopen sa at vi lever i en krig hvor voldsmakten feirer orgier. Rettssamfunnet er oppløst og rettferdigheten undertrykt. Sataniske og sadistiske krefter rår. I denne kampen er det ikke lett å være Jesu budbærer og forkynne at himlenes rike er kommet nær. Da Jesus sendte ut sine disipler, sendte han dem som sauer midt blant ulver. Biskopen, som var beveget, sa til ordinandene at en ikke hadde noen menneskelig sikkerhet for hva som ville skje med dem, og han la til: ”Etter all beregning må dere vente forfølgelse.” Men vi skal ikke la oss skremme av det. Det er herlig å tjene ”i en kristen folkekirke”, understreket biskopen. I lys av troen på at Guds rike er kommet nær, så han for seg en fremtidig rekrystianisering av Norge:

Folket skal kristnes. Ja, statskirken skal igjen tre i funksjon. Det norske folk skal være et kristent folk – det norske statsstyre skal være et kristent styre som hører Guds ord og lyder Guds lov. Vår kultur skal kristnes. Vi får en bred front å arbeide på når Norge igjen skal bygges.⁶³

Ordinasjonsgudstjenesten ble avsluttet med at fungerende organist, Carl Wollert Krohn-Hansen, spilte ”Ave Maris Stella” av Edvard Grieg.⁶⁴

Det fortelles at ordinasjonen var en meget høytidelig og sterk opplevelse for dem som var

til stede. En av ordinandene har omtalt den som ”minutter mett med evighetsinnhold”⁶⁵. De nyordinerte visste at de gikk en usikker fremtid i møte, og innstilte seg på å bli forfulgt. Like fullt gledet de seg til å ta fatt på oppgavene som ventet dem.

13. Samling etterpå

Etter ordinasjonen var det samling i ”bispeboligen”. Der ble det servert ”te og delikate smørbrød”, forteller Leif Flørenes.⁶⁶ Samlingen var preget av fest og alvor. Siden det var Kronprins Olavs fødselsdag, sang forsamlingen kongesangen, ”Gud sign vår konge god”. Også fedrelandssangen, ”Ja, vi elsker”, ble sunget. Det ble holdt en rekke taler, og de nyordinerte fikk anledning til å rådføre seg med biskopen, med de assisterende prestene og med hverandre. Samtalene munnet ut i en parole om at de nye prestene ikke skulle nekte for at de nylig var ordinert, men uten å se seg nødt til å oppgi hvor de var ordinert, og hvem som hadde utført ordinasjonen. Det ville bli oppdaget hva som var skjedd – så snart de kom tilbake til sine menigheter eller til de organisasjoner hvor de arbeidet. Derfor gjaldt det å ha tenkt gjennom hva en skulle si og ikke si, når spørsmålene kom.⁶⁷

Da festen hadde vart til over midnatt, dro de assisterende prestene tilbake til Lillehammer. De måtte følge rutinen og melde seg for politiet dagen etter. I den midlertidige bispeboligen var det ikke sengeplass til alle de nyordinerte. Flere av dem satt oppe hele natten. En tok ikke sjansen på å la dem overnatte andre steder i nærheten, fordi det da ville være vanskelig å unngå at det ble kjent hvorfor de hadde kommet til Helgøya.⁶⁸

14. Risikofyllt hjemreise og tjeneste

Dagen etter ordinasjonen reiste de 18 nyordinerte prestene hjem. Selv om hjemreisen var risikofyllt, gikk den – så vidt kjent – greit under de rådende forhold. De som skulle til Oslo, slapp å sykle tilbake. Det ble ordnet med bilskyss. Sjøføren hadde fått kjøretillatelse for å frakte pasienter som øyeblikkelig måtte innlegges på Rikshospitalet!⁶⁹

Enkelte av de nyordinerte gikk rett inn i oppgaver som avslørte at de nå var blitt prester.⁷⁰

Men det gjaldt ikke alle. I og med at ferietiden sto for døren, varte det noen uker før folk oppdaget at noen av de teologiske kandidatene var blitt prester. Flere av dem som var ansatt i kristelige organisasjoner, tok på seg tjeneste i nærliggende lokale menigheter, hvor forholdene ellers lå til rette for det.

C. Tidemann Strand hadde sin første gudstjeneste 23. juli 1944 på et elevstevne på Haugetun ungdomsskole (folkehøyskole) der han hadde vært lærer. Først 13. august hadde han sin første gudstjeneste i Jakob kirke i Oslo, der han var klokker. En måned senere, 13. september, fikk han brev fra NS-biskopen i Oslo, Lars Frøyland, som spurte hvor og når han var blitt ordinert, og hvem som utførte ordinasjonshandlingen. Tidemann Strand besvarte ikke brevet. Kort tid etterpå ble han arrestert av statspolitiet, forhørt og forvist. Han forsvarte seg med at han var ordinert etter Alterbok for Den norske kirke, som var lov i landet. Men det hjalp ikke. Forvisningen ble begrunnet med henvisning til sikring etter straffelovens paragrafer om personer med "varig svekkede sjelsevner".⁷¹

I tillegg til Tidemann Strand ble tre av de andre som ble ordinert på Helgøya, arrestert og forvist.⁷² Men ingen av dem led noen virkelig alvorlig overlast. Av de 18 nyordinerte var det altså 14 som stort sett kunne gjøre tjeneste i kirken de 10 månedene som var igjen av okkupasjonen. Alt i alt slapp de Helgøya-ordinerte lettere fra det enn fryktet på forhånd. Det gjaldt også biskop Krohn-Hansen og de assisterende prestene. Disse ble ikke rammet av represalier fra NS-hold for det de hadde vært med på.

Selv om det var begrenset hva ordinasjonen av 18 teologiske kandidater kunne dekke av behovet for prestetjeneste i Norge på denne tiden, var handlingen viktig. Den viste at kirkeledelsen så på ordinasjonen som grunnleggende for tjenesten i kirken etter bruddet med statens kirkestyre. Det gjaldt – så vidt som mulig – å betjene menighetene med Ordet og sakramentene. "katakombeordinasjonen" ble oppfattet som en godt begrunnet kirkelig handling i forlengelsen av bekjennelseserklæringen Kirkens Grunn.

På det tidspunktet ordinasjonen på Helgøya fant sted, var en i DMK fortsatt åpen for flere senere ordinasjoner. Men når det likevel ble

med denne ene, skyldtes det at kirkeledelsen så for seg at en ny ordinasjon ville bli oppfattet som en ytterligere provokasjon rettet mot NS-kirken og dens prester. Det ville heller ikke løse prestemangelen i noen av bispedømmene. Dessuten hører det med i bildet at en på dette tidspunktet så for seg at verdenskrigen gikk mot slutten, og at den tyske okkupasjonen snart ville være over.

15. Lovlig dispensasjon

Siden Den norske kirke i årene 1942–1945 hadde brutt forbindelsen med statens kirkestyre og i realiteten fungerte som en selvadministrert folkekirke, kunne ikke ordinasjonen på Helgøya utføres etter normal statskirkelig ordning. Som nevnt hadde Den norske regjering i London inngenting med denne ordinasjonen å gjøre. Ordinasjonen fant sted etter en generell fullmakt fra DMK og ble foretatt i kraft av kirkelig nødrett.⁷³

Etter krigen ble det diskutert hvordan en skulle se på ordinasjonen på Helgøya. Kirkedepartementet konstaterte at ordinasjonen skjedde etter fullmakt fra kirkeledelsen og bedømte den som en lovlig prestevigsel, selv om en ikke fulgte ordinær kirkerett. Handlingen ble imidlertid utført etter Alterbok for Den norske kirke, og kandidatenes kvalifikasjoner var i orden. I departementets tilråding til Kongen heter det blant annet:

Da ordinasjonen av nevnte 18 kandidater er skjedd på lovlig måte og i henhold til en fullmakt som var gitt av Den midlertidige kirkeledelse på en tid da landets lovlige kirkemyndigheter var avskåret fra å gi løyve til ordinasjoner i Norge, finner departementet at ordinasjonen må betraktes som en lovlig prestevigsel. Departementet tilrår derfor at den tillatelse som er gitt av Den midlertidige kirkeledelse til ordinasjon av de nevnte kandidater, blir godkjent som en lovlig dispensasjon i N.L. 2-3-9.⁷⁴

Ved kgl. resolusjon av 22. november 1946 ble så ordinasjonen av de 18 teologiske kandidatene på Helgøya 2. juli 1944 godkjent som lovlig dispensasjon fra N.L. 2-3-9.

16. Konklusjon

Presteoronasjonen i Helgøya kapell 2. juli 1944 var meget spesiell. Av frykt for alvorlige reak-

sjoner fra NS-myndighetene fant den sted i det skjulte – med låst dør og uten menighet til stede, bortsett fra ordinator, ordinander, assisterende prester, en prest på galleriet og 4–5 av biskopens familie. De 18 ordinandene var plukket ut av Den midlertidige kirkeledelse og måtte avlegge skriftlig bispeeksamen, inkludert tilslutning til bekjennelseserklæringen Kirkens Grunn. Det var den første ordinære ordinasjon utført av en norsk biskop på vel fire år og forble den eneste under okkupasjonen, når en ser bort fra ”ordinasjonene” i NS-regi. Begrunnelsen for ordinasjonen på Helgøya var å bidra til å dekke behovet for flere prester etter at ganske mange var forvist fra sine menigheter av Quisling-styret. Men vel så viktig for kirkeledelsen var det å understreke at kirkens selvstendighet og tjeneste under de rådende forhold hadde sin basis i ordinasjonen. Men det er ikke grunnlag for å hevde at ordinasjonen først og fremst var et uttrykk for biskop Krohn-Hansens ønske om å demonstrere mot nazi-presteskapet⁷⁵, selv om en var klar over at NS og det statlige kirkestyret ville tolke handlingen som en kirkepolitisk demonstrasjons-handling. Hovedmotivet var kirkens – den selvadministrerte folkekirkens – kamp for å være kirke fullt ut.

Ordinasjonen avvek fra norsk kirkerett på fire punkter: (1) Ordinasjonstillatelsen ble gitt av DMK på generelt grunnlag – ikke av Kongen, slik som foreskrevet i norsk kirkerett. (2) Ordinasjonen foregikk i det skjulte og var ikke kunngjort for menigheten i forveien, slik som forutsatt i Alterboken. (3) Handlingen ble ikke innledet med en tiltale til menigheten og avvek dermed fra Alterboken også på dette punkt. (4) Ordinandene måtte på forhånd gi skriftlig tilslutning til Kirkens Grunn.

Ordinasjonen på Helgøya fulgte samme mønster som biskop Gustaf Auléns hemmelige ordinasjon av Eirik Guldvog i Strängnäs domkirke like før jul i 1942, men med den forskjell at Aulén handlet etter fullmakt fra Kongen i London. I Sverige var ikke tilslutning til Kirkens Grunn en artikulert betingelse for å kunne bli ordinert den gang. Etter norsk kirkerett var det adgang til å la en utenlandsk biskop i en evangelisk-luthersk kirke utføre ordinasjon i Den norske kirke etter fullmakt fra Kongen. Denne be-

stemmelsen lå også til grunn for de øvrige ordinasjoner i Den norske kirke utenfor landets grenser i årene 1942–1945.

Når DMK ventet helt til sommeren 1944 med å ordinere noen av de mange teologiske kandidatene som ventet på ordinasjon, skyldtes det ikke bare at prestemangelen først da ble prekær. Den var merkbar før det. At det drøydte med ordinasjon, kom av frykten for at det ville provosere NS-myndighetene og tilspisse kirkekonflikten ytterligere. Når en endelig tok mot til seg og fulgte opp kirkeledelsens uttalte ønske fra sommeren 1942 om ordinasjoner i den selvadministrerte folkekirken, må det sees i lys av kirkeledelsens gjentatte betoning av ordinasjonens bærekraft for kirkens egenart og selvstendighet etter embetsnedleggelsen.

17. Litteratur

- Aulén, Gustaf: *Från mina nittiosex år. Hänt och tänkt*, Stockholm 1975; Verbum.
- Aulén, Gustaf: ”Norska prästvigningar i Strängnäs Domkyrka”, *Festskrift til biskop Arne Fjellbu på 70-årsdagen 19. desember 1960*, Oslo 1960: Gyldendal, 111–118.
- Austad, Olav: *Forteljinger frå eige liv*, manus, Gjesåsen 1980–81.
- Austad, Torleiv: *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45 med innledninger og kommentarer*, Kristiansand 2005: Høyskoleforlaget.
- Carlsen, Ingvald B.: *Kirkefronten i Norge under okkupasjonen 1940–45*, Oslo 1945: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Christie, H.C.: *Den norske kirke i kamp*, Oslo 1945: Land og Kirke.
- Hansson, Kristian: *Stat og kirke. Fredstider og kampår i Norge*, Bergen 1945: I hovedkommisjon hos John Griegs forlag.
- Hansson, Kristian: *Norsk kirkerett*, Oslo 1935: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- ”Hemmelig ordinert prest i 1944”, Intervju med Jon Geir Hol, Vårt Land 5. mai 1994.
- Krohn-Hansen, Carl Wollert: *Minner fra krigen*, manus, Hamar 2015.
- Krohn-Hansen, Wollert: *Den brente jord. Dagboksoptegninger fra krigen og kirkekampen i Nord-Norge*, Oslo 1945: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Norrman, Ragnar: *Quislingkyrkan. Nasjonal Samlings kyrkopolitik 1940–1945*, Skellefteå 1998: Norma Bokforlag.
- Schübeler, Ludwig: *Kirkekampen slik jeg så den*, Oslo 1945: Lutherstiftelsens forlag.
- Seierstad, Andreas: ”Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen”, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 20, 1949, 199–210.
- Sørensen, Arne J.: ”Da 18 prester ble ordinert ’under jorden’”, *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.
- Tidemann Strand, Christian: ”Katakombeordinasjonen på Helgøya for 25 år siden”, *Aftenposten aften* 2. juli 1969.

I tillegg må nevnes brev til Torleiv Austad fra Olav Austad, Palmer Skaar og Christian Tidemann Strand (KKS, Nasjonalbiblioteket).

Noter

- 1 Ingvald B. Carlsen: *Kirkefronten i Norge under okkupasjonen 1940–1945*, Oslo 1945, 190; Christian Tidemann Strand: "katakombeordinasjonen på Helgøya for 25 år siden", *Aftenposten* aften 2. juli 1969.
- 2 Wollert Krohn-Hansen: *Den brente jord*, Oslo 1945, 190.
- 3 Jfr. Ragnar Norrman: *Quislingkyrkan. Nasjonal Samlings kyrkopolitik 1940–1945*, Skellefteå 1998.
- 4 Torleiv Austad: *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45 med innledninger og kommentarer*, Kristiansand 2005, 34.
- 5 T. Austad 2005, 35.
- 6 T. Austad 2005, 87.
- 7 T. Austad 2005, 105.
- 8 T. Austad 2005, 130.
- 9 T. Austad 2005, 151–151.
- 10 T. Austad 2005, 145.
- 11 T. Austad 2005, 181–182.
- 12 Bruddet med den statlige kirkeledelsen innebar ikke uten videre at Den norske kirke ble frikirke. Det som skjedde, var at kirken midlertidig administrerte seg selv med DMK som ledelsesorgan, men opererte etter statskirkelig lovgivning så langt det lot seg gjøre. Jfr. Andreas Seierstad: "Kyrkja sitt høve til staten under okkupasjonen", *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 20, 1949, 199–210.
- 13 T. Austad 2005, 185.
- 14 Carlsen 1945, 190.
- 15 W. Krohn-Hansen 1945, 190.
- 16 Jfr. Kristian Hansson: *Norsk kirkerett*, Oslo 1935, 63.
- 17 Jfr. Gustaf Aulén: "Norska prästvigningar i Strängnäs Domkyrka", *Festskrift til biskop Arne Fjellbu på 70-årsdagen 19. desember 1960*, Oslo 1960, III–III. Aulén forteller at han gjennom et brev fra professor Anton Fridrichsen i Uppsala var blitt orientert om at biskopen av Chichester, G.K.A. Bell, hadde kommet til Sverige med et budskap om at den norske kirkeministeren i London, Nils Hjeltnet, ønsket at seks prester – tre eldre og tre yngre – skulle stilles til disposisjon for den norske regjering for å gjøre tjeneste blant nordmenn i Sverige, England og Amerika.
- 18 Aulén 1960, III–III. Aulén siterer fra et brev fra Guldvog, hvor han forteller hvorfor det ikke ble noe av den planlagte presteordinasjonen i Oslo.
- 19 Aulén 1960, III.
- 20 Hansson 1935, 63.
- 21 Aulén 1960, III–III.
- 22 Gustaf Aulén: *Från mina nittiosex år. Hänt och tänkt*, Stockholm 1975, 188.
- 23 Aulén 1960, III. Ordinander var Victor Arvid Andersen, Arthur Bjarne Berg, Hans Andreas Grydland og Finn Graarud Guttormsen.
- 24 Aulén 1960, III–III. Ordinander var Olav Fjose og Ragnar Heiret.
- 25 Aulén 1960, III–III.
- 26 Det ble også foretatt presteordinasjoner av norske teologiske kandidater i England, Skottland og USA, jfr. H.C. Christie: *Den norske kirke i kamp*, Oslo 1945, 321.
- 27 W. Krohn-Hansen 1945, 190.
- 28 Arne J. Sørensen: "Da 18 prester ble ordinert 'under jorden'", *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.
- 29 Christie 1945, 316; Schübeler 1945, 245.
- 30 Schübeler 1945, 255.
- 31 W. Krohn-Hansen 1945, 190.
- 32 Ludwig Schübeler: *Kirkekampen slik jeg så den*, Oslo 1945, 269.
- 33 Schübeler 1945, 269.
- 34 Schübeler 1945, 269.
- 35 Sørensen, *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.
- 36 Ifølge Ingvald B. Carlsen – en av dem som ble forvist til Lillehammer – var det 53 prester der høsten 1944, se Carlsen 1945, 203.
- 37 Carl Wollert Krohn-Hansen: *Minner fra krigen* (manus), Hamar 2015, 10.
- 38 C. Wollert Krohn-Hansen 2015, II.
- 39 Carlsen 1945, 190.
- 40 W. Krohn-Hansen 1945, 190.
- 41 Carlsen 1945, 191.
- 42 Carlsen 1945, 191.
- 43 Schübeler 1945, 269.
- 44 Leif Flørenes i Schübeler 1945, 271.
- 45 Tidemann Strand, *Aftenposten* 2. juli 1969.
- 46 Flørenes i Schübeler 1945, 272.
- 47 Sørensen, *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.
- 48 Tidemann Strand, *Aftenposten* 2. juli 1969.
- 49 Olav Austad: *Fortellinger fra egne liv* (manus), Gjesåsen 1980–81, 25 (stilt til disposisjon av sønnen, Peter K. Austad).
- 50 Når dette kunne være en mulig tolkning, skyldtes det trolig at han i 1943 hadde reist nordover til Helgeland fra Agder etter at det var kommet melding til hans hjemsted, Bygland i Setesdal, om at han var utskrevet til arbeidstjeneste for tyskerne. Det ville han ikke være med på, se O. Austad 1980–81, 24.
- 51 Flørenes i Schübeler 1945, 273.
- 52 Brev fra Leif Flørenes til T. Austad 21. september 1967 (KKS – Kirkekampens Sentralarkiv).
- 53 W. Krohn-Hansen 1945, 191.
- 54 T. Austad 2005, 245–246.
- 55 Brev fra Palmer Skaar til T. Austad 14. oktober 1967 (KKS).
- 56 T. Austad 2005, 247.
- 57 Det fortelles at klokkeren – som ikke var orientert om ordinasjonsgudstjenesten – kom forbi kapellet i kveldingen og stusset at han hørte orgelet. Han lyttet og undret seg over hva slags ritual en fulgte der. Ifølge Olav Austad kom klokkeren til at det var tyskerne som holdt messe, og tenkte at det kanskje kunne være en gresk-ortodoks messe. Derfor gikk han ikke inn. Klokkeren visste nemlig at Gestapo var på Helgøya denne søndagen fordi en av lærerne som var internert der, hadde flyktet; se O. Austad 1980–81, 25.
- 58 W. Krohn-Hansen 1945, 191. Bekreftet i samtale med biskopens sønn, Carl Wollert Krohn-Hansen, II.02.2014.
- 59 C. Wollert Krohn-Hansen 2015, II.
- 60 Biskop Krohn-Hansen var fratatt sitt ordinære embets-kors, men hadde fått låne emeritus-korset som hadde tilhørt biskop og statsråd Hans Riddervold, se W. Krohn-Hansen 1945, 151.
- 61 W. Krohn-Hansen 1945, 191–192. Arne J. Sørensen forteller at han hadde iført seg en eldgammel samarie etter prost Hans Nielsen Hauge i Skien, se *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945. Jon Geir Hol dro tilbake til Nord-Norge via Oslo, hvor han fikk kjøpt en gammel prestekjole av en pensjonert prest, se *Vårt Land* 5. mai 1994.
- 62 W. Krohn-Hansen 1945, 192.
- 63 W. Krohn-Hansens tale ved ordinasjonen på Helgøya er trykt i Schübeler 1945, 276–281.
- 64 Opplyst av C. Wollert Krohn-Hansen 16.01.2018.
- 65 Sørensen, *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.
- 66 Schübeler 1945, 281.
- 67 W. Krohn-Hansen 1945, 193. Også ved denne anledning ble sokneprest Arne Thu nevnt. Krohn-Hansen forteller at en nettopp hadde fått sørgebudet om at han var død på Grini som følge av straffeeksesis, og at det derfor ble sagt minneord om ham. Han døde den 27. juli 1944.
- 68 W. Krohn-Hansen 1945, 193; Tidemann Strand, *Aftenposten* 2. juli 1969.
- 69 Sørensen, *Fædrelandsvennen* 26. mai 1945.

70 Olav Austad dro rett hjem til Helgeland og rakk så vidt en stor ungdomsleir på Dønna, hvor han som prest forrettet gudstjeneste med nattverd, se O. Austad 1980–81, 25.

71 Tidemand Strand, *Aftenposten* 2. juli 1969.

72 Tidemann Strand, *Aftenposten* 2. juli 1969.

73 Jfr. Seierstad 1949, 199–210. Seierstad påpeker at ordinasjonen på Helgøya kunne betraktes som lovlig i og med at ”det rådde ein *naudstilstand* på den tid kyrkja handla på eiga hand” (207).

74 Sitert etter Seierstad 1949, 206.

75 Hevdet av Jon Geir Hol, *Vårt Land* 5. mai 1994.

AKTUELT

Kristen helbredelse i dag

Tanker til et aktuelt tema



JAN-OLAV HENRIKSEN
PROFESSOR I SYSTEMATISK TEOLOGI, MF

jan.o.henriksen@mf.no

Det finnes ikke en spesiell *kristen* form for helbredelse. Ut fra kristen teologi er det er langt mer adekvat å se det som at den Gud som kristne tror på, virker med sine skapende og helbredende krefter i mange ulike kontekster og sammenhenger, og i ulike religiøse tradisjoner. De veier som finnes til helse, og som Gud står bak, er knyttet til et stort repertoar av praksiser og sammenhenger. Så hvis vi skal snakke om "kristen helbredelse i dag", vil det måtte bety én av to ting, eller en kombinasjon av følgende: (1) Helbredelsespraksiser slik de kommer til uttrykk innenfor en kristen ramme, eller (2) helbredelse slik det fremstår innenfor rammen av refleksjonen over slike praksiser i kristen teologi. Det første er en tematikk som åpner for en mer empirisk – evt. også historisk informert – tilnærming, mens den andre er en prinsipiell og teoretisk drøftende tilnærming. I det følgende skal jeg nærme meg begge disse tilnærmingene, ved å ta utgangspunkt i en måte å tenke om religiøs erfaring på, som kan hjelpe oss å få et mer overordnet syn på hva det her handler om:

I sin klassiske *The Varieties of Religious Experience* skriver William James om hva som kjennetegner det han mener ligger under enhver religiøs tradisjon og dens trosinnhold, og som dermed også er den grunnleggende religiøse erfaring som alle slike tradisjoner bygger på: Det er erfaringen av at det er noe galt med vår naturlige tilstand, og at løsningen på dette problemet er at vi blir frelst fra denne tilstanden av det Wil-

liams kaller "Wrongness" ved å etablere en saks-svarende forbindelse med høyere makter.¹ Selv om det er grunnlag for å diskutere om James har empirisk rett, gitt alle ulike religiøse tradisjoner som finnes, peker han likevel på forhold som er verd å diskutere og tenke over dersom vi skal utvikle en forståelse av hva "kristen" helbredelse kan eller skal være.

Erfaringen av at noe er galt, kan melde seg på mange måter: Den kan oppleves i forhold til skyld og skam, men også i forhold til helse og manglende tilgang til ressurser, for bare å nevne noe. Den leder også som regel nokså umiddelbart til spørsmål om "Hva er galt med meg?", "Hva har jeg gjort for å fortjene dette?", "Hvorfor rammer dette meg?" eller "Hvordan kan jeg bli kvitt dette?". Det er to ting som umiddelbart er viktig å si i møte med slike spørsmål: Det ene er at de representerer viktige eksistensielle spørsmål som sier noe om en grunnleggende erfaring i menneskelivet, som de fleste før eller senere er stilt overfor. Det andre er at det krever en god del klokskap å møte denne type erfaringer og denne type spørsmål, og det er slett ikke alltid at teologien har vært i stand til å gjøre det på en god måte.

En ikke uvanlig måte å møte slike erfaringer på fra religiøst og kristent hold har vært å forklare "wrongness" med at dette er noe som skyldes menneskets synd, uansett hvordan dette forstås (som moralsk eller som teologisk størrelse, i det siste tilfellet gjerne også som mangel på tro).

Om vi ser jo at det i en del tilfeller er ganske forenkende modeller som bygger på en slik forståelse, når mennesker gis ansvaret for sin sykdom, og forutsetningen for helbredelse presenteres gjennom å tro mer eller bekjenne sine synder. Heldigvis har kirkens historie gitt oss et mer nyansert syn på dette, ikke minst takket være den nyanserte oppfatningen vi finner i Bibelen selv.

Historikeren Amanda Porterfield har skrevet *Healing in the History of Christianity*,² der hun går gjennom hvilken rolle helbredelse har spilt i kristendommens historie. En viktig fortjeneste ved hennes bok er at hun forstår temaet mer omfattende enn det som handler om varme hender og liknende fenomener. Hun får tydelig frem hvor viktig helbredelse har vært for den kristne kirken, og argumenterer grundig for det har vært et grunnleggende fokus på det gjennom hele kirkens historie. Det henger nok ikke minst sammen med det William James peker på, nemlig at kristendom også er en religion som forholder seg til det som handler om erfaringer av "wrongness". Til tross for mangfoldet av kirker og kristendomsformer er det mange likheter i måten de ulike kristne tradisjonene har forholdt seg til helbredelse på. Og ikke nok med det: Hun mener at temaet helbredelse synes å ha vært en drivende kraft i måten ulike kristendomsformer har utviklet seg på. Ulike trekk i både Det gamle og Det nye testamentet har bidratt til dette:

Den viktigste bakgrunnen for at kirken har hatt fokus på helbredelse, er selvsagt at Jesus selv helbredet. Helbredelse var en sentral del av Jesu eget virke – og dette har vært noe kirken ikke har kunnet overse. Ett av evangeliene oppsummerer hele Jesu virke på denne måten: "Han underviste i synagogene deres, forkynte evangeliet om riket og helbredet all sykdom og plage hos folket" (Matt 4,23). Evangelieforkynelse og helbredelse har derfor hørt sammen siden kirkens begynnelse. En kan kanskje også med en viss rett si at evangeliet inneholder et løfte om at mennesker skal bli helbredet en gang – selv om ikke alle erfarer det her og nå.

I mye av kirkens historie har helbredelse vært satt i sammenheng med omvendelse og tilgivelse for synd. Dette peker tilbake til Det gamle tes-

tamentets livsforståelse som forbandt velsignelser fra Gud med helse, fruktbarhet og velstand, og å ha et rett forhold til Gud. Til tross for at Jesus problematiserte forbindelsen mellom sykdom eller ulykke og synd (se Luk 13 og Joh 9), har det fortsatt å være en dominerende tanke-måte opp gjennom historien. Men vi må forstå Jesu måte å nærme seg dette på som befriende: Han har som mål å få frem at mennesker ikke uten videre har ansvar for sin sykdom. Samtidig fikk hans egen praksis som helbreder frem at Gud ønsker å befri sin skapning fra plager, sykdom og ulykke. Det er fremdeles en utfordring for kirken å få frem på en tydelig måte at vi ikke kan spore sykdom tilbake til menneskers synd. Det vil både være i overensstemmelse med hvordan Jesus snakket om dette, og kunne frita mennesker fra tunge byrder de bærer i tillegg til sykdommen sin.

Forbindelsen som Bibelen tegner opp mellom Kristi kropp og kroppene til dem som er deltakere i det kristne fellesskapet, utgjør et annet motiv som har hatt betydning for den sentrale plassen helbredelse har hatt i kirkens historie. Ikke minst har kristne forstått oppstandelsen som mer enn en overvinnelse av døden: Oppstandelsen sier at det kroppslige livet er viktig og ikke kan avvikles som uvesentlig. Kroppen er også omkranset av Guds omsorg. Det gjelder Jesu kropp, og alle andre kropp.

Når kristendommen gjennom hele sin historie har lagt vekt på at helbredelse er en del av de godene den søker å formidle til mennesker, henger det sammen med overbevisningen om at Gud vil det gode for menneskene Gud har skapt. Med dette som bakgrunnsmotivasjon har kristne hentet teknikker og ideer fra eksisterende kunnskap som finnes i andre religioner og fra ulike former for medisinsk praksis. Dermed er ønsket om å spre budskapet om frelse knyttet sammen med folks behov for å bli befridd fra plager og sykdom. Porterfield mener at mye av kristendommens suksess som verdensreligion henger sammen med dens evne til å fremstå som effektiv for å sikre mennesker en hel rekke frelsesgoder der helse inngår som en viktig del. Måten kristendom har hatt fokus på helse på, er likevel ikke begrenset til spesielle helbredelsesformer: Kristne har stått bak utviklingen av hel-

setjenester og sykehus og har ikke begrenset dette til mer "ekstraordinære" former for praksis.

Kristne tradisjoner har derfor hatt et åpent, dynamisk og ganske pragmatisk forhold til ulike måter å hjelpe mennesker med helseutfordringer på. Er det da i det hele tatt en spesiell kristen måte å nærme seg helbredelse på? Det spesielle her er at kristne kan se praksiser for å helbrede i forlengelsen av Jesu budskap om frelse og de helbredelsene han gjorde. Jesus er en kilde til helse, og han kan gjenskape menneskelige helhet og fellesskap. Å forstå Jesu virke slik åpner også for å akseptere et mangfold av ulike veier til helse. Porterfield sier derfor også at noen tror på Jesus fordi de blir helbredet, mens andre blir helbredet fordi de tror. Ettersom helse er av sentral betydning for alle mennesker, er det at mennesker kan få sjanser til å bli helet viktig for at kristentroen kan få konkret betydning i livet deres. Det gjelder den dag i dag også: Mange som opplever en behandling med varme hender kan fortelle om hvordan dette gir en helt konkret og spesiell erfaring av at Gud virker, som ikke er så lett tilgjengelig i andre praksiser som kan gjøre mennesker friske. Og nettopp dette gir anledning til refleksjoner som går ut over dem Porterfield gir oss sjansen til.

William James sier at muligheten for en religiøs erfaring ligger i at det etableres en allianse med høyere makter som hjelper en å overvinne tilstanden av "wrongness". Hvis dette er riktig, betyr det at det som teller som "høyere makter", må forstås som noe avgrenset, bestemt. Det kan ikke gjelde som noe allment, hverdagslig, lett tilgjengelig. Denne måten å tenke på forutsetter at man kan skjelne mellom natur og nåde, skapelse og frelse, profant og hellig, ordinært og ekstraordinært.

En slik tenkemåte, som forutsetter skarpe skjelninger, gjør det mulig for kristne å snakke om "religiøs helbredelse" som noe som er forårsaket av andre årsaker enn dem som etablert medisiner har mulighet for å gi tilgang til. Dette har som umiddelbar effekt at man ikke tenker om helbredelse i en normal, hverdagslig setting som en "religiøs" helbredelse – selv om man kan takke Gud for at man er blitt frisk, og kan ha bedt om at Gud må virke gjennom legens hen-

der og klokskap. Den spesifikt religiøse helbredelsen henvises til det ekstraordinære, det som går ut over det vanlige. Jeg synes det er grunn til å stille spørsmålsteget ved denne måten å tenke på at en rekke grunner.

For det første bidrar det til å underkjenne at Gud virker til helbredelse på mange måter og til å gjøre en type helbredelse med religiøst signifikant enn andre typer.

For det andre bygger dette opp under et virkelighetsbilde der en sekulær forståelse av verden forsterkes, fordi Guds virke ikke tenkes å være like mye til stede i ulike former for helende tjeneste. For å sette det på spissen: En lege kan like mye formidle alliansen med de høyere makter, som gir anledning til helbredelse, som en healer kan. Men fordi legen vanligvis ikke fortolker sitt virke og sin praksis som en eksplisitt kristen eller religiøs virksomhet i vår kultur, gir hennes praksis ikke noen sjanser for å erfare dette som et sted der Gud virker.

For det tredje er en fortolkning av helbredelse fra sykdom, som tolkes i rammen av at Gud virker gjennom sin nåde og spesielle inngripen, med på å tolke menneskelivet innenfor en ramme der natur og nåde, eller synd og nåde, utgjør den rammen dette forstås innenfor. Det gjør at sykdommens "wrongness" forbindes enten med en ufullkommen menneskelig natur eller med en tilstand av synd. Helbredelsen gjennom Guds inngripen er derfor noe som tenkes å skulle overvinne dette. På dette punktet tror jeg det er grunn til å utvikle kristen teologi videre. En som har vist vei i denne sammenheng, er David Tracy.

Tracy har i et nyere bidrag pekt på at kristen teologi har en underutviklet forståelse av *det tragiske*. Det tragiske er det som rammer oss uten at det kan føres tilbake til en "wrongness" i oss selv; det er en del av tilværelsens innebygde vilkår, så å si. "Most natural afflictions and sufferings, however, cannot be accorded either to God as "acts of God" or to human sin."³ I en detaljert gjennomgang av Augustin, som er den som mer enn noen har formet vestlig teologis fortolkningsrammer for det vonde, argumenterer Tracy derfor for at i stedet for å føre alle erfaringer av det onde tilbake til synd, ville Augustin vært tjent med å anerkjenne at det også er et

konstitusjonelt tragisk element i menneskelivet, som ingen kommer unna, men som de heller ikke kan gjøres ansvarlige for.⁴

Tracys refleksjoner har mye støtte i det bibelske materialet. Det er mulig å lese mye tragedie ut av fortellinger i både Det gamle og Det nye testamentet, og ikke minst er det grunn til å se anerkjennelsen av det tragiske som en hovedgrunn til at Jesus avviser en direkte eller umiddelbar sammenheng mellom synd og sykdom. Samtidig gir dette oss sjansen til å ha et mer realistisk og nøkternt forhold til Guds virke når det gjelder helbredelse, så lenge vi lever på denne verdens vilkår: Selv om Gud – mange ganger og på mange måter – skaper muligheter for å finne veier ut av sykdom og lidelse, vil slik fenomener melde seg igjen og igjen. Det nådefulle og nyskapende i helbredelser her og nå tar ingen bort fra tilværelsens vilkår – eller fra det tragiskes fortsatte nærvær og mulighet.

Det finnes mange veier til helse, og ulike muligheter for å komme ut av den erfaring av "wrongness", som menneskelivet er rikt på. Men vi blir ikke kvitt den tragiske dimensjonen i menneskelivet. Det kristen teologi kan si, er at den omsorg Gud har for det hele mennesket, ikke innebærer et løfte om å bli kvitt det tragiske, men et nådig og solidarisk nærvær i det, som noen ganger også kan gi bedre livsmuligheter. Menneskelivets sårbare sider, og vår tilstand av å være utlevert til vilkår som kan ramme oss, og som vi ikke er herre over, beskrives også i evangelienes mange fortellinger om mennesker som lider, og som søker hjelp hos Jesus. Disse fortellingene må leses som en motsats til idealiseringen av "the human condition". Helbredelse handler om det hele mennesket – og om å frigjøre fra det som fanger, enten det er synd, eller det er sykdom. Men frigjøring er ikke alltid det samme som å legge bak seg; det kan også handle om å komme til rette med det tragiske og ufrakommelige i "the human condition" uten å ta bort håpet om at noe kan bli bedre. Gud er hos den som erfarer det tragiske, selv om Gud ikke nødvendigvis opphever det.

Det jeg har sagt så langt, kan derfor oppsummeres i følgende punkter:

- Det er ingen grunn til å etablere et sterkt skille mellom kristen helbredelse og andre

typer helbredelse. Gud virker i alle former for frigjøring fra det som binder menneskers liv og livsutfoldelse.

- Helbredelse overvinner ikke det tragiske som et av tilværelsens grunnleggende elementer.
- Vi trenger å se på sykdom og helbredelse innenfor en annen teologisk fortolkningsramme enn natur/nåde eller synd/nåde.

Hvis vi nå går tilbake til William James forståelse av religiøs erfarings andre ledd, nemlig alliansen med høyere makter for å overvinne tilstanden av "wrongness", kan vi se ulike former for praksiser som uttrykk for hvordan denne alliansen kommer til uttrykk: Det skjer gjennom forbønn, som legger den syke og hans eller hennes tilstand frem for Gud. Slik bønn kan skje i en avgrenset og privat sammenheng, men vi finner den også etablert som et diskret liturgisk ledd i f.eks. Den episkopale kirken i USA. Noen ganger er forbønn også kombinert med salving. I kristen sammenheng er bønn også noe som får en offentlig karakter i virket til såkalte mirakelpredikanter. Mer i det stille er virket til kristne healere som blir kjent gjennom jungeltelegrafen, og som praktiserer det som kalles for "varme hender". Noen av disse praksisene har det jeg vil kalle sakramentlignende karakter, når de knytter sammen fysiske og sansbare erfaringer med forkynnelse og forbønn.

I sin forskning om mennesker som er involvert i praksiser med healing, har Meredith McGuire konstatert av majoriteten av dem hun har snakket med, oppfatter fysisk og emosjonell helse, åndelig fordypning og vekst, og erfaringen av velvære som vevd sammen. Behandlingsformer som forbinder sinn, kropp og sjel i en enhet, er derfor viktig for dem. Kristen praksis med helbredelse kan fremme en mer helhetlig forståelse av sammenhengen mellom sinn, kropp og åndelighet enn det som kommer til uttrykk i medisinske behandlingsformer. Oppmerksomheten rundt sammenhengen mellom åndelighet og helse har så å si brutt frem på tvers av slik "moderne" kunnskapsformer. McGuires innsikter kan gi frimodighet til mennesker som opplever at rammene for medisin og teologi blir for trange til å gi plass til deres egne erfaringer og behov.

Det er særlig ett poeng i McGuires studier jeg vil fremheve betydningen av: At mennesker som er involvert i praksisen med healing, også blir del av et fellesskap. Grunnen til at jeg fremhever dette, henger sammen med innsikter som er vokst frem i mitt pågående arbeid med fenomenet skam: Sykdom skaper erfaringer av å være annerledes, utenfor, marginalisert. Å få ta del i et fellesskap der man er sett og ivaretatt, og der mennesker kan dele sine erfaringer av det tragiske, kan skape en annen forståelse av at dette er en del av det som kan ramme alle. Gode fellesskap kan motvirke skam, og dermed også i seg selv bidra til helbredelse i betydningen å komme til rette med helheten i sitt eget liv og få tilgang til nye livsressurser.

I likhet med andre poenger jeg har fremhevet, har også dette en bibelsk bakgrunn: Når Jesus helbreder, overvinner han også det i menneskers liv, som stiller dem utenfor fellesskapet i skam. Det kristne fellesskapet skal være et skamfritt fellesskap, et fellesskap der det som skaper forskjeller, gir sjansen til å utforske tilværelsens mangfold og rikdom, ikke et sted der idealer om "det normale" stiller mennesker utenfor og marginaliserer dem. Fellesskapet skal ivareta mennesker i deres sårbarhet, ikke eksponere dem ytterligere for den.

Et siste tema som handler om sårbarhet, er knyttet til dem som utnytter mennesker som er syke, ved å ta betaling for forbønn eller helbredelse. Når noen forsvarer dette med å peke på at Jesus og disiplene også mottok understøttelse fra sine tilhengere, er det et misforstått forsvar for en teologisk tvilsom praksis. At noen tar betalt for forbønn eller for å praktisere nådegaver,

forkludrer hele forståelsen av livet og alle dets muligheter som en gave fra Gud. Når det kristne fellesskapet forvalter helsebringende gaver på Guds vegne og overdratt dem av Gud, er det av nåde, ikke som en anledning til å sko seg. Allerede i tidlig kristen tid finner vi advarsler mot dem som utnytter andres kristne tro til egen vinning – i *Didaché* (12,4) kalles de for "kristuskremmere". Dersom noe skal ha karakter av å være en "kristen helbredelsespraksis", måtte det være nettopp at en slik praksis synliggjør troen på en nådig og omsorgsfull Gud som skaper et fellesskap der nådens gaver er fritt tilgjengelig for alle som søker dem, uten krav om betaling eller annen form for godtgjørelse.

Litteratur

- Didaché: De 12 Apostlers Lære : Herrens Lære Til Folkeslagene Ved De 12 Apostler.* 2. oppl. ed. Tromsø: Prytz agenturers forl., 2000.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature.* Penguin Classics. New York ; London: Penguin Books, 1985.
- 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.

Noter

- 1 William James, *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Penguin Classics (New York ; London: Penguin Books, 1985), 508.
- 2 Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005).
- 3 Se David Tracy, "Augustine Our Contemporary: The Overdetermined, Incomprehensible Self" i: *Augustine Our Contemporary: Examining the Self in Past and Present*, edited by Willemien Otten, Susan E. Schreiner (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018), 51.
- 4 Cf. *ibid.*, 62.
- 5 Se Meredith B. McGuire and Debra Kantor, *Ritual Healing in Suburban America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

Biskopens tilsynsmyndighet og forholdet til arbeidsgiveransvaret



SVEIN CHR. M. HAMMERSTRØM
JURIST
sh983@kirken.no



ELDRID EIDE RØYNEBERG
PERSONALSJEF,
OSLO BISPEDØMME
ee422@kirken.no

1. Innledning

Biskopens *tilsyn* er et innarbeidet begrep i Den norske kirke. Det er imidlertid ulike syn på hva som ligger i tilsynet, og hvordan myndigheten skal utøves.¹

Tilsynsbegrepet blir brukt i flere betydninger.² På den ene siden brukes det som en samlebetegnelse på alle oppgaver og funksjoner som ligger til biskopens *tjeneste* eller som en betegnelse på *profilen* på disse oppgavene. På den andre siden brukes tilsyn mer spesifikt om de oppgaver og den *myndighet* som beskrives i tjenesteordning for biskoper § 1.³

I 2016 vedtok Kirkemøtet at biskopens tilsynsfunksjon skal videreutvikles og tydeliggjøres (KM 08/16).⁴ Biskopens tilsynsfunksjon forblir dermed en del av fremtidig kirkeordning. Men hva ligger i de oppgaver og den funksjon som tjenesteordningen for biskoper betegner som tilsyn?

Er tilsynet kun læremessig, slik at det utelukkende dreier seg om et overordnet ansvar for kirkens lære, forkynnelsen og forvaltningen av ord og sakrament? Eller er det riktigere å si at tilsynet i sin kjerne er læremessig, men at det også handler om kirkelig ledelse i en videre forstand? Hvilken myndighet innebærer tilsynet overfor kirkelig ansatte som ikke hører inn under biskopens arbeidsgivermyndighet? Og hvordan er myndighetsfordelingen mellom biskopen og prostene, med hensyn til både tilsynet og arbeidsgiveransvaret?

Vi skal i denne artikkelen behandle tilsynet i et

organisatorisk og juridisk perspektiv ut fra gjeldende kirkeordning. Formålet er for det første å bidra til en klargjøring av hva som ligger i dagens ordninger. For det andre ønsker vi å bidra til en saklig debatt om hva som kan tydeliggjøres i fremtidig kirkeordning. Klarhet i dette er etter vårt syn nødvendig før Kirkemøtet kan ta stilling til hvordan tilsyn og arbeidsgiveransvar bør organiseres. For oversikt over historiske utviklingstrekk og teologiske begrunnelser for tilsynstjenesten viser vi til Bispemøtet sak 8/16.⁵

2. Tilsynet

2.1 Begrep og ulike ordninger for tilsyn

Vi skal først se på hva som i alminnelighet menes med "tilsyn". Tilsyn som ordning er ikke en konstruksjon kirken er alene om. Det er likevel riktig å si at den kirkelige ordbruken har en til dels egen betydning.⁶

Tilsyn i alminnelig språklig forstand peker mot å kontrollere etterlevelsen av bestemte normer, verdier, beslutninger eller mål.⁷ Ulike modeller for tilsyn finnes på tvers av samfunnet.⁸ Noen utvalgte eksempler på dette er styrets lovbestemte tilsyn med forvaltningen og daglig ledelse i aksjeselskaper,⁹ revisorens tilsynsfunksjon overfor virksomhetens økonomiske forvaltning og Sivilombudsmannen som fører tilsyn med offentlig forvaltning. I tillegg kan vi nevne Arbeidstilsynet, Datatilsynet, Konkurransetilsynet og Mattilsynet som kjente tilsynsinstanser i samfunnet. Disse ordningene for tilsyn er orga-

nisert forskjellig, men har til felles at de skal bidra til å sikre at viktige anliggender innen sine felt blir ivaretatt. Ut fra eksemplet om styrets tilsyn med daglig ledelse i aksjeselskaper ser vi at tilsyn i alminnelig forstand ikke trenger å være ensbetydende med kontroll eller ettersyn, men også kan gi uttrykk for ledelse.

Etter Den norske kirkes ordninger har biskopene en særskilt oppgave med å føre tilsyn med kirkens tjenester og virksomhet på vegne av fellesskapet. Bispemøtet skriver følgende om tilsynsbegrepet:

"Tilsynet uttrykker at kirken som et større fellesskap ser til (gr. episkopé) kirken som et lokalt fellesskap i den hensikt å bevare og styrke den apostoliske tro og utvikle kirkens sendelse eller misjon til og i verden."¹⁰

Dette kirkelige tilsyn er gjerne betegnet å henge grunnleggende sammen med ledelse av den kristne menighet.¹¹ Vi skal i det følgende se nærmere på hvordan tilsynet er regulert.

2.2 Innholdet i biskopens tilsynsansvar

Tilsynsfunksjonen er i gjeldende kirkeordning beskrevet i tjenesteordning for biskoper. Den overordnede beskrivelsen finner vi i § 1 første ledd. Her heter det:

"Biskopen skal gjennom forkynnelse og sakramentsforvaltning ta vare på den apostoliske lære etter Guds ord og vår kirkes bekjennelse, fremme og bevare enheten i Guds kirke og rettlede og oppmuntre bispedømmets menigheter, kirkelig tilsatte og øvrige medarbeidere."

Det beskrives et tredelt tilsynsansvar:

- Biskopene har et særskilt ansvar for å "ta vare på" læren etter Guds ord og kirkens bekjennelse. I denne sammenheng er blant annet bekjennesskriftenes intensjon nettopp å "ta vare på" evangeliet og beskytte det mot forfalskning.¹²
- Biskopene har videre en særskilt oppgave med å "fremme og bevare enheten" i Guds kirke. Ansvar for ivaretagelse av tro og tjeneste gjennom tider og generasjoner vil naturlig nok kunne gi opphav til både indre og ytre meningsbrytninger. Dette vil også kunne komme i et spenningsforhold til ansvaret

med å beskytte og ta vare på læren etter Guds ord og kirkens bekjennelse.

- Biskopene skal "rettlede og oppmuntre" menighetene, kirkelige ansatte og øvrige medarbeidere. Å rettlede følger som et naturlig utslag av de to øvrige forpliktelsene om å ta vare på læren og å fremme og bevare enheten. Å oppmuntre kan innebære å formidle kraft og glede inn i tjenesten ved å se, be-krefte og anerkjenne.

I tjenesteordningen § 1 beskrives dette som et "tilsynsansvar". Myndigheten har på denne bakgrunn karakter av både rett og plikt. Det er et ansvar som etter vår kirkes ordning spesielt er betrodd hver enkelt biskop å forvalte. Tilsynet utøves enkeltvis som biskop i hvert bispedømme, og samlet gjennom bispemøtets utøvelse av tilsynsansvaret.¹³

Den enkelte biskop utfører tilsyn blant annet gjennom:

- Visitas av menigheter, organisasjoner og institusjoner.¹⁴
- Tilsynssamlinger med ordinerte og vigslede medarbeidere.
- Enkeltsamtaler med kirkelige medarbeidere.

I utgangspunktet er ikke biskopene forpliktet som et kollegium etter tjenesteordningens ordlyd. På grunnlag av den enkeltes tilsynsfunksjon og ansvaret med å se til "enheten i Guds kirke" er det likevel naturlig at biskopene trer sammen i fellesskap for drøfting, erfaringsutveksling og mulighet for å samordne tilsynet. For å ivareta slike behov samles biskopene kollegialt i bispemøtet normalt tre til fire ganger hvert år.¹⁵ Det gir også mulighet til å kunne ta stilling til lærespørsmål i fellesskap¹⁶ og avgi uttalelser som kollegium.¹⁷

2.3 Innholdet i det tjenstlige tilsyn overfor den enkelte

Biskopen har i utgangspunktet tilsyn med alle "kirkelig tilsatte og øvrige medarbeidere"; jfr. § 1 første ledd. Tjenesteordningens annet ledd vektlegger imidlertid særskilt biskopenes tilsyn med prester og andre som er vigslet til tjeneste:¹⁸

"Biskopen ser til at prestene forvalter sakramentene, forkynner og selv lever i overensstemmelse med den kristne tro, slik den er uttrykt i vår kirkes bekjennelse og ordninger, og

at også andre som er vigset til tjeneste i kirken virker og lever i samsvar med vigslingens formaning og løfte.”

Ordlyden i denne bestemmelsen synes særlig å gi uttrykk for krav til rollebevissthet. Oppgaver og funksjoner utøves for det første på vegne av et fellesskap og innenfor dets rammer; jfr. *”vår kirkes bekjennelse og ordninger”*. For det andre gir kirkeordningen anvisning på flere tjenester, oppgaver og ulike ansvarsområder. Følgelig er det nødvendig å se egen tjeneste som del av en helhet for at relasjoner og nødvendig samarbeid skal kunne fungere godt. Dette kommer også til uttrykk når de forskjellige tjenesteordninger leses i sammenheng.

Bestemmelsen viser videre til krav om oppmerksomhet på forholdet mellom tjenesten og egen livsførsel; jfr. *”og selv lever i overensstemmelse med den kristne tro”*. Formuleringen *”og at også andre”* er viktig for å understreke at plikten til å virke og leve i samsvar med formaning og løfte både gjelder prester og andre som er vigset til tjeneste.

Personer som er *”vigset til tjeneste”* har avgitt løfte etter opplest formaning. Etter løfteavleggelsen følger håndspåleggelse og bønn.¹⁹ For prester omtales ofte vigsling til tjeneste som *ordinasjon*.²⁰ Innholdet i formaning og løftet bidrar til å kaste lys over grunnlaget for biskopens tilsyn med vigslede tjenester. Det tekstlige innhold er tilpasset den enkelte tjeneste og varierer i innhold og omfang. Som eksempel gjengir vi formaning som benyttes ved ordinasjon til prestetjeneste:

”B: Du har hørt Guds ord om tjenesten, dens krav og dens løfter, hvor rik den er på herlighet, og hvor nødvendig den er for Guds kirke på jorden. Når Herren nå betror deg preste-tjenesten i vår kirke, pålegger og formaner jeg deg

- *at du forkynner Guds ord klart og rent, som det er gitt oss i Den hellige skrift, og som vår kirke vitner om i sin bekjennelse, og forvalter de hellige sakramenter etter Kristi innstiftelse og vår kirkes orden,*
- *at du i sjelesorg og skriftemål drar omsorg for hvert enkelt menneske og bærer den fram for Gud i bønn og påkallelse med takk,*
- *at du trofast veileder og formaner til sann omvendelse, levende tro på Kristus og et hellig liv i kjærlighet til Gud og nesten,*

- at du også selv av hjertet legger vinn på å leve etter Guds ord, og i studium og bønn trenger dypere inn i de hellige skrifter og den kristne tros sannheter.

B spør hver enkelt ordinand:

(Navnet nevnes), lover du for Guds åsyn og i denne menighets nærvær at du vil gjøre dette med troskap, ved den nåde Gud vil gi deg?

Ordinanden: Ja.

B: Så gi meg hånden på det.”²¹

I sin artikkel om ansvar og ledelse i Den norske kirke fra 2014 skriver biskop emeritus Aarflot følgende i relasjon til formaning og løfte:

”Gjennom disse formuleringer forplikter biskopen ikke bare den nye medarbeider i kirken, men også seg selv i sitt tilsynsembete, heter det. Biskopen mottar disse erklæringer som representant for kirkesamfunnet. I dette ligger også et ansvar for biskopen til å følge opp disse forpliktelsene på kirkesamfunnets vegne.”²²

På denne bakgrunn har biskopen ansvar for å se til at ordinerte og vigslede medarbeidere virker og lever i samsvar med formaninger og løfter som er inngått i disse tjenestene.

Oppfølging ut fra tilsynsansvaret kan for eksempel gjøre seg utslag i råd og oppmuntring, klarlegging av rolleforventninger og plikter i tjenesten, tilrettevisning eller bindende pålegg; jfr. tjenesteordningen § 1:

”For å ivareta dette tilsynsansvar kan biskopen gi råd, og veiledning, og også gi bindende pålegg vedrørende presters og andre kirkelig tilsattes tjenesteutøvelse.”

En nærmere drøftelse av hva som ligger i kompetansen til å gi bindende pålegg, kommer vi tilbake til under behandlingen av biskopens instruksjonsmyndighet; se pkt. 3.6 og 3.7.

2.4 Innholdet i det rådmessige tilsyn

I tredje ledd spesifiserer tjenesteordning for biskoper § 1 det rådmessige tilsyn:

”Biskopen fører tilsyn med at de kirkelige råd i bispedømmet utfører sitt arbeid i lojalitet med den evangelisk-lutherske lære.”

Det er en naturlig forutsetning at rådenes beslutninger og virksomhet skal støtte opp under den evangelisk-lutherske tro og lære. Bestem-

melsen slår fast at rådene ikke er unndratt biskopens tilsynsmyndighet i denne sammenheng. Biskopen kan imidlertid ikke gi bindende pålegg overfor rådene i kraft av tilsynet med mindre det er særskilt hjemlet. Per-Otto Gullaksen har beskrevet dette slik:

*"Biskopen har også et tilsynsansvar i forhold til de kirkelige råds bekjennelseslojalitet, men kan ikke gi disse organene bindende pålegg uten i de tilfeller der dette er særskilt hjemlet ..."*²³

En slik adgang til å gi bindende pålegg er særskilt hjemlet når det gjelder tilsyn med bruk og utlån av kirker; se pkt. 2.5.

Tilsynet med rådenes virksomhet skjer særlig gjennom biskopens visitaser i menighetene.²⁴ Her vil alle de tre ansvarsområdene for tilsynet tre inn: Å ta vare på læren, bevare enheten og rettledede og oppmuntre medarbeidere. Visitasrapporten uttrykker gjerne biskopens samlede inntrykk i form av oppmuntringer, råd og eventuelle formaninger.²⁵

I tillegg til visitaser, kan biskopen ta selvstendig initiativ overfor rådene i saker hvor biskopen vurderer et behov for det, for eksempel for å tydeliggjøre synspunkter, gi rettledning, råd eller støtte.²⁶

I bispedømmerådet er biskopen fast medlem og vil på den måte ha grunnlag for aktiv deltakelse og påvirkning av rådets virke og beslutninger.²⁷ Når det gjelder menighetsrådsmøter²⁸ og fellestrådsmøter²⁹ i bispedømmet, følger det også av egne bestemmelser at biskopen har adgang til å ta del i møtene uavhengig av egen menighetstilhørighet og stemmerett. I relasjon til menighetsrådet kan det nevnes at biskopen allerede har tjenstlig tilsyn med soknepresten som rådsmedlem og kan reagere dersom det for eksempel skulle bli fremsatt klage på prestens deltakelse i rådet.³⁰ Etter reglene om menighetsrådets sammensetning bestemmer biskopen også om en annen prest i prostiet enn soknepresten skal være medlem av menighetsrådet, og hvordan prestene skal være varamedlemmer for hverandre.³¹

2.5 Forvaltningsoppgaver og andre bestemmelser som støtter opp om tilsynsrollen

En rekke bestemmelser i kirkeordningen og i tjenesteordning for biskoper innebærer reguleringer som støtter opp om tilsynsrollen, eller som kan betraktes som forvaltningsmessige utslag av biskopens tilsynsfunksjon.

Et sentralt eksempel er tjenesteordning for biskoper § 27 som fastslår at biskopen av eget tiltak kan ta opp saker som gjelder forhold innen bispedømmet, Den norske kirke eller samfunnet ellers. Bestemmelsen understøtter spesielt den autonomi bisperollen forutsetter som tilsynsmyndighet.

Et annet praktisk eksempel er tjenesteordning for biskoper § 5 annet ledd som bestemmer at biskopen *"fører tilsyn med bruk av kirkene og avgjør klager på bruk og utlån av kirkene etter nærmere regler fastsatt av Kirkemøtet."*^{32 33} Biskopen forestår også vigsling av kirker og kan gi tillatelse til at forsamlingslokaler tjener som kirkelokaler og at lokaler i institusjoner innvies til kirkelig bruk; jfr. § 13.

3. Forholdet mellom tilsynet og arbeidsgiveransvaret

3.1 Innledende betraktninger

Ved at biskopen både har tilsynsmyndighet og arbeidsgiveransvar for prestene, har det på dette området ikke vært nødvendig å foreta prinsipielle avklaringer. Samtidig har dette etter vårt skjønn bidratt til en uklarhet i hvor langt tilsynsmyndigheten strekker seg, og hva tilsynet innebærer sammenliknet med arbeidsgiveransvaret og arbeidsgivers styringsrett. Dette kan nok også ha tilskyndet en viss tilbakeholdenhet med å ta i bruk tilsynet overfor kirkelig ansatte hvor biskopen ikke har arbeidsgiveransvar. Vårt formål i det videre er derfor å bidra til større klarhet i relasjonen mellom tilsynet og arbeidsgiveransvaret.

3.2 Biskopen og bispedømmerådets ulike arbeidsgiverfunksjoner

Etter kirkeordningen er de ulike arbeidsgiverfunksjoner for prestene i Den norske kirke delt mellom biskopen og bispedømmerådet. Arbeidsgivermyndigheten er fordelt slik at arbeidsgiver-

funksjoner som ikke uttrykkelig er lagt til bispedømmerrådet, forvaltes av biskopen som øverste leder av prestedtjenesten.³⁴

Hovedregelen er at bispedømmerrådet har ansvar for ansettelse på bakgrunn av utlysning og innstilling.³⁵ Unntak er forenklede tilsettingsprosesser³⁶ og visse omrokkinger som ikke anses som nyttilsettinger.³⁷ Etter tiltredelse forvalter biskopen arbeidsgiveransvaret som øverste leder av prestedtjenesten i bispedømmet; jfr. tjenesteordning for biskoper § 2. Ved eventuell oppsigelse er bispedømmerrådet oppsigelsesmyndighet.³⁸

Forenklet kan bispedømmerrådet etter personalreglementet for prester i Den norske kirke § 1 forstås som tilsettings- og oppsigelsesmyndighet, mens biskopen kan beskrives som den utøvende arbeidsgiver under arbeidsforholdets gang; jfr. tjenesteordning for biskoper § 2. I relasjon til arbeidsgiveransvaret er bispedømmerrådet tillagt tilsettingsmyndighet, avskjeds- og oppsigelsesmyndighet (disiplinærmyndighet), lønnsansvar og den myndighet som følger av budsjettfullmakten.³⁹ Bispedømmerrådet gir dermed de nødvendige økonomiske rammer for prestedtjenesten, mens biskop ivaretar arbeidsgivers styringsrett som prostenes overordnede og som øverste leder av prestedtjenesten.

3.3 Biskopens arbeidsgivermyndighet og forholdet til prostene

Etter tjenesteordning for proster⁴⁰ følger det at prostene utøver arbeidsgivers styringsrett over prestene i prostiet; jfr. §§ 1 og 4. Fra tid til annen ser vi at dette forstås som at prostene har en eksklusiv og avskjærende kompetanse i relasjon til biskop. Bestemmelsen må imidlertid leses i sammenheng med tjenesteordning for biskoper § 2 hvor biskop som øverste leder av prestedtjenesten er gitt myndighet til å kunne instruere prostene i deres ledelse.

Departementet har utførlig beskrevet dette slik i rundskriv V-5B/2007:⁴¹

"I kraft av blant annet § 4 i egen tjenesteordning ivaretar prosten arbeidsgivers styringsrett overfor prestene i prostiet, og prosten har biskopen som sin overordnede. Prostens ansvar ligger innenfor rammen av biskopens overordnede lederansvar for prestedtjenesten i bispedømmet. Prostene må derfor under ut-

øvelsen av arbeidsgiveransvaret alltid rette seg etter instruksjoner som biskopen måtte gi, både generelt og i enkeltsaker. Selv om tjenesteordningen for proster § 4 sier at prostene "ivaretar arbeidsgivers styringsrett overfor prestene i prostiet", vil departementet altså understreke at biskopen er prostenes overordnede og prinsipielt har arbeidsgivers styringsrett over prestedtjenesten i bispedømmet ..."

Ved at biskopen har overordnet beslutningsmyndighet, kan regionale føringer og samordnende beslutninger effektueres. Slik kan også påklagede beslutninger stadfestes eller omgjøres i enkeltsaker.

3.4 Delegasjon av biskopens arbeidsgivermyndighet

Tjenesteordning for biskoper § 2 fastsetter særskilt at biskopens arbeidsgivermyndighet kan delegeres til stiftsdirektør som daglig leder. Stiftsdirektør kan delegere denne myndigheten videre til sine avdelingsledere. Rundskrivet fastslår følgende:

"Utgangspunktet for biskopens adgang til å delegere sin myndighet er at det må foreligge en positiv hjemmel for delegasjon. En må likevel skille mellom ekstern og intern delegasjon. Intern delegasjon vil si at myndighet delegeres innenfor samme organ, og hovedregelen er at for eksempel biskopen kan delegere internt så lenge saksbehandlingen er forsvarlig."

At myndighet er delegert, er ikke det samme som at grunnlaget for godt samspill er borte. En mer tilpasset og hensiktsmessig oppgavefordeling er nettopp ofte begrunnelsen for delegasjon. I tilfeller hvor beslutningsmyndigheten som utgangspunkt er delegert stiftsdirektør og videre i stab, er det etter vår erfaring nokså klart når saken eller beslutningens art likevel er av en slik karakter at biskop vil ønske å bli konferert.⁴²

Med bakgrunn i delegasjonsadgangen etter tjenesteordningen § 2 om arbeidsgivermyndigheten, vil biskopene kunne ha ulike tilnærminger til utøvelsen av myndigheten. Dette åpner for tilpasninger fra bispedømme til bispedømme, alt etter regionale ønsker, behov og muligheter for delegasjon.

3.5 Tilsynet og rasjonell oppgavefordeling

Når det gjelder biskopens tilsynsmyndighet – med hovedforankring i tjenesteordningen § 1 – er utgangspunktet at det ikke er åpnet for delegasjon. Departementet vurderer dette i sitt rundskriv fra 2007 slik:

”Det styrende hensynet for utforming av delegasjonshjemlene har vært at bestemmelser som beskriver biskopens tilsynsmyndighet, ikke åpnes for delegasjon til prostene. Dermed vil delegasjonshjemlene som er vedtatt, også kunne bidra til å klargjøre forholdet mellom på den ene siden tilsynsansvar og på den andre siden arbeidsgiveransvar og øvrige forvaltningsoppgaver.”

Etter tjenesteordningens ordlyd er altså den formelle regelen at tilsynsfunksjonen utøves av biskopen personlig. Dette avskjærer imidlertid ikke at saksforberedende oppgaver under tilsynet, eller for eksempel gjennomføring av beslutninger på bakgrunn av tilsynet, kan settes til andre enn biskopen personlig ut fra hensynet til rasjonell oppgavefordeling eller andre grunner. Departementet uttaler i det nevnte rundskriv følgende:

”Å delegere betyr at en utrunder andre med myndighet som en selv har. Vi snakker bare om delegasjon når det andre organet får myndighet til å treffe avgjørelser, ikke når det blir lagt saksforberedende oppgaver eller oppgaver som dreier seg om å gjennomføre et vedtak som er truffet, til et annet organ.”

På denne bakgrunn kan tilsynet utøves i et rasjonelt samspill med for eksempel prostene og biskopens stab.

På dette området kan det trekkes enkelte paralleller til reglene for Sivilombudsmannens tilsyn med offentlig sektor. Ved tilsyn heter det at ombudsmannen etter nødvendig saksforberedelse som hovedregel skal ta stilling til sakene personlig.⁴³ Det sikrer ombudet personlig innflytelse og overblikk i utøvelsen av tilsynet. Samtidig ivaretas saksforberedelse og øvrig saksbehandling normalt av ombudets rådgivere og saksbehandlere på ulike fagområder, på Sivilombudsmannens vegne.

3.6 Biskopens instruksjonsmyndighet overfor den enkelte

Utover å kunne gi råd og veiledning er biskopen i kraft av tilsynsmyndigheten også gitt myndighet til å kunne instruere prester og andre kirkelige tilsatte innenfor rammen av tjenesteordning for biskoper § 1. Biskopens bindende beslutninger overfor en arbeidstaker vil på samme tid kunne innebære direkte eller indirekte føringer for vedkommende arbeidsgiver, arbeidsgiver og andre. I denne sammenheng er de ulike arbeidsgivere og arbeidsgiverlinjer gjennom kirkens indre ordning forutsatt å respektere biskopens myndighet.

Arbeidsgruppen oppnevnt av Kirkerådet i 1986 ”Embete og råd” har beskrevet følgene av denne myndigheten slik:

”... både tilsyn og arbeidsgiveransvaret avleder instruksjonsmyndighet.”⁴⁴

At tilsynsfunksjonen avleder instruksjonsmyndighet kommer klartest til uttrykk i beskrivelsen om at biskopen kan gi bindende pålegg:

”For å ivareta dette tilsynsansvar kan biskopen gi råd, og veiledning, og også gi bindende pålegg vedrørende presters og andre kirkelige tilsattes tjenesteutøvelse.”

I denne relasjon skriver Gullaksen blant annet følgende om forholdet mellom arbeidsgiverfunksjoner og biskopens tilsynsmyndighet i sin artikkel inntatt i boken Reform og embete fra 1993:

”Ved en slik sonndring er det imidlertid viktig å være oppmerksom på at tilsynet som rettslig forpliktende forhold i det vesentlige er basert på tilsettingsforholdet og i hovedsak utøves innenfor de juridiske rammer som arbeidsgiverforholdet definerer.”⁴⁵

Ettersom bindende pålegg innebærer forplikten- de føringer for arbeidstakers tjenesteforhold, vil biskopens instruksjonsmyndighet ha arbeidsrettslige begrensninger. En rekke sider ved reguleringen av arbeidsforhold har ufravikelig karakter. For eksempel følger det av arbeidsmiljøloven § 1–9 at loven ikke kan fravikes ved at den ansatte får dårligere arbeidsvilkår enn lovens bestemmelser gir, med mindre bestemmelsene selv åpner for det. Den norske kirke er også som helhet bundet av de tariffavtaler som er inngått.⁴⁶

Biskopen kan på denne bakgrunn for eksempel ikke beslutte endring av en arbeidstakers arbeidsoppgaver eller tjenestested i medhold av tilsynshjemmelen i større utstrekning enn den aktuelle arbeidsgiver kan etter arbeidsavtalen og kirkens ordninger. I slike tilfeller vil også vanlige saksbehandlingsregler for fremgangsmåten gjelde; jfr. eksempelvis personalreglementet for prester i Den norske kirke § 2 a med videre henvisninger.

3.7 Vilkårene for at pålegg i kraft av tilsynet skal anses bindende

Hva er så biskopens adgang til å treffe bindende pålegg vedrørende presters og andre kirkelig tilsattes tjenesteutøvelse?

Gullaksen beskriver dette slik:

*"Et slikt pålegg fra biskopen vil være bindende for den tilsattes tjeneste når det knytter seg nært til biskopens ansvar for "å ta vare på den apostoliske lære etter Guds ord og vår kirkes bekjennelse". Biskopen er ikke tillagt særskilte sanksjonsmidler i tilknytning til dette. Det vil være den arbeidsgiverinstans som er tillagt disiplinærmyndigheten i forhold til vedkommende, som eventuelt må treffe vedtak om sanksjoner dersom den tilsatte ikke retter seg etter biskopens pålegg."*⁴⁷

Det er naturlig at biskopens tilsynsmyndighet og dens virkemidler er knyttet opp mot de sider av virksomheten, som gjelder forholdet til læregrunnlaget. Dette er sider som ikke på samme måte gjenfinnes i alminnelige virksomheter, og som konstituerer Den norske kirke som et trossamfunn.⁴⁸

På denne bakgrunn kan tilsynet ikke forstås som en oppgave redusert til å bedømme om det talte ord er i overensstemmelse med Guds ord og vår kirkes bekjennelse eller ikke. Tilsynet må forstås som en operativ del av virksomheten. Menigheten skal betjenes med ord og sakrament, og evangeliets utbredelse og utfoldelse skal sikres.⁴⁹ Også derfor følger det av tjensteordningens ordlyd at biskopen, for å "ivareta dette tilsynsansvar", kan gi råd og veiledning, og også gi bindende pålegg vedrørende presters og andre kirkelige tilsattes "tjenesteutøvelse"; jfr. pkt. 2.3 ovenfor.

For at et pålegg skal være bindende, er det et krav om tilstrekkelig nærhet mellom påleggets

begrunnelse og læremessige hensyn. Nærmeste arbeidsgiver kan på et generelt grunnlag og innenfor alminnelige saklighetskriterier løse konfliktforhold i kraft av styringsretten. Biskopen kan ut fra tilsynsansvaret gi bindende pålegg overfor tjenestene når det for eksempel er begrunnet i hensynet til menigheten, menighetslivet eller forutsetningene for et åndelig fellesskap.

Når det i litteraturen for eksempel er anført at innholdet i tilsynsansvaret "først og fremst [er] å påse at presten holder seg innenfor Kirkens læregrunnlag",⁵⁰ er dette riktignok en del av tilsynsansvaret, men ved en slik beskrivelse blir tilsynet etter vår vurdering så innsnevret at det ikke vil ha noen realiteter ved seg i praksis.

Utredningen "Myndighetsrelasjoner" fra 2001 er noe nærmere ved å fange opp bredden i dette ansvaret når det er skrevet følgende:

*"Et vilkår for slike pålegg må være at det gis for å ivareta tilsynsansvaret, med andre ord for å ta vare på læren og/eller bevare og fremme enheten i kirken."*⁵¹

Det ledelsesmessige aspektet i biskopens tilsynsansvar, som særlig kommer til uttrykk gjennom visitasreglementet, ansvaret med å bevare og fremme enheten i kirken og adgangen til å gi bindende pålegg ut fra rammene som trossamfunn, må komme tydelig frem når tilsynsansvaret utlegges. I vurderingen av når og hvordan virkemidlene bør benyttes, vil hensynene som begrunner tilsynsfunksjonen være viktige momenter å ta i betraktning.

I framtidig kirkeordning bør det ut fra det som er gjennomgått, klarere fremgå et rimelig forhold mellom tilsynsansvaret på den ene siden og rekkevidden av virkemidlene på den andre siden, herunder adgangen til å gi bindende pålegg, som i gjeldende kirkeordning er beskrevet i tjensteordning for biskoper § 1.

4. Avsluttende betraktninger

Etter vår vurdering er det riktig å si at tilsynet i sin kjerne er læremessig, men at det også innebærer kirkelig ledelse i en bredere forstand. At tilsynet nærmest er begrenset til en kontroll med om kirkelige tjenester holder seg innenfor læregrunnlaget, mener vi blir ufullstendig. Vi

slutter oss på denne bakgrunn til Bispemøtets beskrivelse om at tilsynsbegrepet grunnleggende henger sammen med ledelse av den kristne menighet.⁵²

Kirkeordningen forutsetter at tilsynsmyndigheten uinnskrenket også gjelder overfor kirkelig ansatte som ikke hører inn under biskopens arbeidsgivermyndighet. Det vil være en tjenesteplikt å følge eventuelle pålegg fra biskop.⁵³ Ved manglende etterlevelse vil det være opp til den aktuelle arbeidsgiverinstans å følge opp forholdet.⁵⁴

Ut over det som er sagt om bindende pålegg og tilsynet med tjenestene, kan biskopen alltid ut fra tilsynsfunksjonen oppmuntre, gi råd eller anmode enhver kirkelig instans, ansatte og ledere i bispedømmet om å følge opp nærmere bestemte forhold ut fra hensynet til læren, fellesskapet og evangeliets kraft og virke; jfr. tjenesteordning for biskoper § 1. Videre kan biskopen fremsette anmodninger på et fritt grunnlag – ubundet av hva som ligger til tilsynsansvaret og ikke – ut fra biskopens rett til å ta opp saker som gjelder forhold innen bispedømmet, Den norske kirke eller samfunnet ellers; jfr. tjenesteordningen § 27.

Referanser

Lover, forskrifter og kirkelige bestemmelser

- Bispemøtet (2012a). *Visitasreglement for Den norske kirke*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 154–155). Oslo: Kirkerådet.
- Bispemøtet (2012b). *Bispemøtets forretningsorden*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 172–173). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2015). *Regler for bruk av kirkene*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 187–190). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2016a). *Personalreglement for prester i Den norske kirke*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 122–126). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2016b). *Reglement for Bispemøtet*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 170). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2016c). *Reglement for Bispemøtets behandling av læresaker*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 170–171). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2016d). *Tjenesteordning for biskoper*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 150–153). Oslo: Kirkerådet.
- Kirkemøtet (2016e). *Tjenesteordning for proster*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 147–148). Oslo: Kirkerådet.
- Stortinget (1966). *Kirkeloven*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 11–20). Oslo: Kirkerådet.
- Stortinget (1980). *Instruks for Stortingets ombudsmann for forvaltningen*. Hentet 2. oktober 2018 fra <https://lovdata.no/dokument/STV/forskrift/1980-02-19-9862>.

- Stortinget (1997). *Aksjeloven*. Hentet 2. oktober 2018 fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1997-06-13-44>.
- Stortinget (2005). *Arbeidsmiljøloven*. I Lovsamling for Den norske kirke, 10. utgave, 2017 (s. 55–96). Oslo: Kirkerådet.
- Stortinget (2012). *Arbeidstvistloven*. Hentet 2. oktober 2018 fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2012-01-27-9>.

Litteratur, utredninger m.m.

- Aarflot, Andreas (2014). *Ansvar og ledelse i Den norske kirke*. Kirke og kultur 1/2014 (s. 18–33). Oslo: Universitetsforlaget.
- Asheim, Ivar (1980). *Embetsplikt og lojalitet*. Betenkning avgitt til bispemøtet våren 1980. Oslo: Land og Kirke/Gyldendal Norsk Forlag.
- Bispemøtet (2010). *Diakontjenesten i kirkens tjenestemønster*. Sak BM 03/10. Oslo: Bispemøtet.
- Bispemøtet (2016). *Kirkens tilsynstjeneste i lys av ny kirkeordning*. Sak BM 8/16. Oslo: Bispemøtet.
- Boe, Erik (1993). *Innføring i juss*. Bind 2. Statsrett og forvaltningsrett. Oslo: TANO.
- Den norske kirke (1996). *Gudstjenestebok for Den norske kirke*. Del II Kirkelige handlinger. Oslo: Verbum.
- Evju, Stein (2013). *Ufravelighet og tariffbundethet – historisk og aktuelt*. Arbeidsnotater 2013:1. Oslo: Arbeidsrettsgruppen UiO.
- Gullaksen, Per-Otto (1993). *Den nye kirken og den nye staten*. I Gullaksen, Austad, Fougner & Skarsaune (red.), *Reform og embete*. Festskrift til Andreas Aarflot (s. 49–60). Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullaksen, Per-Otto (2000). *Stat og kirke i Norge: kirkerett mellom teologi og politikk*. Oslo: Verbum.
- Hansson, Kristian (1957). *Norsk kirkerett*, 2. utgave. Oslo: H. Aschehoug & co.
- Kirkemøtet (2011). *Diakontjenesten i kirkens tjenestemønster*. Sak KM 09/11.
- Kirkemøtet (2016f). *Veivalg for fremtidig kirkeordning*. Sak KM 08/16.
- Kirkerådet (1987). *Kirkens embete og råd*. Hvem skal bestemme hva – og hvorfor? Oslo: Utredning fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet.
- Kirkerådet (2001). *Myndighetsrelasjoner i Den norske kirke*. Oslo: Utredning fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet.
- Kirkerådet (2011). *Kjent inventar i nytt hus*. Hefte 2 – prinsipper og premisser. Oslo: Utredning fra en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet.
- Kulturdepartementet (2017). *Høringsnotat 25. september 2017*. Forslag til ny lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven). Oslo: Kulturdepartementet.
- Kultur- og kirkedepartementet (2007). *Rundskriv V-5B/2007*. Endringer i tjenesteordning for biskoper. Oslo: Kultur- og kirkedepartementet.
- Luthersk Kirketidende (2013). *Tilsyn i autonomiens tid*. Tema-nummer om tilsynet (LK 22/13). Oslo: Luthersk Kirketidende.
- Martinussen, Roald (1999). *Kirkerett*. Utvalgte emner. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Sentralt arbeidsmiljøutvalg (2016). *Notat om endring av tjenestested*. SAMU sak 35/16. Oslo: Sentralt arbeidsmiljøutvalg, Den norske kirke.
- Store norske leksikon (2014). *Tilsyn*. Hentet 19. september 2018 fra <https://snl.no/tilsyn>.
- Stub, Marius (2011). *Tilsynsforvaltningens kontrollvirksomhet*. Undersøkelse og beslag i feltet mellom forvaltningsprosess og straffeprosess. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vårt Land (2017). *Lokheed Martin fikk ikke feire i Nidarosdomen*. Hentet 2. oktober 2018 fra <https://www.vl.no/nyhet/lokheed-martin-fikk-ikke-feire-i-nidarosdomen-1.1042617>.

Noter

- 1 For eksempel er det ulike syn på hva som kommer inn under tilsynet på den ene siden, og hva som kommer inn under arbeidsgiveransvaret på den andre siden. Videre er det naturlig nok forskjellige syn på hvordan tilsynsfunksjonen skal utøves. Se for eksempel forskjellige meninger om disse spørsmålene i Luthersk Kirketidende (2013) med lederartikkelen "Tilsyn i autonomiens tid".
- 2 Kirkerådet (2011: 119). Det beskrives kan også formuleres som tilsynsbegrepet i vid og snever forstand.
- 3 Kirkemøtet (2016d).
- 4 Kirkemøtet (2016f).
- 5 Bispemøtet (2016).
- 6 Ibid.
- 7 Sml. Store norske leksikon (2014).
- 8 Se Stub, Marius (2011: 42) om tilsyn og kontroll som rettslige begreper. Se i denne sammenheng også Boe, Erik (1993: 859–860) som beskriver tilsyn som "en fortløpende plikt til å se til at alt går som det skal mens virksomheten står på". Boe deler kjernen av tilsynsbegrepet inn i seks plikter: 1) å sørge for å bli orientert om det som foregår, 2) å påse at ressursbruk, handlinger og myndighetsutøvelse holder mål, 3) å følge med i det som underordnede gjør, 4) å avklare forhold som kan være kritikkverdige, 5) å rydde opp i uregelmessigheter og 6) å følge opp når avvik oppdages.
- 9 Se aksjeloven (Stortinget 1997) § 6–13 om styrets tilsynsansvar.
- 10 Bispemøtet (2016).
- 11 Ibid.
- 12 Asheim, Ivar (1980: 20).
- 13 "Bispemøtet virker for samordning av de gjøremål som etter gjeldende regler tiligger biskopene og utfører for øvrig de gjøremål som til enhver tid er pålagt ved bestemmelse av Kirkemøtet"; jfr. kirkeloven (Stortinget 1966) § 26 annet ledd. – Kirkeloven forventes å bli avløst av ny lov om tros- og livssynssamfunn (Kulturdepartementet 2017). Bestemmelser som dette vil da innenfor ramme-lovgivningen måtte fastsettes av Kirkemøtet.
- 14 Se visitasreglement for Den norske kirke (Bispemøtet 2012a); jfr. tjenesteordning for biskoper § 7.
- 15 Bispemøtet (2012b) og Kirkemøtet (2016b).
- 16 Kirkemøtet (2016c).
- 17 Bispemøtet avgir uttalelse i saker som det blir forelagt av Kirkemøtet; jfr. kirkeloven § 26.
- 18 Det foreskrives liturgi for vigsling til følgende tjenester: Prest, kateket, diakon, kantor og biskop (Den norske kirke 1996). I liturgien for vigsling til fast kirkelig tjeneste nevnes også: Organist, klokker, menighetssekretær, ungdomsleder, misjonær og "annen tjeneste".
- 19 Ibid.
- 20 Det er ingen prinsipiell forskjell mellom begrepene "vigsling" og "ordinasjon" (Bispemøtet 2010). Det er en innarbeidet bruk av begrepet "ordinasjon" i forbindelse med innsettelse av prester, og det vurderes ikke å være grunn til å endre dette (Kirkemøtet 2011).
- 21 Den norske kirke (1996: 168–169).
- 22 Aarflot, Andreas (2014: 31).
- 23 Gullaksen, Per-Otto (2000: 79).
- 24 Visitasreglement for Den norske kirke (Bispemøtet 2012a) § 1 annet ledd.
- 25 Ibid. § 4 første ledd bokstav i.
- 26 Se pkt. 2.5.
- 27 Kirkeloven § 23.
- 28 Ibid. § 6.
- 29 Ibid. § 12.
- 30 Ibid. § 6.
- 31 Denne reguleringen har ikke direkte utspring i tilsynsfunksjonen, men kan praktisk sett benyttes inn i utøvelsen av tilsynet.
- 32 Kirkemøtet (2015). Reglene angår bruk av vigslende kirkerom utenom forordnede gudstjenester og kirkelige handlinger.
- 33 Se for eksempel Vårt Land (2017): "Kirkerommet skal ikke brukes til å feire våpenkjøp, sier biskop Helga Haugland Byfluglien. Hun satte foten ned for orgelkonsert for jagerflyprodusenten Lokheed Martin."
- 34 Gullaksen, Per-Otto (2000: 135).
- 35 Personalreglementet for prester i Den norske kirke (Kirkemøtet 2016a) § 1 flg.
- 36 Ibid. § 2 nr. 2.
- 37 Sentralt arbeidsmiljøutvalg (2016).
- 38 Kirkemøtet (2016a: § 15).
- 39 Gullaksen, Per-Otto (2000: 135).
- 40 Kirkemøtet (2016e).
- 41 Kultur- og kirkedepartementet (2007).
- 42 Dette vil både kunne ha en side til hva som etter rundskrivet anses som "forsvarlig", og ellers hva som er lojalt med hensyn til hva biskopen ønsker å være involvert i eller bør være orientert om.
- 43 Instruks for Stortingets ombudsmann for forvaltningen (Stortinget 1980); jfr. §§ 9 og 10.
- 44 Kirkerådet (1987: 133).
- 45 Gullaksen, Per-Otto (1993: 54).
- 46 Se arbeidstvistloven (Stortinget 2012) § 6 og Evju, Stein (2013) om ufravikelighet i tariffavtaleforhold.
- 47 Gullaksen, Per-Otto (2000: 79).
- 48 Hansson, Kristian (1957). "Kirken er etter evangelisk oppfatning både et åndelig trossamfunn og et rettssamfunn" (s 13).
- 49 Ibid. "Fra et kirkelig synspunkt må det has for øye at kirken ikke bare er et mer eller mindre avgrenset samfunn, men også et åndelig fellesskap, hvis oppgave er av religiøs art og hvis grunnlag er den Hellige Skrift som rettesnor og bindende norm. Etter evangelisk oppfatning gir skriften ikke direktiver for noen bestemt ordning av kirkestyre og forfatning. Men den ytre kirkeordning kan ikke være i strid med kirkens trosgrunnlag. Den må prinsipielt gi plass for de grunnleggende vilkår for skriftens liv og tjenestefunksjoner slik som dette er forutsatt i skriften" (s 27–28).
- 50 Martinussen, Roald (1999: 32).
- 51 Kirkerådet (2001: 76).
- 52 Bispemøtet (2016).
- 53 Også der det anføres at biskopen har gått ut over rammene for tilsynsmyndigheten vil det like fullt være påregnelig for arbeidstaker at arbeidsgiverinstansen kan følge opp forholdene som rettleiding eller pålegg gitt av biskopen. I denne forstand har spørsmålene om vilkårene for bindende pålegg som drøftet i pkt. 3.7 først og fremst betydning for spørsmålet om myndighetsfordelingen på arbeidsgiversiden i virksomheten.
- 54 Se note 47. Sml. for øvrig reglement for Bispemøtets behandling av læresaker (Kirkemøtet 2016c) § 9.

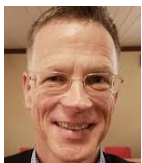
Svein Chr. M. Hammerstrøm, jurist, personalrådgiver i Oslo bispedømme
 Kirkeveien 78 A, 0364 OSLO
 sh983@kirken.no

Eldrid Eide Røyneberg, personalsjef i Oslo bispedømme
 Lindeveien 10, 1555 SON
 ee422@kirken.no

Vinner av essay-konkurransen *Luther som utfordring og ressurs*:

Tidsskrift for praktisk teologi tok i reformasjonsåret initiativ til en essay-konkurranse under overskriften "Luther som utfordring og ressurs". Formålet var å løfte fram bidrag som på en særlig måte har hentet inspirasjon i koplingen mellom Luther-tekster, nyere teologiske tekster og refleksjon ut fra dagens praksis. Det kom inn fire spennende bidrag til konkurransen. Disse ble vurdert av en jury med representanter fra MF, TF, VID og NLA-høgskolen i forlengelsen av samarbeidet om Reformasjon nå. Sokneprest i Lavik i Bjørgvin, Andreas Ester ble vinner av konkurransen med et artikkelutkast som nå har fått overskriften "Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv". Redaksjonen gratulerer Andreas Ester og takker for et godt og leseverdig bidrag!

Gudstenestereforma i Den norske kyrkja – og luthersk arv



ANDREAS ESTER
SOKNEPREST I LAVIK, BJØRGVIN BISPEDØME
 andreas.ester@hoyanger.kyrkja.no

1. Problemstillinga som skal takast opp

10. april 2011 ble den "nye" gudstenesta vedteke av Kyrkjemøtet og innført i Den norske kyrkja frå 1. søndag i advent same året. Fristen for bis-koppeleg godkjenning av den lokale gudstenes-teordninga var sett til 1. søndag i adventstida 2012. Men laupet stoppar ikkje her. Gudstenes-tereforma er eit av dei store, pågåande reform-prosjekta i Den norske kyrkja i fasen då ho blir løyst frå staten og overført til ei sjølvstendig fol-kekyrkje. Reforma siktar på ein storstilt fornying av gudstenestelivet med utgangspunkt i kjerne-verdiane *fleksibilitet*, *involvering* og *stadeigengje-ring*. Reformprosjektet har vekt sterke reaksjo-nar frå starten av –kva det gjeld både prosessen og innhaldet.

Gudstenestereforma har i utgangspunktet ikkje vore ei primært teologisk inspirert og framdri-ven reform, i kvart fall ikkje i den forstand ho har vore styrt i starten av lære og teologisk teori

om gudstenesta. Gjennomføringa har vore, kva det gjeld både prosessen og innhaldet, på man-ge måtar eit "tilfeldighetens spill".¹ Det har, som kjent, heller ikkje vore teologane som i første omgang tok initiativ til ho. Tvert om har reforma vore styrt av liturgisk praksis og behovet som gjorde seg gjeldande der. Men det betyr ikkje at det ikkje finnes gode teologiske grunngevingar for ho. Det kan minnes om at den liturgiske rørsla har prega oppfatninga av at det er nett liturgien, den liturgiske praksisen, gudstenesta som blir feira i kyrkjelyden, som er den primære teologien – og den teologiske refleksjonen som kjem etterpå, er berre den sekundære teologien.²

Berre tre år seinare ble det publisert ei første evaluering av reforma, "Noe falt i god jord" (2014)³. Resultatet er at entusiasmen for refor-ma trass mange gode impulsar er kraftig ned-kjølt. Samtidig ble og blir det ein del justeringar: Kyrkjemøtet 2017 vedtok ein betydeleg reduk-

sjon av mangfaldet i liturgisk musikk⁴. I 2018 kjem framlegget til justeringar av hovudgudstene-
nesta ut på høyring frå Kyrkjerådet.

På ulikt vis har både støttespelarar og motstandarar tatt luthersk og reformatorisk arv til inntekt for sine syn. Samtidig ligg det i reforma ein del direkte og indirekte kritikk og korrekturar av liturgisk teologi og praksis som har prega Den norske kyrkja i hundreåra etter reformasjonen.

Men ein systematisk refleksjon er gjennomgåande underbelyst: Kva rolle har spela og spelar den reformatoriske, spesielt lutherske teologiske og liturgiske arva i samband med gudstenestereforma? Har den blitt vidareført og tatt vare på? Har den eventuelt vore ein sentral inspirasjon? Eller har den blitt faktisk tilsidesett og neglisjert? Måtte vi – omvendt – på bakgrunn av Luther sin liturgiske teologi stille kritiske spørsmål i forhold til reforma? Satt enda meir på spissen: Er desse to stikk motstridande eller i godt samsvar?

Eg vil ta opp desse spørsmåla ved å levere ei analyse av eit utval publikasjonar som kom som debattinnlegg i samband med gudstenestereforma, tre artiklar som kan vere eksempel på bastant avvising, avvegande kritikk og heilhjarta støtte. På ulike måtar har alle tre forfattarar vore meir eller mindre sentrale aktørar i reforma sjølv: Kari Veiteberg, i 2017 utnemna til ny biskop i Oslo, var leiari i liturgisk senter og i ei periode leiari Kyrkjerådets Nemnd for Gudstenesteliv (NFG), Ådne Njå som debattant, stipendiat og medlem av NFG, Egil Morland som medlem av Kyrkjemøtet m.m. Ein kort rekonstruksjon av reforma sine dokument skisserer bakgrunnen for debatten. Refleksjonen i sluttkapittelet sett analysen i samband med Luther sine mest sentrale tekstar om gudstene-
nesta.

2. Reforma sine dokument

Gudstenestereforma tok sitt utgangspunkt på Ungdommens kyrkjemøte 2003, då det tok opp saka "Hva slags gudstjeneste vil vi ha?" (UKM 05/03) og bad Kyrkjerådet om å arbeide for ei meir fleksibel høgmesse- og gudstenesteordning. Plenumssamtalen om reforma av høgmessa på Kyrkjemøtet i november 2003 ble så formelt sett startskotet for gudstenestereforma. Kyrkjerådet gav oppdraget til *Nemnd for gudstje-*

nesteliv (NFG) som ble døypt om til *Reformatvalg for kirkens gudstjenesteliv* (RKG) i dette høve, om å leggje fram "et notat med en grunnleggende visjon for gudstjenestelivet i spenningen mellom kontinuitet og fornyelse", (KR 10/04).

Det må innrømmast at visjonsdokumentet som RKG legg fram (KR48/04), blir titulert som "tentativt". Men det som blir kalla for "visjon", viser seg i realiteten som ein slags samansurium. I avsnitt II med tittel "Visjoner for gudstjenestelivet" les ein blant anna: "Fornysen av vårt gudstjenesteliv må preges av at vi ved inngangen til det 21. århundre har en helt annen kontakt med søsterkirkene enn tidligere, og av at vi er kommet mye lenger med å lytte og lære. Samtidig skal vi ta vare på det vi har sett som evangelisk-lutherske kristne, slik at vi blir i stand til å fatte 'sammen med de hellige bredden og lengden, høyden og dybden, ja, kjenne hele Kristi kjærlighet, som er mer enn noen kan fatte, og bli fylt av hele Guds fylde' (Ef 3,18). Slik blir gudstjenesten *koinonia* og *communio sanctorum* – fellesskap med de hellige ting og fellesskap mellom de hellige." Dette er faktisk den einaste eksplisitte henvisninga til arva etter den lutherske reformasjonen. Forholdet mellom forandring og fast blir langt på veg latt i det ubestemte. Konsekvensar har dette dokumentet fått først og fremst fordi det er her alle dei tre "kjerneverdiane" for den seinare reforma blir presentert for første gong.

Framlegget som kom i 2008, skal ikkje takast opp her; det blir referert delvis i samband med artikkelen til Egil Morland. For vegleiingsartikkelen til gudstenesteboken stod ikkje NFG resp. RKG, men Kyrkjerådet sitt sekretariat ansvarleg. Her er det særleg kapittel 6, med tittelen "Gudstene-
nesta: Heilag handling, heilag tid, heilag rom", og spesielt avsnittet "Luthersk forståing av gudstene-
nesta", som er relevant. Avsnittet avsluttar med å sitere fullstendig CA VII, den sjuande artikkelen av *Den augsburgske vedkjenninga*. Det er i og for seg alt anna enn oppsiktsvekkjande at CA VII blir sitert i denne samband, sidan dette er *locus classicus* for luthersk ekklesiologi. Men kontekstualiseringa er absolutt verdt ein kommentar. "Sentral i luthersk forståing av gudstene-
nesta er at Ordet skal lyda på folket sitt eige språk, og at kyrkjelyden skal vera aktivt med i

gudstenesta, ikkje minst gjennom salmesong.” Ikkje tvil om at ”ordet” er for absolutt sentralt å rekne i ei luthersk gudsteneste – og at dette skal lyde ”på folket sitt eige språk”, er eit vesentleg element i Luther sin tenking og praksis. Men å trekke begge aspektar så snevert saman (”Ordet skal lyda på folket sitt eige språk”), må kallast for ei kraftig forkorting eller vektforskyving. Og salmesongen – det vil sei kyrkjelyden sin allsong – til trass for at diktning av salmar er som eit av Luther sine hovudverk å rekne, dekkjer ikkje utan vidare fullt ut generaliseringa som er gitt: ”... at kyrkjelyden skal vera aktivt med i gudstenesta.” Neste setninga er for så vidt udiskutabel: ”Reformatorane tok vare på den overleverte gudstenesta, men fornya ho ved å fjerna det som vart sett på som teologisk uforsvarleg.” Berre er det viktig å ha i mente kva dette inneber: Det gjelder ikkje berre fjerning av messeofferet; sjølve ramma om messa blir faktisk sprengt gjennom tyngda forkynninga av ordet i preika får – og nattverden på sin side blir forstått etter førebilete av det forkynte ordet.⁵ ”Den lutherske identiteten i vår kyrkje er økumenisk, open for å læra og for å henta impulsar frå gudstenestefeiringa i andre kyrkjer.” Her blir det gjentatt eit trekk frå visjonsdokumentet: Den norske kyrkja skal ikkje vere konfesjonell i forstand av for eksempel antikatolsk. Men kva den lutherske kyrkja sin identitet eigentleg er – eventuelt ved sidan av å vere ope for nye impulsar, blir vidare ubestemt. ”Samtidig må liturgien prøvast på evangeliet, så han kommuniserer budskapet om Guds nåde i Jesus Kristus.” Dette er nok ein veritabel luthersk impuls. Men siste setninga viskar over denne kritiske innskytinga og neglisjerer ho med ein banalitet: ”Alle gudstenesteordningar må ein forstå i spenninga mellom tradisjon og fornying. Gudstenesteliv handlar – som namnet seier – nettopp om liv, ja, om sjølv livet. Og liv er alltid liv i endring.”

Forholdet eller balansen mellom tradisjon og fornying blir, som i visjonsdokumentet, vagt og ureflektert. Ein kan ikkje unngå å få inntrykket at det er med hensikt at reformas dokumentarlar det bli hengande i det ubestemte med håp på å kunne leggje lokk på eit meir djuptgåande ordskifte. Men dette ordskifte finnes, og det blir ført likevel.

3. Teologisk debatt om gudstenestereforma

3.1 Ådne Njå

Ådne Njå har koma med ein radikalt skarp kritikk mot gudstenestereforma, som er for totalislakt å rekne:⁶ ”Jeg skal vise hvordan *Liturgi. Forslag til ny ordning for hovedgudstjenesten i Den norske kirke* (2008) og *Plan for trosopplæring. Gud gir; vi deler* (2010) representerer en grunnleggende annerledes tros- og messeforståelse enn Luthers og endog kan forstås som en type motreformasjon i Den norske kirke” (s 186).

Njå legg fram ei ambisiøs og nokså omfattande avhandling og leverer eit stort tal synspunkt som ikkje kan diskuterast i alle detaljer her. Kva det gjeld gudstenesta, baserer han sin argumentasjon på ein nokså fyldig gjennomgang av Luthers messeforordningar både i den latinske *Formula missae* (1523) og i *Deutsche Messe* (1526).

Han konstaterer: ”Luthers mål var ikkje å erstatte den klassiske messen, men å renske den fra misbruk og igjen la den bli holdt og mottatt på evangelisk vis” (s 187). Dette gjelder i første omgang messeofferteologien i nattverdsdelen. Luther si latinske messe tyder Njå som ein ”kombinasjon[...] av tradisjonelitet og evangelikalitet” (s 187). Messa på tysk, *Deutsche Messe*, kom 1526 som reaksjon på radikale reformforsøk i Wittenberg og andre stader. Njå viser til grunnlaget for messa i den evangeliske fridom Luther formulerer både i fridomstraktaten og her i messeforordninga: ”I fortalen fastholder Luther den evangeliske frihet og avviser dermed at den konkrete messeordningen skal forstås som tvingende lov” (s 188). ”Samtidig så er Luther avvisende til den misbruk av friheten han mener kommer til uttrykk i at ’enhver lager sin egen [messe]’” (s 188). Det kateketiske momentet får etter Njå mykje større rom i *Deutsche Messe* enn tidlegare, med hovudvekt på Fader vår og truvekdjening (s 188). Som felles for Luther sine ulike messeforordningar ser Njå konsentrasjonen om nåden og trua som mottaking av den: ”Nåde og tro henger uløselig sammen i Luthers messeforståelse. Nåde er evangelisk gave, og tro er mottakelse av denne nåden” (192). Hans konklusjon med blick på gudstenestereforma er: ”Den liturgiske deltakelse består først og fremst i å motta fellesskapet med Kristus” (s 194).

Nå kjem òg med ein del kritiske synspunkt mot Luther og luthersk tradisjon. Han stiller seg kritisk til ei utvikling han registrerer har funne stad i Norden: "Reformasjonstiden førte da også idéhistorisk mange steder til en sterk avsvikelse av det rituelle og sakramentale aspektet ved gudstjenesten. Messe ble 'preik', som det fremdeles heter mange steder i Norge" (s 190). Men han kjem òg med ein meir vesentleg innvending mot Luther sin messeteologi: "Noe av det mest påfallende i Luthers messetekster er i hvor liten grad han lar gudstjenesten begrunnes doksologisk" (s 194). Her vil Nå sjå ein viss svakheit. "Luthers aversjon mot å forstå messen som 'gjerning' har åpenbart gjort at han i sine liturgiske refleksjoner mister av syne det doksologiske perspektivet han ofte ellers har" (s 194).

Toppunktet i argumentasjonen ligg i hans tolking av det allmenne prestedømet: "For Luther er tanken om det allmenne prestedømme helt sentral. [...] Ved troens innlemmelse i Kristus får alle kristne del i dette nye prestedømme. Sånn sett er trosbegrepet og prestebegrepet identisk [...]. Spørsmålet er så hvilke livsuttrykk, hvilken tjeneste denne prestetilhørighet gir. Fordi troen består i å motta Guds nåde, er dens frukt takksigelse (*confessio laudis*) med den tilhørende syndsbekjennelse (*confessio peccati*) – ikke bare som konkret lovprisning, men også som grunnmetafor på alt det den kristne gjør i tro" (s 194f). Det er verd å merke seg konklusjonen her: "Når Luther skal tematisere den allminnelige preste-tjenesten, er det ikke 'fornyelse', 'kreativitet' eller 'frihet' som utgjør hovedbegrepene, men snarere begrep som 'kall', 'stand' og 'ordning'" (s 195).

Luther sin tenking om gudstenesta har derfor, ifølgje Nå, nokså einsidig fokus på *passiv mottaking* – i staden for *aktiv deltaking*. "Mennesket er først og fremst mottakende og deretter eventuelt produktivt" (s 197). "Det uevangeliske og nådeløse draget i liturgireformen kommer også til uttrykk i det som kalles liturgireformens 'kjerneverdier': *Fleksibilitet, stedsenhet og involvering*" (kursiv i originalen, s 197). Sett på spissa samanliknar han forståinga av gudstenesta som ligg i desse, med "nykapitalistisk ideologi" (s 197). Konklusjonen hans er at handlingsparadigmet i gudstenestereforma, slik han tyder det, er stikk i strid med Luther si messe.

Nå avfeiar gudstenestereforma totalt og i sin heilskap som "uevangelisk" og "nådeløs" og slett ikkje i tråd med luthersk og reformatorisk teologi. Han oppfattar ho openbart som nett det Luther ikkje ønsket, nemleg ei "erstatning av messen". Luther sine messer tyder han i paradigmet av passiv mottaking i staden for aktiv deltaking.

3.2 Egil Morland

Egil Morland har markert seg som ein av dei fremste debattantar i saka, med ei rekke bidrag. Her vil vi sjå på hans bidrag til festskrift for prost Tore Kopperud frå året 2013.⁷ Forfattaren formulerer sjølv innleiingsvis: "Intensjonen med denne artikkelen er å testa om kyrkja/kyrkjelyden sin historiske arv, som kort kan samlast i omgrepet *ordo*, er utfordra av reformiveren [...] som har resultert i liturgien av 2012" (s 97). Morland sett i sentrum "ordo"-omgrepet. Dette omgrepet blir ikkje brukt av Luther. Men Morland finn at Luther kan støtte argumentasjonen hans likevel.

Morland byrjar med ein kritisk lesing av nøkelorda eller kjerneverdiane *involvering, fleksibilitet og stadeigengjering*. Han sjølv føretrekk å kalle dei for "honnørorda" – noko som indikerer at han ikkje vil akseptere statusen dei har fått tilkjent i reforma. Så kjem han inn på "Ordo"-omgrepet. Dette ble introdusert i nyare norsk liturgisk debatt av US-amerikanske Gordon Lathrop som har vore ein av hovudpremissleverandørane for gudstenestereforma.⁸ Omgrepet vert brukt sentralt plassert i "Liturgi – framlegg til Ny ordning for hovudgudsteneste i Den norske kyrkja" frå 2008. I den vedtekne ordninga frå 2011/2012 under tilsvarande avsnittet "nokre hovudomgrep i ordninga" blir omgrepet "ordo" derimot utelete resp. erstatta av det mindre ladede struktur-omgrepet.⁹

I framlegget vert *Ordo*-omgrepet brukt mest deskriptivt: Ordo som "rammeverk", "struktur", "skjelett" av gudstenesta (s 15). Morland derimot ynskjer å bruke omgrepet som eit *normativt* omgrep – og dette for øvrig heilt i tråd med Lathrop. Ordo i denne forstand er ei omfattande strukturering av tida gjennom tru og tilbeding: "the way meaning occurs in Christian worship" (sit. hos Morland s 107). Gudstenesta på søndag er plassert i denne strukturen: "... ein dialektisk

relasjon mellom gamalt mønster og ny tolking i lys av Det nye testamentet, og mellom teikn og ord” (s 108). Liturgisk ordning og struktur har derfor etter Morland ein grunnleggjande verdi i seg sjølv, som ikkje alt for lett bør forkastast. Omvendt forstår han ”liturgisk kritikk” med Lathrop som nødvendig kritikk av liturgien med utgangspunkt i nett ordoen (s 109).

Ordo-omgrepet blir som nemna ikkje brukt av Luther. Men Morland meiner at Luther kan gi støtte til hans eigen og Lathrop sin argumentasjon. Han synar her til dei tre Luther-traktatar, eller *sermonar*, om bota, dåpen og nattverden frå året 1519. Spesielt trekker han fram dåpssermonen med tittelen ”Ein Sermon vom heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe [norsk: En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament]”, som allereie Lathrop i sin liturgiske teologi refererer til.¹⁰ Der går Luther inn for full neddykking under dåpen for å få fram best mogeleg den teologiske tydinga dåpen har for han. Og han påstår i tydeleg avhengigheit frå Augustin dei tre strukturerande element teikn, tydinga og tru som grunnleggjande for sakramenta (s 110).¹¹ Morland finn nok at Luther backar opp Lathrop sin tenking om ”ordo” her. Luthers tyske messe oppfattar han som ei eksemplarisk form for liturgisk kritikk, særleg fortalen og den same setninga som òg ble sitert av Njå. ”Framfor alt vil jeg [...] be alle som kommer borti eller vil gjøre bruk av denne gudstjenesteordningen vår, om ikke å gjøre den til noen nødvendig lov, og heller ikke binde eller fange noens samvittighet i den, men bruke den som de selv synes ut fra den kristne frihet” (s 111). Samtidig så siterer han vidare: ”En ordning er en utvendig ting, og uansett hvor god den er, så kan den risikere å bli misbrukt” (s 112).

Omgrepet ”handling” dukkar òg opp hos Morland. Innleiande skriv han: ”[Her] utviklar Luther si forståing av tilhøvet mellom ord og handling i sakramenta” (s 110). Og seinare, med rekurs til Luther sin Lille katekisme: ”Det er berre ved å halda saman teiknet (vatnet), tydinga (Ordet) og trua (som er det same som den rette haldning å nærma seg sakramentet med) at handlinga gir eksistensiell meining for den som tek del og tek imot” (s 110). Men det blir haldt svevande i det uvisse her kva ”handling” eigent-

leg referer til, kven som er subjektet som ”handlar”? Er det menneske; er det Gud; er det den liturgiske hendinga som faktisk skjer?

Morland sluttar med å stille eit kritisk spørsmål: ”Er vår konkrete utforming av liturgien i samsvar med den *Ordo* [kursiv i orig.] som ligg til grunn for heile vår sjølvforståing som kyrkje, og med vedkjenninga til den treeinige Gud?” (s 113) Under ”forsøk på konklusjon” formulerer han: ”1. Eit ordo-perspektiv på gudstenestefornyng spør etter kva ei gudsteneste primært er; det hjelper oss å fokusera rett. 2. Eit ordo-perspektiv gir oss ikkje fasiten på alle spørsmål, men kan [...] hjelpa oss til å setje grensar for lokale variasjonar” (s 114).

Morland tar inn ein mellomposisjon. Han tilbakeweiser ikkje gudstenestereforma blankt, men han krev å halde fast ved ei grunnleggjande ordning og stille kritiske spørsmål til kvart ønske om fornying.

3.3 Kari Veiteberg

Kari Veiteberg har i heile prosessen vore ein av dei sentrale framdrivarane for gudstenestereforma. I ettertida har ho tatt avstand frå resultatene.¹² Ho har lagt fram eit eige liturgisk konsept som ho kallar for performativ, og som er sterkt influert av teaterkunsten: ”Kunsten å framføre gudstenesta.”¹³ Samtidig viser ho til Luther, ho òg. Vi legg til grunn her artikkelen ho skreiv for boka ”Gudsteneste på ny” i 2014.¹⁴

Veiteberg tar uttrykkeleg utgangspunkt i den oppfatninga som Njå ville avfeie, at gudstenesta er ”ei hending med handlingar”, nærare ei ”teaterlik hending” (s 73). Ved sidan av teatermannen Richard Schechner viser ho til fleire nord-amerikanske teologar, den ortodokse Alexander Schmemmann og den romersk-katolske Aidan Kavanagh som for sin del har influert Gordon Lathrop.

Med henvisning til dokumentet *Gudstjenestens fornyelse* frå Andre vatikankonsilet 1963 beskriv ho kva konkret deltaking etter hennar oppfatning er: ”Det dreier seg ikkje om deltaking som hopp og sprett, slik at det kjennast slitsamt for kyrkjelyden å vere der. Deltakarane kan ha ei oppleving av å vere med, også om dei sit på kyrkebenken. Vi kan bruke teaterkompetanse på denne utdjupeinga av deltaking at ein legg til ret-

te for at tilskodaren får delta bevisst, aktivt og utan hindringar” (s 78). Med dette gir ho for øvrig implisitt sitt svar på Njå sin aversjon mot deltaking i gudsteneste.

For å underbygge det skisserte liturgiske konseptet viser Veiteberg til nett ein av dei same tekstane frå Luther som Morland allereie peikte på, nemleg sermonen eller lesepreika om dåpen frå 1519.¹⁵ Veiteberg drøftar same elementet som meir i forbifarten ble nemna av Morland også. Og det er den rituelle gjennomføringa av dåpen, snarare den fullstendige neddykkinga, Luther ynskjer å praktisere. ”Luther startar utgreiinga med omgrepet ’dåp’ og fortel at *baptismos* [kursiv i originalen] på gresk, *mersio* [kursiv i originalen] på latin, tyder ’å dukke noko heilt ned i vatn’. Det er ikkje eit statisk omgrep, men eit omgrep som omfattar ei handling” (s 78). Det ser ut til å ligge litt på sidelinja, kanskje – men ut frå hennar perspektiv står dette heilt i sentrum. Og ho trekjar nok heilt andre slutningar enn Morland. ”Kva vil så den mest tenlege utføringa av dåpen vere? Luther ser for seg ei type handling som bør gå føre seg slik at ho liknar det ho er eit teikn på. ’Dåp’ er altså her ein handlingstype” (s 78). Ifølgje ho påstår Luther her ”at det er mogleg å snakke om godt utførte/koreograferte gudstenester frå andre synspunkt enn om sakramentet verkar til frelse eller ikkje” (s 78). ”Vi kan legge merke til at den tenlege utføringa av teiknet dreier seg om ein type likskap, ein visuell likskap eller ikonisk likskap, om ein vil bruke det omgrepet. Luther sin argumentasjonsmåte gir oss eit perspektiv på dei ulike handlingane. Vi kan spørje kva som er tenleg og mindre tenleg, om korleis det synlege som skjer i handlinga på best mogleg måte opnar opp for det det skal vere eit teikn på” (s 79).

Veiteberg finn altså her hos Luther ei stadfesting på å oppfatte gudsteneste som ei teaterlik liturgisk handling, som i sin tur gjev grunnlag for brei deltaking frå kyrkjelyden si side saman med og ved sidan av presten. Ho leverer her breitt observasjonar frå ulike konkrete gudstenester og tar dei som utgangspunkt for sin argumentasjon. Til trass for at liturgen ikkje er skodespelar, er han eller ho ifølgje Veiteberg ”i spel”, er ”ein aktør” i gudstenesta (s 82). Kyrkjelyden er etter hennar syn prinsipielt sett aktivt deltakande

uansett i kva grad dei enkelte har oppgåver: ”Det er mange måtar å delta på. Ein kan ha ei oppleving av å vere med, også om ein sit på kyrkjenbenken” (s 85).

Konklusjonen hennar lyder: ”I dette kapitlet har vi fått ein bevisstheit om at gudstenesta ikkje er føreseieleg. Det uføreseielege er noko av sjølvne gudstenestas vesen. Vi veit no at kyrkjelyden verkar inn på gudstenesta, at deltakarane vil tilføre presten nye og uføresette impulsar” (s 88) ”Eg har ikkje kome med bidrag til den rette måten å utføre gudstenesta på. Slik undervisning og ein slik måte å arbeide med liturgifaget på er ikkje god. Liturgi blir eit regelfag, og presten kan bli engsteleg og regelstyrt” (s 88). ”Den gode gudstenesta kan la barn skrike, toler at ljøs veltar, at setningar på arket ikkje blei framført slik det var tenkt. Ein god prest og ein kyrkjemusikar er så proffe at dei kan improvisere, kommunisere og legge til rette for nyskapande handlingar” (s 88).

4. Luther si liturgisk arv som ressurs og utfordring

Luther ville, som kjent, ikkje vere grunnleggjar av ei ny kyrkje.¹⁶ Men faktisk var dette utfallet i historia. Han har heller ikkje formulert ein gjennomført og nokon eintydig teologisk lære eller teori om gudstenesta. I realiteten la han fram tre ulike modeller for feiring av gudstenesta. I skriftene sine ynskjer han langt på veg å levere konkrete instruksjonar og reglar for spesifikke historiske situasjonar – også kva det gjelder gudstenesta. Det er berre to lutherske tekstar Den norske kyrkja er forplikta på som vedkjenningsskrifter: *Den vesle katekismen* og *Den augsburgske vedkjenninga*¹⁷. Men desse må underbyggjast med Luther sine skrifter om kyrkja og gudstenesta. Mest sentral er Luther sin *Deutsche Messe*, som allereie har blitt referert til. Ein knapp og konsis analyse av Luther sin argumentasjon i denne teksten skal gis under. Det er klart at kvar tolking av Luther er avhengig av forfattarens ståstad.¹⁸ Samtidig er ikkje formålet med dette essayet primært kyrkje- og teologihistorisk orientert. I denne avsluttande drøftinga vil eg prøve å gi ein skissert praktisk teologisk syntese med tre dimensjonar: (1) Gudstenestereforma sitt forholdet til tradisjonen, (2) hovudstridspunktet in-

volvering og aktiv deltaking, og (3) gudstenesta si rolle for Den norske kyrkja sin identitet som luthersk kyrkje: Gudstenesta som basis og uttrykk for luthersk liturgisk identitet.

4.1 Forholdet mellom tradisjon og fornying med fridom som hovudprinsipp

Gudstenestereforma utfalder seg mellom polane tradisjon og fornying. Tradisjon er ikkje berre oppsamling og museal konservering av meir eller mindre tilfeldig historisk arvegods. Tradisjon er samtidig sjølve prosessen av vidareføring og aktiv overlevering. Denne prosessen krevjar kontinuerleg og produktiv nyinterpretasjon, tilpassing og tileigning. Å ville halde fast ved tradisjonen, og særleg den liturgiske tradisjonen, for å suggerere ei bestandig kyrkje kan kallast for ein "real fiksjon", ein "produktiv myte"¹⁹ som kan bli til utgangspunkt for fornying. Tradisjon inneber derfor i seg sjølv polane kontinuitet og fornying for å kunne eksistere vidare. Forholdet mellom tradisjon og moderne, liturgisk arv og fornying må derfor beskrivast som dialektisk. Tradisjon er aldri statisk konservering, men bevaring gjennom nytolking i bruk. Eller tap av han.

Omgrepet "tradisjon" får forholdsvis lite merksemd hos Njå. Fenomenet står derimot gjennomgåande i fokus, og i konklusjonen sin formulerer han uttrykkeleg at "fleksibilitetsmomentet ikkje må sidestilles med tradisjonsmomentet, men må underordnes dette".²⁰ I Veiteberg si drøfting står fenomenet tradisjon lite overraskande meir på sidelinja, men ho vil i kvart fall halde fast ved det rituelle elementet, t.d. neddykking under dåpen. Samtidig er ho veldig open for forandring og kreativ fornying og det "uføre-seielege" i det aktuelle augeblikket i gudstenestefeiringa. Morland anbefaler, inspirert av Lathrop, å betrakte gudstenesta under eit "ordo"-perspektiv og bruke "ordo" som målestokk for kritisk vurdering av reforma sine resultat. Lathrop har med innføringa av "ordo"-konseptet framlagt ein viktig teoretisk modell for forholdet mellom tradisjon og fornying. Men "ordo" er etter Lathrop i seg sjølv frå starten ein kontinuerleg prosess av nytolking. Her innfører han omgrepet "juxtaposition" for å "sette ved sidan av kvarandre" for eksempel dei gitte heilage "tinge-

ne" vatn, brød, vin med ei ny tolking.²¹ Sidan ordo ikkje eksisterer utan slik "juxtaposition", kan ho med Lathrop ikkje forståast som "korrektiv til stadeigengjering", som Morland hevder i tittelen på essayet sitt. Ordo er difor ikkje berre ei meir eller mindre fast ramme eller struktur som i seg sjølv er meningsberande og -produserande. Ordo er samtidig ein kontinuerleg prosess av nytolking.

Luther si tyske messeforordning *Deutsche Messe* frå 1526 er den sentrale teksten kva gjeld forholdet mellom tradisjon og fornying i gudstenesta. Det er fortalen som er mest relevant. Denne teksten blir synt til av både Njå og Morland²². Begge to konstaterer kva roll fridomen har for Luther og hans forståing av gudstenesta. Men både Morland og Njå vel i realiteten å vektlegge i sterkare grad varselet mot misbruk av fridomen. Njå tilbakekallar fridomen nesten fullstendig når det kjem til den liturgiske praksisen: "Når Luther skal tematisere den alminnelige preste-tjenesten, er det ikke 'fornylse', 'kreativitet' eller 'frihet' som utgjør hovedbegrepene, men snarere begrep som 'kall', 'stand' og 'ordning'".²³ Denne påstanden har etter min oppfatning ikkje dekning hos Luther.

Deutsche Messe slår allereie i første innleiande setninga umiskjennelig fast at hovudpremiss for hans forståing av gudstenesta og ordninga av ho er fridom. I bakgrunnen ligg premissane som ble utvikla i den store fridomstraktaten frå 1520. Kristen fridom er ein fridom med basis i evangeliet, evangeliet sin fridom, skapt av nåde og tileigna i trua. "I summen: Vi legg slike ordningar ikkje fram for dei sin skyld som er alleie kristne; for dei har ikkje behov for slike ting" [Denn summa, wir stellen solche Ordnungen gar nicht um der willen, die bereits Christen sind; denn die bedürfen der Dinge keins].²⁴ *Deutsche Messe*-traktaten avsluttar med ein lang passasje om katekismen si rolle i gudstenesta. Men denne reservasjonen er ikkje ei innskrenking av evangeliet og fridomen, men skal tydeleggjere og innprente desse. Hovudprinsippet må vere fridomen, den kristne fridomen med basis i evangeliet. Gudstenestereforma kunne bygge mykje meir bevisst på denne "mentale ressursen". Dei to "kjerneverdiane" *fleksibilitet* og *stadeigegjering* er på sett og vis berre ei svak

etterlikning. Fridomen i gudstenesta er mykje meir enn berre fleksibilitet i forstand valfridom mellom fleire alternativ, men ein teologisk grunnlagd fridom. Fridom må vere hovudpremiss for gjennomføring av og deltaking på gudsteneste. Samtidig så er fridomen ikkje å forveksle med vilkår. Fridomen skapar òg ei forplikting. Her har Njå og Morland absolutt eit poeng. Fridommen blir skapt i sjølve gudstenesta ved å ta imot evangeliet og myndiggjer til å vere aktivt handlande i å feire og gjennomføre ho. Fridomen skal prege både opplevinga av gudstenesta for den enkelte og praksisen i kyrkjelyden. Kva tyder dette for gudstenestereforma og den liturgiske praksisen generelt?

4.2 Passiv mottaking og aktiv deltaking og involvering sett i lys av det allmenne prestedøme

Her er vi nok ved kjernen i debatten. Alternativa er skarpt kontroversielle. Veiteberg påstår at aktiv deltaking og handling frå kyrkjelyden si side er essensielt for ei gudsteneste – og fullt ut legitimt å rekne etter hennar tyding av luthersk tenking. Det er akkurat motsett hos Njå. Han betraktar same fenomenet involvering og aktiv deltaking i gudstenesta frå kyrkjelyden si side – satt på spissen – som stikk i strid med luthersk teologi. Morland har ein formidlande mellomposisjon mellom desse to, men står i realiteten nærare Njå.

Ein Luther-tekst som ble trekt fram av både Morland og Veiteberg, er dåpssermonen frå 1519. Men det er litt tvilsamt om Luther sin tidlege dåpslære kan støtte Morland fullt ut kva det gjelder "ordo". Den augustinske triadiske strukturen av teikn, tyding og tru ble droppa av Luther i hans seinare utvikling, t.d. i hovudskriftet *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520).²⁵ Trua får ei enda større vekt her. Kva gjeld Veiteberg sin argumentasjon, er det nok ein ganske avgrensa tekstbasis hos Luther ho ynskjer å bruke for å bære tesen sin. Trond Skard Dokka sitt innlegg kunne støtte ho.²⁶ Han tolkar med utgangspunkt i same sermonen dåpen og gudstenesta som handling også, snarare som kommunikatív handling.

Njå og Veiteberg har openbert ei ganske motsett referanseramme for tolkinga av fenomenet

involvering og aktiv handling eller deltaking i gudsteneste, og ditto for tekstane dei trekker fram. Kven kan med rette støtte seg på Luther og luthersk teologisk arv? Nøkkelen vil vere interpretasjonen av Luther sin lære om det allmenne prestedømet. Den har vore gjenstand for utbreidd forskning som ikkje kan refererast her.²⁷ Den klassiske formuleringa blir gitt i skrifta *"An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung"* (1520). "Alle kristne er sanneleg av åndeleg stand, og det er ikkje noko forskjell iblant dei" [Dann alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands und ist unter ihnen kein Unterschied].²⁸ "For kva som er krypa ut av dåpen, det kann rose seg å vere via til prest, biskop og pave" [Dann was aus der Tauf krochen ist, das mag sich ruhen, dass es schon Priester, Bischof, Papst geweiht sei].²⁹ Luther brukar ikkje omgrepet i *Deutsche Messe*; likevel finn det allmenne prestedøme sitt tydeleg nedslag der. Luther skil mellom tre ulike typar gudsteneste; alle tre er på kvar sin måte for legitime å rekne. (1) Formula missae, den latinske messa, er berekna på dei danna som beherskar dei gamle språka – og som ynskjer å vidareføre ein kjær tradisjon, noko Luther gir til å kjenne sjølv å ha sans for. Faktisk handlar det om ein moderat reinska romersk-katolsk messe, berre strippa for messeofferteologien. (2) Den tyske messa er gudstenesta for det breie folket, meinigmannen, derfor på morsmålet og med mykje større vekt på forkynninga av ordet. (3) Dette er ein type gudsteneste Luther ikkje har eit passande ord for, nemleg "ei gudsteneste for dei som ynskjer på å vere kristne på alvor og vedkjenner evangeliet med hand og munn."³⁰ Ho er ikkje tenkt som ei samling i kyrkja(!), men i heimen. Liturgiske element er bøn, bibelsk lesing, dåp, nattverd og praktisk kristen kjærleik. Allsong av kyrkjelyden og preika ser ut til å spele – overraskande nok – ingen stor rolle her. Her tilkjenner Luther kyrkjelyden ein stor mynde og fridom for å avgjere detaljer i ordninga sjølve. Dette er nok denne tredje type gudsteneste Luther vurderer som den mest ynskjelege – men han innrømmer realistisk nok: "... eg har ikkje enda folk for ho" [... ich habe noch nicht Leute und Personen dazu]³¹. Det er ikkje mindre enn forbløffande å sjå i kor stor grad Luther her kjem i nærleiken av gudste-

nestereforma sine "kjerneverdier" *involvering, staeigegjering og fleksibilisering*. Kva tyder det at Luther behandlar denne gudstenestemodellen som liturgisk utopi, som han gir uttrykk for var urealistisk å få gjennomført?

Det er sentralt for Luther sin tenking om kyrkja at han fundamentalt skil mellom den synlege og den usynlege kyrkja.³² Det som kallast det allmenne prestedømet, tilhøyrar i dette tankesettet den *usynlege* kyrkja, fellesskapen av dei som har høyrte og er nyskapt av ordet. Den tredje gudstenestemodellen rettar seg openbert faktisk mot desse. Dei første to derimot er – med litt ulike "målgrupper" – prinsipielt sett del av den *synlege* kyrkja. Det same gjelder for øvrig presteembetet som ifølge Luther er berre ei praktisk "ytre" ordning som ikkje opphever det faktumet at det er eit felles oppdrag for alle kristne å forkynne ordet og forvalte sakramenta. Det er iaugefallande at Luther her i Deutsche Messe ser ut til å sjå bort frå det grunnleggjande paradoksale forholdet som ligg i sin teologi om rettferdiggjeringa av syndaren elles, uttrykt i omgrepsparet "simul iustus et peccator"³³ [samtidig rettferdiggjord menneske og syndar]. Her ser han ut til å operere med to distinkte ulike persongrupper. Min påstand er: Kanskje må vi her ta Luther og hans argumentasjon angående gudstenesta meir på alvor enn han gjorde det sjølv. Frigjeringspotensialet som ligg i denne dialektikk, gjeld også det allmenne prestedømet som er for ein ekklesiologisk konkretisering av læra hand om rettferdiggjeringa å rekne.³⁴ At vi på paradoksalt vis er vedvarande begge delar, "simul iustus og peccator", både rettferdiggjord og syndar, tyder at vi varig har behov for å ta imot evangeliet i sakramentet og ordet i gudstenesta – og blir som rettferdiggjorde og nyskapte menneske frigjord og gjord i stand til å sjølv vere aktive i ho.³⁵ Her er det viktig å minne om at rettferdiggjering gjennom evangeliet etter Luther slett ikkje berre er å tenkje som juridisk, forensisk, men som aktivt nyskapande.³⁶ Luther sine konkrete instruksjonar er retta mot ein konkret historisk situasjon. Løyst frå denne bakgrunnen og lest med Luther sin meir generelle referanseramme kan Luther sine tre gudstenestemodellar forståast som tre legitime typar gudsteneste som eksisterer og kan brukast side om side – eller som tre sentrale li-

turgiske element, tre fasettar som må prege luthersk gudsteneste: Mottaking av sakramenta, forkynning av ordet i preika og fellesskapet av alle truande, der alle er aktiv handlande på lik linje.³⁷

Luther sitt "allmenne prestedøme" gir faktisk eit sterkt teologisk grunnlag for gudstenestereforma sine kjerneverdier, særleg *involvering* eller aktiv deltaking og handling i gudsteneste frå kyrkjelyden si side. Men reforma sine tekster aksentuere i eit visst einsidig handlingsaspekt og tonar ned at dette står i eit dialektisk forhold: Mennesket er varig avhengig av og har behov for å ta imot evangeliet i gudstenesta, og blir samtidig frigjord, myndiggjord av evangeliet. Vekselforholdet mellom mottaking og aktiv deltaking er realiseringa av fridomen i evangeliet. Det som ga inntrykk av å vere absolutt motsetnad, viser seg nærare sett ikkje å vere det likevel. Mottaking av nåden og aktiv deltaking i gudstenesta står rett forstått – og i tråd med Luther – i eit paradoksalt og dialektisk forhold. Mennesket – og kyrkja som forsamling av dei truande – treng stadig mottaking av nåde og evangelium, men blir samtidig frigjord til aktiv deltaking og handling i feiringa av gudstenesta.

4.3 Luthersk liturgisk identitet

Gudstenestereforma i Den norske kyrkja: Er ho no i samsvar med og inspirert av luthersk arv – eller stikk i strid med han? For å kunne gi eit fullgodt svar er det føresetnad å ha ei teoretisk og praksisrelevant tolkingsramme. Ei slik blir ikkje gitt i reforma sine tekstar, heller ikkje i dei tre debattinnlegga som blei analysert. Eg vil skissere eit forslag med omgrepet *liturgisk identitet*.³⁸ Kyrkja sin liturgi er uttrykk for identiteten hennar. Gudstenesta som blir feira kvar søndag, symboliserer og transporterer eit bilete av kyrkja.³⁹ Gudstenesta, den heilt vanlege, regelmessige feiringa av gudsteneste på ein kva som helst søndag, kan oppfattast som spegling for ein implisitt ekklesiologi som pregar og gjennomsyrrar kyrkjelyden og heile kyrkja. Sjølvbiletet ho har. Gudstenesta er sentralt for å skape dette sjølvbiletet og er samtidig uttrykk for det. Stikkordet *liturgisk identitet* er eigna for å skape ein syntese av refleksjonane om gudstenestereforma og forholdet til luthersk teologi. Gudste-

nesta sin liturgiske identitet er basert på tradisjonane som ligg forut han; han vert realisert i gudstenesta som skjer i noe – og er open for framtida. Han er både eit teologisk og eit empirisk, sosialt og psykologisk fenomen. Identiteten er inkarnasjonen av evangeliet i kyrkjelyden sin liturgiske praksis.

Først og fremst handlar det om den kollektive identiteten til kyrkjelyden og kyrkja som heilskap. Liturgisk identitet treng identitetsmarkørar, kjenneteikn som karakteriserer kollektivet, gruppa. Identitet skapar distinksjon, avgrensing frå andre kollektiv. Dette er til dømes liturgiske ritual, faste tekstelement, musikalske uttrykk, atmosfæren, men også meiningar, tru. Her finnest det berøringspunkt til "ordo". Det er på ein måte eit sett av rituelle element som til saman er med å skape liturgisk identitet. Og sjølv sagt er det nærliggjande å tenkja her på kyrkja sine klassiske "kjenneteikn" som Luther (og CA) legg fram. Men desse identitetsmarkørane eller kjenneteikna må vere sterkare enn det er tenkt der, og sjå den synlege og den usynlege kyrkja under eitt, og kyrkja som sosial organisme og organisasjon.

Liturgisk identitet blir samtidig tileigna av dei einskilde som tilhøyrar denne gruppa, kyrkjelyden, kyrkja. Felles identitet skapar tilhøyrse og er ei felles oppleving som blir delt av enkeltmenneske. Den kollektive identiteten er og må vere identitetsskapande for individet – og må bli del av den individuelle identiteten. Alle elementa er viktige for denne prosessen: Felles oppfatningar og praksis, men mykje meir enn kanskje bevisst atmosfære, sansing, sanslege opplevingar, tilvenning. Alt dette er med på å formidle og tileigne trua, og kjensla av tilhøyrse.

Kva liturgisk identitet har Den norske kyrkja i sin heilskap og den enkelte kyrkjelyden etter at gudstenestereforma ble satt på skinner? Stikkordet "identitet" blir faktisk brukt i vegleingsartikelen, men det blir ikkje brukt vidare som integrerande omgrep. Luthersk identitet blir der oppfatta som open for økumenisk bredde, men identitet treng distinksjon og avgrensing.

Luthersk liturgisk identitet må vere preget først og fremst av fridom, evangeliet sin fridom, fridomen som blir skapt av evangeliet. Dette må vere hovudpremiss og førsteprioritet. Evangeliet

sin fridom, evangeliet som blir – passivt – tatt imot, og som er nyskapande, som myndiggjer til – aktiv – deltaking og handling som uttrykk for det allmenne prestedøme. Desse er og må vere dei sentrale identitetsmarkørane for ei luthersk kyrkje som heilskap, og samtidig identitetsskapande for den enkelte. Fridomen i den forstand er ikkje vilkårlegheit; han skapar tydeleg forplikting, ei liturgisk og rituell ramme, kan kjennes sanseleg og i atmosfæren, i interaksjonen i gudstenesta.

Etter avviklinga av statskyrkja, og i eit ope og fleirreligiøst samfunn, blir dette ei endå meir framståande oppgåve for Den norske kyrkja: Å skape identitet gjennom å feire gudsteneste, skape liturgisk identitet i kyrkjelyden og for den enkelte. Det einskilde mennesket i denne kyrkja er ikkje eit einsamt individ, men del at ein fellesskap som feirar gudsteneste som uttrykk for ein felles identitet. Den norske kyrkja bør ta vare på sin arv som evangelisk-luthersk kyrkje – og bruke han som basis for sin liturgiske identitet. Nett på grunn av denne lutherske liturgiske identiteten er det opna for involvering, fleksibilitet og stadeigengjering i gudstenesta, som i sin tur gir grunnlag for å utvikle ein fellesskapsidentitet som kyrkje.

Litteratur

- Botvar, Pål Ketil og Mosdøl, Hallvard Olavsson (2014), *Noe falt i god jord*. Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menighetsnivå, Oslo: KIFO-rapport.
- Christe, Wilhelm (2014), *Gerechte Sünder*. Eine Untersuchung zu Martin Luthers "simul iustus et peccator". Arbeiten zur systematischen Theologie, bind 6, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Christoffersen, Jan Terje (2015), "Saman for Guds ansikt. Gudstjenestereformen mellom visjon og virkelighet". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i den norske kyrkje*. Trondheim: Verbum akademisk, s 24–45.
- Christoffersen, Jan Terje og Hem, Hans Einar (2015), "Gudstjenestereformen – tilfeldighetenes spill?". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i den norske kyrkje*. Trondheim: Verbum akademisk, s 46–66.
- Daniel, David P., "Luther on the church" (2014). I Kolb, Robert m.fl. (red.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's theology*. Oxford: Oxford university press, s 333–352.
- Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red., 2016), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dokka, Trond Skard (2015), "Dåpsliturgien – mellom folkelig lutherdom og liberal pietisme". I Anne Haugland Balsnes m.fl. (red.), *Gudsteneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke*. Trondheim: Verbum akademisk, s 80–97.

- Kaufmann, Thomas (2009). *Geschichte der Reformation*. Frankfurt/Main og Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Lathrop, Gordon (1993). *Holy things, a liturgical theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lohse, Bernhard (1995). *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin (1979 [1519]). "En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament". I *Verker i utvalg*, bind I, ved I. Lønning og T. Rasmussen. Oslo: Gyldendal, s 311–321 [WA 2, 724–737].
- Meyer-Blanck, Michael (2016). "Tradition – Mythos oder Wirklichkeit der Beständigkeit von Kirchenbildern". I Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red.), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s 79–90.
- Morland, Egil (2013). "Fritt og fast. Gudstenesta sin ordo – eit korrektiv til stadeigengjering". I Egil Morland, Jens-Petter Johnson, Åge Haagevik (red.), *Guds rikets skatt. Festskrift til Tore Kopperud*. Bergen: Fagbokforlaget, s 97–114.
- Njå, Ådne (2013). "Messen som Guds nåde og menneskets takksigelse. En refleksjon over Luthers messeforordninger med et drøftende sideblikk på liturgi- og trosopplæringsreformen i Den norske kyrkje". I Knut Alfsvåg, Joar Haga (red.), *"Hva betyr det?" Luthers katekisme i trosopplæringen*. Oslo: IKO-forlaget, s 185–202.
- Raschzok, Klaus (2016). "Evangelisch-Lutherische liturgische Identität. Zur Frage einer konfessionskulturellen gottesdienstlichen Wahrnehmungsperspektive". I Deeg, Alexander og Lehnert, Christian (red.), *Ekklesiologische Spiegelungen*. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s 29–78.
- Saarinén, Risto (2014). "The View of the Mannermaa School". I Kolb, Robert m.fl. (red.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's theology*. Oxford: Oxford university press, s 254–263.
- Schwarz, Reinhard (1992). "Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform". I ZThK [Zeitschrift für Theologie und Kirche] 89, s 340–364.
- Schwarz, Reinhard (2015). *Martin Luther Lehrer der christlichen Religion*. Tübingen: Mohr.
- Vajta, Vilmos (1958). *Luther on Worship. An interpretation*. Eugene: Fortress Press.
- Veiteberg, Kari (2006). *Kunsten å framføre gudstenester. Dåp i Den norske kyrkja*. (Acta Theologica nr. 3). Oslo: UiO.
- Veiteberg, Kari (2014). "Gudstenesta som ei hending med handlingar". I Geir Hellemo (red.), *Gudsteneste på ny*. Oslo: Universitetsforlaget, s 72–88.
- Wendebourg, Dorothea (2017). "Kirche". I Albrecht Beutel (red.) *Luther Handbuch*. 3. opplag Tübingen: Mohr Siebeck, s 451–462.

Noter

- 1 Christoffersen/Hem 2015.
- 2 Jfr. Lathrop 1993, s 7–8.
- 3 Botvar/Mosdøl 2014.
- 4 KM 04/17.
- 5 Jfr. Daniel 2014, Wendebourg 2017.
- 6 Njå 2013. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 7 Morland 2013. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 8 Lathrop 1993, s 33–35; jfr. Christoffersen 2015, s 30–32.
- 9 Kyrkerådet 2008, s 7.3–7.7.
- 10 WA 2, 727–737. Norsk tekst: Luther 1979, s 311–322; jfr. Lathrop 1993, s 165.
- 11 Om Augustin sin signifikasjonshermeneutikk sjå bl.a. Lohse 1995, s 318, Lathrop 1993, s 164.
- 12 Christoffersen / Hem 2015, s 60.
- 13 Veiteberg 2006.
- 14 Veiteberg 2014. Sidetal i parentes viser i dette avsnittet til denne publikasjonen.
- 15 Veiteberg henviser til verken Morland eller Lathrop her.
- 16 Generelt om Luther si lære om kyrkja sjå Wendebourg (2017).
- 17 CA er som kjent ført i pennen av Philipp Melancthon.
- 18 Jfr. Lohse 1995, s 14.
- 19 Jfr. Meyer-Blanck 2016.
- 20 Njå 2013, s 197.
- 21 Lathrop 1993, s 68–69.
- 22 Luther 1526 WA 19, s 72–78; jfr. Njå 2013 s 118f, Morland 2013 s 111f.
- 23 Njå 2013, s 195.
- 24 Luther 1526 WA 19, s 73.
- 25 Lohse, s 318.
- 26 Dokka 2015.
- 27 Lohse 1995, s 305.
- 28 WA 6, s 407, mi omsetting.
- 29 WA 6, s 408, mi omsetting.
- 30 WA 19, s 75, mi omsetting.
- 31 WA 19, s 75.
- 32 Jfr. Daniel (2016), Wendenbourg (2017).
- 33 Utdjupande sjå Christe (2014).
- 34 Jfr. Kaufmann (2009), 300.
- 35 Jfr. Schwarz (2015), s 474. Dette er kortfatta resultat av analysen i Schwarz (1992).
- 36 Dette ble særleg framheva av Mannermaa-skulen. Jfr. Saarinen (2014).
- 37 Jfr. Raschzok (2016), s 66–71.
- 38 Til omgrepet "liturgisk identitet" sjå Raschzok (2016), s 71–78.
- 39 Jfr. Deeg / Lehnert. 2016.

Kristin Graff-Kallevåg og Tone Stangeland Kaufman (red.):
Byggekloss-spiritualitet? En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring

Prismet-bok 13. Oslo: IKO-forlaget 2018

256 sider

ISBN 978-82-8249-361-1 / ISSN 1890-8829



For noen år siden etterlyste denne anmelder et tydeligere fokus på og bruk av ordet *spiritualitet* i Den norske kirkes Plan for trosopplæring (Sagberg, 2010; se også Sagberg, 2015). Det er derfor med glede jeg har lest den foreliggende boken som er resultat av et empirisk forskningsprosjekt. Prosjektet besto av intervjuer med ansatte og barn i tre menigheter, supplert med observasjoner av gudstjenester. Boken har 11 kapitler, hvorav kapittel 1 og 2 presenterer prosjektet og foretar en begrepsdrøfting, og kapittel 11 er en sammenfatning. De øvrige 8 kapitlene har ulike innfallsvinkler til det samme materialet. På den måten fremstår boken som en demonstrasjon av en av teoriene som forfektes om den spiritualitet som kan anes i Den norske kirkes trosopplæring – en form for *bricolage*, en konstruksjon av ulike slags materiale. Dette fungerer nokså bra for leseren, selv om det også blir mange gjentakelser i boken. Etter hvert trer et bilde frem, som gir en slags helhet.

I kapittel 2 definerer forfatterne (Graff-Kallevåg og Kaufman) begrepet som "levd, erfart og praktisert religion", nærmere bestemt som "menneskers erfaringer av relasjonen til Gud, praktisering av religion og fortolkning av virkeligheten ved hjelp av ressurser fra kristen tradisjon" (s 32). Det savnes en drøfting av det faktum at begrepet fungerer som fellesbegrep for meningssøking på tvers av religioner og livssyn,

og slik danner basis for samtaler om det å være menneske i et mangfoldsamfunn. I forskningsoversikten mangler en del litteratur som er sentral i internasjonale nettverk for studier av spiritualitet (Coles, 1990; De Souza, Francis, O'Higgins-Norman, & Scott, 2009; Roehlkepartain, King, Wagener, & Benson, 2006). Den noe snevre bruksdefinisjonen er forståelig fordi fokus er på Den norske kirkes trosopplæring, og jeg følger forfatterne i argumenteringen for at spiritualitet og religion er delvis overlappende fenomener (s 30f). Det gis likevel for liten oppmerksomhet mot det faktum at spiritualitet har fått oppmerksomhet ikke minst fordi mange i dag reiser lignende spørsmål som religionene, men uten å kjenne til eller anvende tradisjonelt religiøst språk. Interessant er det da at empirien, særlig intervju med barn, viser til det forfatterne kaller en "hybrid forståelse" der kristen tradisjon blandes med innslag fra populærkultur og andre tradisjoner (s 125). Kapitlet er for øvrig klargjørende for hvordan begrepet forstås i boken.

I kapittel 3 tar Graff-Kallevåg utgangspunkt i funn som viser at kirkelig ansattes troshistorie har stor betydning for hvordan de legger til rette for trosopplæring. Dette tolkes opp mot teorier om at virkeligheten forstås narrativt (Charles Taylor), og egne trospraksiser får en funksjon som "grenseobjekt" til menighetens trosopplæring (s 68). Dette er en viktig observasjon til bevisstgjøring. Bruken av Taylors teori er interessant. Nøyaktige sidereferanser hadde vært nyttig, slik at Taylors egne begreper (på engelsk) blir belyst litt mer.

I kapittel 4 gjør Harald Hegstad rede for en undersøkelse av hvordan trosopplærere forstår "møtet med Gud" (Jfr. Plan for trosopplæring s 7). Det viser seg at noen legger vekt på at et slikt møte kommer i og med en troshandling, som å våge å be. Andre bruker uttrykk som "å snakke

med Jesus". Møte med Gud knyttes til bønn, kirkehuset, bibelfortellinger eller også opplevelser i naturen eller i sang og musikk. Forfatteren finner at alle informantene har en opplevd relasjon til Gud, og ingen forteller om opplevelser av gudsfravær. Det er ikke nødvendigvis samsvar med teologiske teorier om gudsmøte og gudserfaring, men beskrivelser av disse danner en god bakgrunn for å drøfte materialet. Et viktig funn er manglende refleksjon over Den hellige ånds rolle i spiritualitet – viktig som en utfordring til luthersk pneumatologi så vel som til kirkens trosopplæring. Jeg vil legge til at denne mangelen også kan skyldes at spiritualitet kan forstås primært som et antropologisk begrep (ikke pneumatologisk), et begrep for å være relasjonelt og meningssøkende menneske. I en kristen tradisjon får dette så nærmere innhold og retning gjennom bibeltekster om skapelse og frelse.

I kapittel 5 analyserer Kaufman bønnevandring som "mulighetsrom" som gjør det mulig å knytte forbindelser mellom egne opplevelser og kristne trostradisjoner. Samtaler med barn viser at så er tilfelle, med direkte referanser til tro på Gud, men også til det som er kalt "hybrid forståelse av spiritualitet". Kapitlet oppleves som en nyansert dokumentasjon av barns tro og av betydningen for å legge til rette for trospraksis – og det vises også til eksempler på at det går an å hindre barnas trospraksis med dårlig forberedelse eller forstyrrende elementer.

Kapittel 6, av Kjersti Gautestad Norheim, viser at det kroppslige og taktile aspektet ved nattverd er viktig for barns opplevelse av mening. Forfatteren påpeker det overraskende ved at nattverdfearing ofte blir valgt bort i gudstjenester tilknyttet trosopplæringstiltak. Kapitlet er et argument for å ta nattverden på alvor som noe som "gjøres" mer enn "forstås", og som "lagres i kroppens hukommelse" (s 143). Dette støttes av andre studier av barn og nattverd, som i Prismetbok nr. 2 (*Barnet i trosopplæringen*, artikkel av Vigdis Aanderaa Aakre).

Sturla J. Stålsett reiser i kapittel 7 spørsmål om barns egen gudserfaring får komme til orde i trosopplæringen, og i så fall hvordan. I likhet med kapittel 5 anvendes her mange tekstutdrag som viser at barn tolker sine opplevelser ganske

selvstendig. Her møter vi for første gang refleksjon over begrepet "byggeklosser", som brukes i tittelen. Begrepet kommer frem i et sitat fra en prest om det kognitive trosinnholdet i kristen tro. Presten synes å bruke ordet om noe som er gitt. Stålsett spør om ikke barna også kan bidra til å forme disse byggeklossene. Han bruker eksempler fra materialet, der Dorthe bruker sin gudstro og bønn til å lytte til Gud på en måte som hjelper henne på en annen måte enn om hun hadde lyttet til foreldrene. Slik formes hennes egen gudserfaring hennes spiritualitet. Artikkelen blir et argument for en balansert bruk av barneteologi, der den kirkelig ansatte kan samtidig både lære av barnets tro og rettleder barnet i utvikling av troen.

Kapittel 8, av Marianne Rodriguez Nygaard, tar opp tema "livsmestring", som jo er ett av tre områder i trosopplæringsplanen. Hun undersøker hvordan dette temaet gjenspeiles i de aktuelle intervjuene, og finner fem hovedkategorier: Tilhørighet, død, omsorg, sårbarhet og feilbarlighet. Dette drøfter hun så i forhold til et annet begrep som går igjen, nemlig "hjemlighet", eller det å ha en eierfølelse til kirken og til kristen trostradisjon, også når den kommer til uttrykk utenfor kirken. Dette er et ideal for de fleste kirkelig ansatte. Hun finner imidlertid at noen steder blir de unge "overlatt til seg selv når det gjelder å bygge bro mellom kirkens ressurser og eget liv" (s 182), og påpeker at idealet om "hjemlighet" må gå sammen med et språk for hvordan livet erfares. Dette nevnes som et tema for videre forskning.

I kapittel 9 drøfter Knut Tveitereid forestillinger om bredde og dybde, tidsavgrensede trosopplæringstiltak og kontinuerlig trosopplæring (i og utenfor trosopplæringsprosjektene). Flere informanter er opptatt av forholdet mellom trosopplæring og andre virksomheter for barn, og noen ser ut til å nedvurdere betydning av det kontinuerlige, men de ser også behovet for den "dybden" som kan ligge der (s 195). Det fins en lang rekke med teorier om kirken som en binær størrelse der det kan bli skarpt skille mellom troskollektiv og folkekirke, bedehus og lokalmenighet, eller trosopplæring som tiltak og som kontinuerlig virksomhet. Artikkelen er en oversiktlig og kortfattet kommentar til slike teorier

og en påpekning av at bredde og dybde ikke kan rives fra hverandre uten å bli misforstått. En "ny-gammel" spiritualitet som fornyer bruk av gamle trostradisjoner (som f.eks. pilegrimstradisjonene), kan bidra til å ta vare på den dype sammenhengen, mener han.

Det siste perspektivet på materialet er en historisk skisse over begrepet i luthersk kontekst. Otfried Czaika påpeker faren med anakronistisk lesning av spiritualitetsbegrepet inn i eldre tider. Han viser at innholdet i det moderne begrepet i stor grad svarer til begrepet "fromhet" som kan knyttes både til rettskaffenhet, lydighet i tro på Gud og etisk-praktisk nytte, og slik forenes "*vita activa*" og "*vita contemplativa*" (s 214). Skissen viser hvordan luthersk fromhet integrerte en del eldre trospraksiser og avviste andre. Luthers spiritualitet kom til å bevege seg mellom polene "bevare" og "forandre", med læren om *adiafora* som ramme. I moderne trosopplæring mener han dette tas vare på i de tre områdene som beskrives i Plan for trosopplæring, og påpeker at akkurat som på Luthers tid kan denne forståelsen fange opp mange sideaspekter.

Sluttkapitlet sammenfatter kapitlene inn mot en tankemodell av trosopplæring som for det første *bricolage* og for det andre *byggeklosser*. Det første går på måten man bruker ressurser fra kristen tradisjon på, og det andre dreier seg om kristne praksiser som viser seg å være bærere av den enkeltes spiritualitet – bønn, bibellesning, nattverd, lystenning, bønnevandring osv. Prosjektet har vist at forståelsen av byggeklossene nok kan variere, men metaforen kan likevel anvendes. Dette bruker forfatterne som uttrykk for en ressurstilnærming eller "repertoartilnærming" til spiritualitet og religion. Intervjuene med barna viser at byggeklossene ikke nødvendigvis finnes i ferdige former, og det reises noe kritikk mot kirkelig ansatte for at de ikke er åpne nok for å integrere barnas egne erfaringer. Kapitlet og boken slutter med en påpekning av et dilemma: Hvordan kan kirken finne veien mellom på den ene side rigid styring som ikke viser åpenhet for barnas individualitet, og på den annen side det å nøye seg med å være en passiv leverandør av biter og deler som barna kan bruke i konstruksjon av sin egen spiritualitet?

Med sluttkapitlet gir tittelen mening. Boken

som helhet oppleves som et viktig skritt på veien til å videreutvikle trosopplæring etter en ganske lang utprøving, i møte med kirkens mangfoldige tradisjon så vel som med barns behov for å navigere i religiøst og kulturelt mangfold. Slik sett synes bruken av fenomenet og begrepet spiritualitet å utfordre til både bredere og dypere forståelse av trosopplæringen.

Noen artikler er mer populærvitenskapelige enn vitenskapelige. Som nevnt savnes noen eksakte referanser og noe relevant bakgrunns litteratur for begrepet "spiritualitet", og religionsbegrepet synes å tas for gitt uten drøfting av forholdet mellom historisk/institusjonalisert religion og religiøsitet mer fristilt fra institusjonalisert religion. Begrepsavgrænsningen er tilpasset det aktuelle prosjektet, men i forlengelsen av dette prosjektet vil det bli aktuelt å undersøke barns spiritualitet også når den ikke har en kristen eller annen religiøs ramme – og så se hvor veiene går videre og eventuelt møtes. Boken fortjener uansett lesere blant både kirkelig ansatte og frivillige medarbeidere.

Omtalt litteratur:

- Coles, Robert. (1990). *The Spiritual Life of Children*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- De Souza, Marian, Francis, Leslie J., O'Higgins-Norman, James, & Scott, Daniel G. (Eds.). (2009). *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer.
- Roehlkepartain, Eugene C., King, Pamela Ebstye, Wagener, Linda M., & Benson, Peter L. (Eds.). (2006). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Sagberg, Sturla. (2010). Livsmestring, livstolkning og spiritualitet – Hva betyr valg av begrep for forståelsen av barns tro? *Prismet*, 61(4), 219–230.
- Sagberg, Sturla. (2015). *Holistic Religious Education – is it possible? The complex web of religion, spirituality and morality*. Münster / New York: Waxmann.

STURLA SAGBERG
DR. THEOL., PROFESSOR EMERITUS

Elisabeth Tveito Johansen (red.):

Gudstjenester med konfirmanter

En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde

244 sider

IKO-Forlaget, Oslo 2017

ISBN 9788282493185



For alle som arbeider med gudstenesteliv i kyrkja, enten i undervising, med forskning eller i kyrkjeleg teneste, er *Gudstjenester med konfirmanter* ei interessant bok. Det har lenge vore fokus på involvering som eit viktig ledd i gudstenestefornying, og med ny interesse i kjølvatnet av gudstenestereforma. Denne boka byggjer på ein studie av korleis konfirmentar opplever gudstenesta og deltakinga si der, med eller utan oppgåver. Dette høyrer spennande og matnyttig ut. Særleg for dei av oss som arbeider med konfirmentar år etter år.

Det var eit funn i den omfattande europeiske studien *Confirmation Work in Europe* (2010), som gjorde forskarane ved TF nysgjerrige på gudstjenester i konfirmasjonstida. Funnet viste at konfirmentar i dei sju landa som konfirmentastudien omfatta, hadde meir negative haldningar til gudstenestedeltaking etter konfirmasjonstida enn før. Spørsmålet konfirmentane svarte på var om dei syntest det var kjedeleg å vere på gudsteneste. Til det svarte 54 % ja før konfirmasjonstida og 57 % etter konfirmasjonstida. Eit anna interessant funn, var at berre 43 % av norske konfirmentar deltek med oppgåver i gudstjenester i konfirmasjonstida. Med dette som utgangspunkt tok forfattarane bak *Gudstjeneste med konfirmanter* for seg spørsmål som: Kva slags gudstjenester deltek konfirmentane på, og kva opplever dei der? Kva skjer der? Korleis deltek dei?

I tillegg til redaktør Tveito er fire forskarar i praktisk teologi, knytt til Teologiske fakultet, medforfattarar i boka. Denne gruppa har saman observert og analysert tre forskjellige gudstjenester med konfirmentar i tre svært ulike gudstenestesettingar. Empirien i studien er ikkje berre sjølve gudstjenestene, men også intervju, med både konfirmentar og forrettande prestar. For-

fattarane nærmar seg feltbesøket i kyrkjelydane med ulik kompetanse innan praktisk teologi. Redaktøren har religionspedagogikk som sitt spesialområde, Sivert Angel homiletikk, Merete Thomassen liturgikk, Gunnfrid Ljones Øierud gudstenestekommunikasjon og Halvard Johannessen pastorallære. Dei observerer og analyserer ut frå sin ståstad og skriv kvar sine sjølvstendige artiklar. Det er fyldige litteraturlister etter kvart kapittel, noko som gir inspirasjon til vidare lesing. Boka har ein innleiande del som tek oss godt inn i det dei kallar *forskningsdesignet* og jamfører det med anna forskning på dette feltet. Dette er ryddig og informativt gjort greie for. Eit klokt val forskargruppa har gjort, er ikkje å harmonisere funna seg imellom, men heller la ulike stemmer stå side om side i ei *teoretisk fleirstemmighet*. Slik gir dei lesaren større rom til å vere med i fortolkinga av funna som er gjort.

Studien byggjer på eit strategisk, ikkje eit tilfeldig utval av kyrkjelydar og gudstjenester. Dei ønskte seg kyrkjelydar med stor grad av tilfredse konfirmentar og gudstjenester av nokså forskjellig karakter. Det tredje kriteriet var at gudstenesta den dagen dei var på besøk, skulle vere så typisk som mogleg for den staden. Med desse strategiske vala ville dei gjere forskinga relevant for flest mogleg kyrkjelydar og flest mogleg gudstjenester.

Utfordringa med eit så lite utval er at materialet i studiet blir litt tynt. Konfirmentintervjua, til dømes, er noko av det mest interessante å lese, men konfirmentane ikkje er vane med å sette ord på det dei er med på, og svarar kort og vagt. Eg saknar fokus på den utviklinga som skjer hos konfirmentane i løpet av året. At dei blir synleg tryggare og meir fortrulege med gudstenesta og kyrkjerommet etter kvart, og at dette er eit læringsmål som vert gitt stor vekt i konfirmasjonstida. Gudstjenestene er ein læringsarena i vid forstand for konfirmentane. Difor vil dei fleste kyrkjelydar legge opp til mange ulike typar gudstjenester i eit konfirmentår. Opplevinga for konfirmentane av å delta vil då, truleg, også variere veldig. Hadde studien gjort nokre fleire feltbesøk, gjerne i dei same kyrkjene, ville han blitt endå meir interessant. Men forskarane har gjort eit bevisst val her, som dei også argumenterer for.

Gudstjeneste med konfirmanter er verd å lese, først og fremst fordi du blir tatt med på ei refleksjonsrunde heilt inn i kyrkjebenken. Og slik gir forfatarane oss ny innsikt om kyrkjeleg praksis med konfirantar i gudstenesta. Boka gjev ikkje så mange svar, og ingen fasit, på kva som fungerer best for konfirmentane. Ho kan også gi frimod til dei av oss som trur at kjedeleg eller ikkje kjedeleg er lite eigna som einaste suksessfaktor for gudstenestearbeidet med konfirantar.

IRMELIN GRIMSTAD BONDEN SOKNEPREST, VANG I HEDMARK

Ida Marie Høeg (red.):

Religion og ungdom

280 sider

Oslo, Universitetsforlaget 2017

ISBN 9788215029375



Ida Marie Høeg er redaktør for antologien *Religion og ungdom* (Universitetsforlaget, 2017). I denne anmeldelsen presenterer jeg Høegs innledningskapittel og de 11 påfølgende kapitlene før jeg gir en kort vurdering av boken som helhetlig prosjekt.

Høeg plasserer boken inn i et skifte som har funnet sted de siste årene, der en har beveget seg fra enten ikke å interessere seg for ungdom og religion, eller primært å se på i hvilken grad ungdom slutter opp om organisert religion, til å spørre hvordan ungdom *bruker* religion, *utfordrer* og *endrer* religiøse praksiser og gjennom dette også påvirker samfunnet i stort. Viktige perspektiver er kjønn, moral, identitet, tilhørighet og samfunnsengasjement. Sentrale kontekster er arenaer som utvikles av ungdommen selv (SoMe, ungdomsdrevne arrangementer og initiativ), og arenaer de inngår i (familie, lokalsam-

funn osv.).

Høeg drøfter hva det egentlig vil si å være ungdom i dag. Selv om det er en mangfoldig gruppe i stadig endring, er det mange stabiliserende trekk: De fleste norske ungdommer utdanner seg, deler en del verdier i sitt identitetsskapende prosjekt; det store flertallet oppgir at de trives godt og har gode relasjoner, samtidig som et mindretall har helseutfordringer.

Ungdom preges av den økte digitaliseringen som også har konsekvenser for hvordan religion gjøres i ungdomstiden. Her aktualiseres spørsmålet om hvilke praksiser som kan "defineres" som religion, og hvilke som "fungerer" som religion.

Det pågår en diskusjon mellom kohort- eller livsfaseperspektiver i synet på ungdom og religion. Høeg heller nok mot kohorttolkningen og argumenterer for at ungdoms religiøsitet også er et symptom på foreldrenes religiøsitet. Når den religiøse sosialiseringen svekkes i familiene, er det vanskelig å se hvordan dagens unge skal bli mer religiøse etterhvert som de vokser inn i andre faser av livet.

Høeg påpeker at ungdom opp gjennom norsk historie har vært religiøse endringsagenter. I dag er det kanskje særlig ungdom fra innvandrersfamilier som har en slik rolle som fornyere. Ungdoms aktive forhandling av religion er med og bidrar til identitet samtidig som det i disse prosessene skjer en individualisering av troen.

Kort om hvert kapittel:

Audun Toft skriver om hvordan unge muslimske elever i videregående skole opplever undervisningen om islam. Klasserommet er ikke et nøytralt forum, argumenterer Toft, men et sekulært rom der religion lett blir stigmatisert. Dette gjelder ikke minst for islam, der et takknemlig didaktisk utgangspunkt gjerne er aktuelle nyhetshendelser som dermed ofte fokuserer på vold og kontroverser, tilsvarende når islam fremstilles som en uniform og eksotisk størrelse. Begge tilnærmingene kjennes fremmede og kan oppleves sårende, for unge, norske muslimer. En bedre tilnærming, argumenterer Toft, er å legge vekt på religionens "hverdagsliv, tradisjoner og mangfold". Da vil også enkeltelevers erfaringer kunne speiles i klasserommet uten at de må stå til ansvar for alt som skjer i religiø-

nens navn, og en vil få tydeligere frem at norske klasserom er mangfoldige.

Janna Hansen interesserer seg også for hvordan norske og danske muslimske ungdommer opplever fremstillingen av islam, men nå i media. I og med fremveksten av sosiale medier er dette et forskningsspørsmål som gjelder mer enn hvordan ungdom passivt leser om seg selv, men også hvordan de *braker* media. Hansen trekker vekslers på Goffmans stigma-begrep.

Hun finner at ungdom som bor i Kristiansand og Herning, i mindre grad føler seg satt under press av de negative bildene i media enn ungdom i København. I utgangspunktet er dette et overraskende funn; en skulle kanskje tro at det å bo i mer anonymiserende storbyer skulle dempe stigmatiserende dynamikker. Men med støtte i Botvars lignende funn, mener hun at kontekster med mer synlig religiøs tilstedeværelse gjør det enklere å oppleve seg anerkjent enn når en lever i byer der religion blir sett på som et unntak fra regelen.

Torjer A. Olsen skriver om læstadiansk ungdom, med bl.a. kulturell kodeveksling som teoretisk perspektiv. Utveksling av koder peker i retning av ungdom som beveger seg mellom nokså ulike praksiser, her mellom det norske og det samiske, mellom læstadianisme og andre kristne retninger, mellom by og land og mellom primærnæring og høyere utdanning. I dette spenningsfeltet ser Olsen særlig på Riddu Riddu-festivalen og diskurser om kjønn og seksualitet.

Lill Vramo forsker på sikhisme i Norge, og skriver i artikkelen "Grenser for inkludering?" bl.a. om hvordan den årlige turbandagen er blitt tatt i mot og forhandlet blant sikher i osloområdet.

Ann Kristin Gresaker melder seg på i den økte interessen for religion og kjendiser. Mens andre har interessert seg for kjendisdyrkelse som religiøs praksis, ser Gresaker på fremstillingen av kjendisers religiøsitet i hhv. Det Nye og Mann. Hun gjør dette ved å se på utgaver gjennom de tre siste tiårene, og interesserer seg særlig for kjønnsperspektivet i tekstene. Sentrale perspektiver er skjelningen mellom tradisjonell religion og nyåndelighet og mellom alminneliggjøring og "andregjøring".

Irene Trysnes skriver om hvordan kristne ungdomsmiljøer og festivaler bidrar til utviklingen av kristen identitet. Kapitlet har tre hovedbegreper: *Identitet*, hentet fra Goffmans forfatterskap, presentasjoner og forhandlinger av *kjønn*, og hva som legges i begrepet *kristen*.

Trysnes ser kristne festivaler i lys av forskning på festivaler generelt, som steder for "intensivering av livet" og som miljøer for "feiring, fest og opplevelser". Det siste aspektet balanseres i de kristne festivalene med formidling av det religiøse budskapet, men dette preges samtidig av festivalene i retning av "edutainment". Trysnes beskriver kjønnsrollene i festivalene som tradisjonelle, både slik de formidles i forkynnelsen, og gjennom hvordan menn og kvinner har ulike roller bak og (ikke minst) på scenen. Forkynnelsen legger vekt på det personlige og erfarte, noe som også innebærer en nedtoning av mer komplekse religiøse/teologiske refleksjoner. Trysnes finner en terapeutisk religiøsitet, en kilde til hjelp i vanskelige situasjoner. Kapitlet identifiserer endringer i perioden fra 2004 til 2012, i retning av at etiske standarder og normer for kristen livsstil nedtones til fordel for at ungdom selv må bestemme hvordan de vil leve.

I kapitlet "Jeg kaller det Stine-tro" presenterer Trysnes og Pål Ketil Botvar funn i en stor spørreundersøkelse blant abonnenter på magasinet *Visjon* og medlemmer av Holistisk forbund. Materialet viser at individualistiske verdier står sterkt i disse miljøene, og at jo yngre informantene, desto mer individualistisk orienterte er de.

Ida Marie Høeg nærmer seg konfirmasjonstiden i Den norske kirke med en uvanlig, men vesentlig forskningsinteresse: På hvilken måte bidrar konfirmasjonstiden ikke bare til kristen kunnskap og til å knytte sosiale bånd, men også til å kanalisere og utvikle ungdoms samfunnsengasjement? Gjennom Putnams begreper sosial kapital og bonding/bridging analyserer Høeg den store konfirmasjonsundersøkelsen. Hun finner at konfirmasjonstiden har en positiv effekt, at den kan gi ungdommer erfaringer med frivillig innsats, som følger dem også senere i livet. Hun finner videre at ungdommens sosiale bakgrunn (primærsosialisering) har overraskende liten betydning for hvorvidt konfirmanter engasjerer seg, men derimot relasjonene til venner

og konfirmantledere, og kristen tro.

I et kapittel om sekulære unge voksen sonderer Sivert Skålvoll Urstad mellom sekulære som hhv. "likegyldige" og "opponenter". Han viser også, ikke så uventet, at det finnes en "sekulær sosialisering" tilsvarende en religiøs sosialisering. Urstad ser videre på sekulæres bakgrunn fra religiøse miljøer, og deres holdninger til medlemskap i organisasjoner og syn på livsriter.

I kapitlet "Under horisonten" skriver Sindre Bangstad om (muslimske) ungdommers "hverdagslige sekularitet". Bangstads poeng er at muslimer ofte fremstilles endimensjonalt og uniformt som mer religiøse enn den europeiske befolkningen forøvrig, og at det er et uforenlig forhold mellom islam og et sekulært samfunn. Bangstads kvalitative intervjuer viser imidlertid et langt mer nyansert bilde. For det første mener ungdommene at islam er forenlig med et sekulært samfunn, og for det andre fremstår de selv som "kompetente navigatører" i et flerkulturelt og flerreligiøst Norge.

I bokens siste kapittel diskuterer Levi Geir Eidhamar hvordan unge muslimer forholder seg til islams lære om helvete og evig straff. Dette gjelder både hva slags tolkningsressurs læren utgjør i dagliglivet, og hvordan ungdommene selv tolker læren, f.eks. i forhold til ikke-muslimer og de etiske dilemmaer den representerer.

Til slutt: Er boken vellykket? – Det kommer litt an på hva leseren venter seg, vil jeg si. Min umiddelbare forventning ble preget av omslaget der hovedbegrepene ungdom og religion lyser med store, tydelige fonter, og der det ikke er noen undertittel av typen "i Norge i dag" eller "glimt fra forskningen". Dette gir inntrykk av en bok som vil være et standardverk og bidra med et helhetlig bilde av religion og ungdom slik f.eks. Lövheim og Bromanders gjorde med *Religion som resurs* (2012).

Med en slik forventning blir boken en skuffelse. For selv om hvert kapittel i og for seg er interessant, fremstår de tematisk, metodisk og teoretisk som vel spredte. De er resultater av uli-

ke forskeres prosjekter, ikke av ett, felles forskningsprosjekt. Flere av kapitlene mangler tydelige konklusjoner, og selv de som har en oppsummering, relaterer ikke denne til noen felles problemstillinger.

På den ene side er dette selvsagt helt i orden. Vi trenger slike bidrag også, og det er bra at verdifulle artikler kanskje lese av flere når de settes mellom to bokpermer. Selv om det gjør at "løp-og-kjøp"-oppfordringen til lesere som ikke allerede er brennende opptatt av akkurat dette temaet, sitter lenger inne.

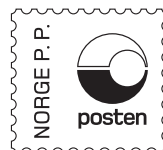
På den annen side føles det som om boken kunne kommet lengre og sydd sammen en del av de trådene som nå henger litt løst i mellomrommene mellom de ulike bidragene. Ett eksempel på en slik tråd gjelder forholdet mellom etnisk norsk ungdom og ungdom med innvandrerbakgrunn. Selv om det selvsagt er store variasjoner innenfor hver av disse gruppene, tegnes det likevel to generelle bilder: Etnisk norsk ungdom vokser opp i familier med svekket religiøs sosialisering, mens ungdom som er vokst opp i innvandrerfamilier, ofte vil oppleve en nokså sterk religiøs sosialisering. Jeg synes det hadde vært svært interessant å sammenligne disse to nokså ulike dynamikkene, og ikke minst sett nærmere på hvordan de to ungdomsgruppene påvirker hverandre, ikke minst når de går på samme skole. Med unntak av innledningen behandles de imidlertid i hver sine kapitler, og dermed etableres aldri noen slik forbindelse.

Innvendingen til tross: Det som tross alt er et fellestrekk for boken som helhet, er hvordan ulike møtepunkter mellom religion og unge blir et prisme for mange viktige temaer i dagens Norge. Jeg tror alle som leser boken vil lære noe nytt, få noe å tenke på, og kanskje se virkeligheten omkring seg med *litt* andre øyne.

**FREDRIK SAXEGAARD
FØRSTEAMAUENSIS I PT/
PRAKTIKUMSLERER MF**

Avsender:
Luthersk Kirketidende
Sinsenveien 25
0572 OSLO

PRIORITY



luther



KIRKELIG ÅRSKALENDER 2019

169,-

Kirkelig årskalender er en klassiker! Her finner du en kombinert klassisk almanakk med bibeltekster knyttet til kirkeåret. Markeringen av de kristne merkedager gir dagene innhold med søndagen som ukens sentrum. Her finner du også en oppdatert kontaktliste til kristne virksomheter.



DAGSORD 2019

159,-

Denne kalenderen er gjennom årene blitt en klassiker. Fin på kjøkkenveggen, over skrivebordet eller hvor det måtte være. Vakre og profesjonelle naturfotografier for hver måned. Bibelord for hver dag i forlengelsen av søndagens tekster.

Kjøp kalenderne på www.lutherforlag.no eller hos din lokale bokhandel.

www.lutherforlag.no