

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

2/2020

**Bård Eirik Hallesby Norheim
og Knut Tveitereid**

Ildsjeler og ildsteder en
etnografisk studie av
ledelsesdynamikker i vitale
ungdomsarbeid i Den
norske kirke

**Lars Kåre Grimsby og
Erling Birkedal**

Unge tanker om
konfirmasjon. En studie
blant 14-åringar forut for
deres valg av ungdomsrite

Caroline Gustavsson

Delaktighet i praktiken –
söndagens huvudgudstjänst
som utmaning och möjlighet

**Elisabeth Tveito Johnsen og
Geir Afdal**

Practice theory in empirical
practical theological
research. The scientific
contribution of LETRA

Grete Tengsareid Sjøvik

In the middle of Sin is I.
Frelse fra synd i en
narsissistisk kultur.
En kvalitativ analyse av
åtte prekenar

Asgeir Sele

Den biskoplege tilsyns-
praksisen. Ein studie av
kva verktøy biskopane i
Den norske kyrkja brukar i
tilsynet med kyrkjelydane
og kva leiingsaktivitet
denne praksisen medfører

Bokanmeldelser



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Nr. 2/2020 - årgang 37

Leder	3
Fagfellevurderte artikler	5
Bård Eirik Hallesby Norheim og Knut Tveitereid Ildsjele og ildsteder	6
Lars Kåre Grimsby og Erling Birkedal Unges tanker om konfirmasjon	22
Caroline Gustavsson Delaktighet i praktiken	39
Elisabeth Tveito Johnsen og Geir Afdal Practice theory in empirical practical theological research	58
Grete Tengsareid Søvik In the middle of Sin is I	77
Asgeir Sele Den biskoplege tilsynspraksisen	91
Bokanmeldelser	107

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Sokneprest Irmelin Grimstad Bonden, professor Lars Johan Danbolt, professor Tone Stangeland Kaufman, førsteamanuensis Carl Petter Opsahl, sokneprest Ingeborg Sommer, universitetslektor Inge Westly

Redaksjonssekretær Åsmund Aksnes

Redaksjonsråd 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 (Stocholms Universitet), Harald Hauge (Den norske kirke, Røros), Bjarte Leer-Helgesen (Den norske kirke, Kristiansand), Jonas

Idestöm (Svenska Kyrkans Forskningsenhet, Uppsala), Marlene Ringgaard Lorensen (Teologisk fakultet, Københavns Universitet), Karin Nelson (Norges Musikkhøgskole, Oslo), Bård Eirik Hallesby Norheim (NLA Høgskolen), Kristin Moen Saxegaard (Den norske kirke, Ringerike), Ulla Schmidt (Aarhus Universitet), Hans Stifoss-Hanssen (VID Oslo), Bernice Sundkvist (Åbo Akademi, Åbo), Merete Thomassen (Teologisk Fakultet, UiO), Gunnfrid Ljones Øierud (IKO, Oslo) mf.no/tpt

Abonnement, kjøp av artikler og forfatterveiledning

mf.no/tpt. journals.mf.no

E-post: tpt@mf.no

Abonnenter på Luthersk Kirketidende

får TPT inkludert i prisen.

Abonnement: 695,- per år



Kjære leser!

Det er en glede å presentere en ny utgave av *Tidsskrift for praktisk teologi*. De to foregående utgivelsene inneholdt bestilte temaartikler: Først ett om sykehusprester/chaplaincy (2/2019) og så ett om praktisk teologi som fagfelt (1/2020). Derfor er det nå på tide med et nummer fylt med artikler som er sendt til redaksjonen av forskere som er aktive i forskjellige fagfelt innenfor praktisk teologi.

Til tross for at artiklene altså ikke er del av en større plan, fremstår de fire første artiklene nærmest som et lite temanummer, plassert i kryssset mellom kirkelig ungdomsarbeid og læring i kirkelige praksiser.

Først ut er Bård Hallesby Norheim og Knut Tveitereid med artikkelen «Ildsjeler og ildsteder: En etnografisk studie av ledelsesdynamikker i vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke». Forfatterne tar utgangspunkt i et paradoks: Hvordan har det seg at kontinuerlig kirkelig ungdomsarbeid mange steder fungerer godt, til tross for at dette ikke er et arbeid som noen i kirken har et ansvar for at skal finne sted? Og hva slags dynamikker er det som oppstår i vitale aktiviteter som drives under slike forutsetninger? Artikkelen identifiserer fire dynamikker som går igjen: En kultur preget av ildsjeler, et tydelig ansvarshierarki, velkomstpraksiser og det Norheim og Tveitereid kaller «slingringsmonn». I sum argumenterer forfatterne for at vitalt kirkelig ungdomsarbeid skjer i dynamikken mellom «sentrifugale ildsjeldynamikker og sentripetale ildsteddynamikker».

Erling Birkedal og Lars Kåre Grimsby har intervjuet fjortenåringer om deres tanker rundt det å bli konfirmert. Metodisk mikser artikkelen en større survey med fokusgruppeintervjuer. Spørsmål som diskuteres er hvilke grunner unge har til å velge hhv. kirkelig, humanistisk eller ingen konfirmasjon? Hvilken rolle spiller venner og familie? Og hvordan forstår ungdommene betydningen av det å bli konfirmert? Det viser seg at mange som planlegger å velge kirkelig konfirmasjon gjør dette mer som en familierite enn en kirkelig/institusjonell rite. Ungdommene har ikke veldig store forventninger til konfirmasjonstiden. Det er en spenning mellom temaene ungdommene oppgir at er viktigst for dem, og de temaene som kirken løfter tydeligst frem i sine planer. Samtidig som det er en interessant overlapp mellom disse, og dermed en mulighet for kirken til å trekke på de ressursene i egen tradisjon som oppleves mest aktuelle for mange unge.

Caroline Gustavssons artikkel har tittelen «Delaktighet i praktiken – söndagens huvudgudstjänst som utmaning och möjlighet». Her undersøker hun et gudstjenesteprojekt i et svensk sokn, og setter dermed søkelys både på hvordan gudstjenester i økt grad kan erfares som steder for meningsfull deltakelse, og samtidig på læringsprosessen med å utvikle gudstjenesten sammen. Artikkelen får frem spenninger mellom det som lar seg bevege og det som står temmelig fast, mellom ulike forståelser

av fellesskap og delaktighet, og mellom intenderte og uforutsette endringer.

Elisabeth Tveito Johnsen og Geir Afdals artikkel skiller seg ut fra de andre ved at den ikke baserer seg «direkte» på et empirisk arbeid, men er en retrospektiv presentasjon av et forskningsprosjekt som pågikk ved MF 2010-2014. Derfor er også artikkelen «Practice theory in empirical practical theological research: The scientific contribution of LETRA» mer omfattende enn det som er vanlig for artikler i tidsskriftet: Forfatterne presenterer de teoretiske perspektivene i prosjektet, og alle avhandlingene det resulterte i. Avslutningsvis gir artikkelen en profilert og sammenlignende presentasjon av det som kan sies å være prosjektets to hovedbidrag også for senere forskning, nemlig begrepene «objekt» og «materialitet».

De to siste artiklene befinner seg innen to klassiske praktisk-teologiske disipliner: Grete Tengsareid Søvik baserer sin artikkel på en avhandling om norske radioprekener, der hun undersøker hvordan disse forhandler mellom tradisjonell kristen forkynnelse om synd og en narsissistisk kultur. Artikkelen trekker veksler på et bredt teorifelt, og har som mål å bringe inn i den homiletiske debatten temaer som hittil primært har vært diskutert i sjelsorg og teologisk antropologi.

Asgeir Sele skriver om «Den biskoplege tilsynspraksisen», og ser særlig på hvilke verktøy biskoper i Den norske kirke bruker i tilsynet med menighetene, og hva slags form for ledelse tilsynet egentlig er uttrykk for. Metodisk legger dette pastoralteologiske bidraget vekten på dokumentanalyse, i spennet mellom postjournaler og visitasforedrag. Artikkelen argumenterer for at de fleste av visitasverktøyene som er angitt i lov og forordning faktisk er i bruk. Samtidig diskuterer den utviklingsmuligheter i dagens visitaspraksis.

Utgaven avsluttes med et knippe bokanmeldelser: Niels Henrik Gregersen anmelder Harald Hegstads bok *Dåpen. En nådens kilde*. Leserne vil også finne anmeldelser av Trine Ankers bok om analyse i empiriske oppgaver, Pete Wards bok *Celebrity Worship*, Bengt Kristensson Ugglas nye bok om vitenskapsteori og Ragnhild Strauman og Bernd Krupkas utgivelse *Sang for livet! Salmene og sangen i Den norske kirkes trosopplæring*.

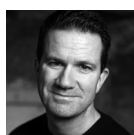
Av førsteamanuensis Fredrik Saxegaard, redaktør
fredrik.saxegaard@mf.no

Fagfelleverderte artikler

Ildsjetter og ildsteder

En etnografisk studie av ledelsesdynamikker i vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 6-21]



Professor i praktisk teologi Bård Eirik Hallesby Norheim
og Førsteamanuensis i praktisk teologi Knut Tveitereid
bard.norheim@nla.no Knut.Tveitereid@mf.no

Abstract

No particular vocation is formally assigned to running local youth ministry in the Church of Norway. Despite the fact that no one has to do youth ministry, many local youth ministries in the Church of Norway are thriving. This article draws on fieldwork, data and analysis of a three-year long research project (2016-2019) which sought to describe and understand how various patterns of dynamics in leadership emerge in vital youth ministries. In the data we singled out four independent – yet intertwined – dynamic patterns of leadership: a culture of enthusiasts, a practice of welcome, a hierarchy of development and responsibility, and finally an understanding of theology as approximate. These patterns create an interplay between the centripetal dynamics of an attracting place (No.: «ildsteder» / Eng.: «fire places») and centrifugal dynamics of change and moving on (No.: «ildsjeler» / Eng.: «fire starters»).

Nøkkelord: Ledelsesdynamikker, vitale ungdomsarbeid, ildsjel, ildsjelkultur, teologisk slingringsmonn, velkomst.

Denne artikkelen rapporterer fra et treårig utviklingsprosjekt delfinansiert av Kirkerådet. Prosjektet har hatt til hensikt å beskrive og diskutere forskjellige sider ved ledelsen av vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke (Dnk), med et særlig fokus på det vi har kalt ledelsesdynamikker.

«Dynamikker» forstår vi bredt, og relatert til begreper som bevegelse og kraft. Med «ledelse» forstår vi her enhver påvirkningsprosess (Yukl 2013:26) som finner sted i ikke helt regulerte grenseområder (Brunstad 2009). Kristent ungdomsarbeid i Den norske kirke er å forstå som et slikt grenseområde på flere nivå – i overgangen mellom barn og voksen (se f.eks. Norheim 2016 og DeVries 2004), i brytningen mot

samtidskulturen (se f.eks. Austnaberg og Mæland 2009), og som arena for utprøving av nye ekklesiologiske modeller (se f.eks. Dean 2003 og Dean 2010) og teologisk språkbruk (Tveitereid 2015). Det at kristent ungdomsarbeid i Den norske kirke kan forstås som et slikt grenseområde, der det er rom for bevegelse og påvirkning, er med å gjøre ledelse til et interessant forskningsmessig innsteg.

Med ungdomsarbeid sikter vi til kontinuerlig ungdomsarbeid i Den norske kirkes menigheter, ut over – men sjelden isolert fra – konfirmasjonsopplæring og andre tidsavgrensede trosopplæringstiltak. Ofte drives menighetenes ungdomsarbeid i samarbeid med en eller flere organisasjoner og/eller menigheter.

Artikkelen er dermed et bidrag til diskusjonen om ungdomsarbeidets plass og organisering i Den norske kirke, og til den praktisk-teologisk refleksjonen om kristent ungdomsarbeid (Eng.: youth ministry).

Bakgrunn og relevans

Vår forskningsinteresse er altså knyttet til hvordan ledelse utspiller seg slik at det skapes bevegelse og kraft i et rom som ikke er stramt regulert. Prosjektet har sin bakgrunn i to konkrete observasjoner: 1) I Den norske kirke har ingen egen yrkesgruppe som har ansvaret for menighetens ungdomsarbeid. 2) På tross av dette finnes mye vitalt ungdomsarbeid i Den norske kirke.

Til den første observasjonen: Menighetene i Den norske kirke er ikke lovpålagt å drive kontinuerlig ungdomsarbeid. Menighetsrådene har riktignok, ifølge kirkelovens §9, ansvar for å samle «barn og unge» om «gode formål». Men med mindre menighetsrådet uttrykkelig delegerer denne oppgaven til en ansatt, gjenspeiles ikke dette ansvaret i noen stilling. Ungdom og ungdomsarbeid nevnes ikke tjenesteordningene for kateketer, prester eller diakoner. For en menighet er det ikke et alternativ å kutte ut kirkelige handlinger som dåp, begravelser og gudstjenester, eller sløyfe kirkelige aktiviteter som trosopplæring, forkynnelse og diakoni. Men om en menighet lar ungdomsarbeidet være, fører ikke dette til konsekvenser for ansatte eller menighetsråd. Kontrasten på dette punktet er stor til for eksempel folkekirken i Finland, hvor de fleste menigheter har minst én ansatt ungdomsarbeider (ungdomsleder) med dette som sin primære oppgave.

På tross av det vi kan kalle et ansvarsvakuum, at ansvaret for ungdomsarbeidet i Den norske kirke ikke er hjemlet i lover og ordninger, viser det seg at mye av dette arbeidet går riktig godt. Dette er vår andre observasjon. Ifølge kirkelig årsstatistikk for 2017 rapporterte 419 menigheter at de drev ett eller flere ungdomsarbeid for aldersgruppen 13-17 år ut over trosopplæring og konfirmantarbeid.¹ Disse arbeidene organiserte anslagsvis 16.000 tenåringer. I tillegg kan vi ut av samme statistikk lese at 183 menigheter drev ett eller flere arbeid for ca. 4.300 ungdommer i aldersgruppen 18+, 560 langsgående lederkurs ble holdt for ca. 4.900 tenåringer i aldersgruppen 13-17 år, 92 langsgående lederkurs ble holdt for til sammen ca. 700 ungdommer i aldersgruppen

¹ Det følgende statistiske materialet er bare delvis tidligere publisert i NSDs kirkebase (<http://kirkebase.nsd.uib.no/webview/>) og derfor komplimentert med statistikk skaffet til veie gjennom direkte kontakt med Kirkerådets Statistikk- og analyserådgiver i Avdeling for kirkeordning. En viss grad av feilrapportering er sannsynlig.

18+, 193 idrettsgrupper organiserte ca. 2.944 ungdom og 526 enkelttilbud – som leir, pilegrimsvandringar etc. – samlet 10.700 ungdommer fra 13-17 år. Korvirksomheten må heller ikke glemmes. I 2017 fantes det mer enn 1000 kor for barn og unge i Dnks menigheter, med mer enn 20.000 sangere. Uten å fastslå antallet nøyaktig, er det rimelig å anta at en del av disse korene er ungdomskor.

Disse tallene er Dnks offisielle tall og bygger på menighetenes årlige selvrapportering, men bør likevel tas med en klype salt. Kirkerådet arbeider for tiden med å forbedre rapporteringsrutinene for denne delen av årsstatistikken. Dette tatt i betraktning, er det vanskelig å ikke la seg imponere. Det drives et betydelig kontinuerlig ungdomsarbeid i rammen av Den norske kirkes menigheter – et arbeid som attpåil er i vekst.

For å underbygge den siste påstanden, kan vi se på medlemsutviklingen i kristne barne- og ungdomsorganisasjoner. Disse er viktige aktører i menighetenes ungdomsarbeid. Fordelingsutvalget, et forvaltningsorgan underlagt Barne- og likestillingsdepartementet, holder oversikt over medlemsutviklingen i alle barne- og ungdomsorganisasjoner som mottar statsstøtte, deriblant de kristne. Deres statistikk viser at den massive medlemsnedgangen som begynte på slutten av 1970-tallet flatet ut omkring millenniumskiftet. Siden da har organisert kristent ungdomsarbeid opplevd medlemsvekst. Alle kristne barne- og ungdomsorganisasjoner sett under ett, har økt fra 111.960 medlemmer i 2001 til 144.390 medlemmer i 2018/19, en økning på 29%. For organisasjoner knyttet til Den norske kirke er de samme tallene 85.423 i 2001 og 98.545 i 2018/19. I perioden hvor Den norske kirke har satset maksimalt på tidsavgrensede breddetiltak, har også det kontinuerlige ungdomsarbeidet i Dnk opplevd en vekst på over 15%. To av de største organisasjonene i 2001, Søndagsskolen og Norges KFUK-KFUM-speidere, har riktignok opplevd en betydelig medlemsnedgang, men flere andre har enten hatt en stabil medlemsutvikling (Norges KFUK-KFUM, NLM Ung og NMSU m.fl.) eller fin medlemsvekst (Acta, KRIK og Ung kirkesang m.fl.). Dessuten har noen nye organisasjoner, for eksempel HEKTA og Skjærgårds Live, opplevd en betydelig medlemsvekst.²

Tabell 1

	Acta	Blå Kors	Changemaker	HEKTA	Imf Ung	KRIK	Laget	KFUK-KFUM Speiderne	NLM-Ung	NMSU	Norges KFUK-KFUM	RE:ACT	Skjærgårds LIVE	Søndagsskolen	Ung Kirkesang	Totalt
2001	11519	385			4107	3542	2106	11696	8050	4462	10715			25811	3030	85423
2005	15055	515			5497	6495	3747	10548	7146	5231	10133			24246	5732	94345
2009	15954		926		6819	10434	4002	9828		4859	11082		1120	25515	6733	97272
2015	16278		1087	1288	5255	10635	4102	8205	7227	5154	14330	728	3711	16732	6794	101526
2017	17952		945	3158	5692	10717	4021	8747	8972	3980	13181		4980	14645	7159	104149
2019	16395	769	789	3951	5294	10339	3856	8716	9289	3773	11178	702	4032	12458	7004	98545

² Det statistiske materialet er bare delvis tilgjengelig på Fordelingsutvalgets hjemmeside (<http://www.fordelingsutvalget.no/Statistikk/>) og derfor komplimentert med statistikk skaffet til veie gjennom direkte kontakt med saksbehandler i Fordelingsutvalget.

Vårt hovedinntrykk er at kristent barne- og ungdomsarbeid, også i Den norske kirke, fungerer bedre enn man lett kan få inntrykk av – noe som fører oss tilbake til utgangspunktet: For hvordan har det seg at det går såpass godt, når ingen har det formelle ansvaret? Eller sagt på en annen måte: Når ingen formelt har ansvaret, hva slags dynamikker er det som da utspiller seg i dette tomrommet som bidrar til at arbeidet faktisk vokser? Vi kan ikke by på kausale sammenhenger av typen: ledelse type A fører til resultat type B, men vi har i det følgende forsøkt å identifisere og utforske dynamikker som utspiller seg i tre vitale ungdomsarbeid i Dnk. Om det er vitale ungdomsarbeid som skaper disse ledelsesdynamikkene, eller motsatt, kan vi ikke si noe om. Relasjonen er antagelig både gjensidig og kompleks.

Metode: Forskningsspørsmål, utvalg og design

Prosjektet bygger på følgende forskningsspørsmål: *hvilke ledelsesdynamikker utspiller seg i et utvalg vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke?*

I løpet av prosjektperioden har vi gjentatte ganger vurdert hvorvidt det er meningsfullt å snakke om konkrete ungdomsarbeid som vitale. Vi har diskutert en rekke alternative og synonyme formuleringer som «tilsynelatende velfungerende ungdomsarbeid» og «ungdomsarbeid som lykkes» m.fl., men bruker i det følgende «vital» for enkelhets skyld. Vi forstår ikke «vital» i betydningen «livsviktig» (ala: kroppens vitale organer), men mer som et synonym til «sterkt» og «livskraftig». Ungdomsarbeid kan være vitale på så mange måter. De fleste er det på tross av en del faktorer. Noen menigheter får til ungdomsarbeid på tross av at mange unge flytter fra bygda for å gå på videregående, andre til tross for at de ligger i en større by med stor konkurranse fra andre fritidstilbud. Noen på tross av at de opplever nedskjæringer, andre på tross av at de har få konfirmanter osv. Noen kan være vitale og små samtidig, andre er vitale selv om de er nye i gamet. Vi ga etter hvert opp å forsøke å definere «vitale ungdomsarbeid» – ikke minst av respekt for alle typer ungdomsarbeid. Av egen erfaring vet vi noe om konjunkturer i ungdomsarbeid, at både suksess og fiasko kan komme ufortjent.

I stedet for å lene vårt utvalg på en stram definisjon, tok vi kontakt med ungdomsrådgiverne og de undervisningsansvarlige i bispedømmene. På Ungdommens kirkemøte i 2016 møtte vi de fleste av disse og presenterte prosjektet, og spurte etter konkrete tips om «velfungerende» og «vitale» ungdomsarbeid som de kjente til. Etter gjentatt kontakt på mail og telefon satt vi igjen med en god liste over det de anså å være velfungerende ungdomsarbeid i sine bispedømmer. Fra listen strøk vi så ungdomsarbeid vi selv har vært involvert i eller hadde andre bindinger til. Ytterligere noen ble strøket fra listen av mer praktiske årsaker: at de ikke svarte på vår henvendelse, at de ikke hadde ledersamlinger vi kunne besøke (noe som i seg selv er interessant), eller at ledersamlingene var på tidspunkt som var umulig for oss. Det endelige utvalget gjorde vi strategisk for å oppnå en viss spredning i geografi, samarbeidsformer, alder og størrelse.

Dette resulterte i følgende utvalg: Ungdomsarbeidet FMU er over 40 år gammelt og tilhører en enkelt menighet (Fjære i Agder og Telemark bispedømme). Ungdomsarbeidet i Nanset og Larvik menigheter er ca. 15 år gammelt og lokalisert i ett prosti (Larvik i

Tunsberg bispedømme). Ungdomsarbeidet HEKTA er noen få år gammelt – selv om virksomheten er eldre – og har sitt utgangspunkt i et konfirmantsamarbeid mellom menigheter i Hamar bispedømme.

I løpet av 2017/18 besøkte vi disse ungdomsarbeidene. Det vil si: selve ungdomsarbeidene besøkte vi ikke. Vi var ikke på klubbkveld i FMU, konfirmantleir med HEKTA eller Ten-sing i Nanset. Siden vår forskningsmessige interesse var ledelsesdynamikker, valgte vi ledersamlinger som arena for feltstudiene – med de mulighetene dette åpnet, og begrensningene det gav. I Nanset/Larvik og HEKTA var vi med på hele lederhelger. I FMU var vi med på diverse ledersamlinger som strakte seg over to døgn.

Vårt materiale er basert på deltagende observasjoner av disse lederfellesskapene, semistrukturerte intervjuer (4 – 5 på hvert sted) og gruppeintervjuer (3 – 4 på hvert sted), og mer uformelle samtaler med deltagerne på disse ledersamlingene. Materialet har derfor bestått av feltnotater, lydopptak og intervjutranskripsjoner. I sidesynet hadde vi også artikler etc. om disse ungdomsarbeidene på internett og i media.

Målet med analysen var å skrive fram en bred beskrivelse som vekket gjenkjennelse hos dem vi hadde besøkt (*thick description*). Gjennom gjentatt lytting og koding, hver for oss og i fellesskap, fremhevet vi trekk og mønstre. Vi identifiserte etterhvert fem lederroller – eldre ungdomsledere, yngre ungdomsledere, voksne supportere, staben av ansatte og ildsjeler – før vi brukte disse lederrollene som utgangspunkt til å identifisere dynamikker *mellom* de ulike lederrollene i ungdomsarbeidene.

Dette analysearbeidet resulterte i tre feltbeskrivelser, ett for hvert av de tre ungdomsarbeidene. Den aktuelle beskrivelsen ble så sendt til hvert av ungdomsarbeidene for oppklaring og respons. Etter diverse korreksjoner hadde feltbeskrivelsene følgende grunnstruktur: 1. Ungdomsarbeidets bakgrunn, 2. Ulike sentrale lederroller, 3. Samspillet lederrollene imellom og 4. Ledelsesdynamikker. Med bakgrunn i de tre feltbeskrivelsene gjennomførte vi så en sammenlignende diskusjon av dynamikkene vi hadde identifisert.³

Teori

Dette prosjektet har hele tiden vært empirinært, og tar sikte på å generere teori nedenfra snarere enn å videreutvikle og teste etablerte teoretiske perspektiver. Dette har sammenheng med at vi ikke har funnet tidligere studier som det naturlig lar seg gjøre å bygge videre på. I sidesynet har vi hatt forskning som tar for seg frivillig ledelse og ledelse av frivillige i Den norske kirke (Fretheim, 2014; Fretheim et al., 2016) og internasjonal forskning på ungdomsarbeid som lykkes (Martinson et al., 2010), men for det siste tilfellets del har det ikke vært stort fokus på ledelse. Forskning på vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke har vi ikke funnet, lang mindre forskning på

3 Vi valgte å ikke anonymisere ungdomsarbeidene og de ansatte. De ansatte ble informert om dette og gav sitt samtykke på forhånd etter å ha drøftet det med sine frivillige ungdomsledere. Ungdomslederne var på sin side informert muntlig på forhånd om hva de var med på. Vi har ikke intervjuet noen under 16 år, og frivillige ledere har vi kun intervjuet gruppevis. I gjengivelsen av deres utsagn har vi anonymisert indirekte identifiserbare opplysninger. Alle sitater og beskrivelser er i ettertid godkjent av ungdomslederne og de ansatte gjennom at de fikk lese og endre feltbeskrivelsene fra deres arbeid.

ledelsen av vitale ungdomsarbeid. På mange måter er det dette gapet vi forsøker å fylle. I de påfølgende diskusjonskapitlene har vi trukket veksler på ulike perspektiver for å belyse våre empiriske funn: I forbindelse med drøftingen av ildsjelkultur har vi dratt veksler på eksisterende ildsjelforskning (Vestby et al., 2014; Borch og Førde, 2010). Ansvarshierarkiet har vi belyst ved hjelp av litteratur om relasjonelt ungdomsarbeid (Root, 2007; Jones, 2011) og motivasjonsteori (Ryan, 1996). I drøftingen av velkomstpraksiser har vi lånt fra praktisk teologi (Ducksworth, 2013) og til dels systematisk teologi (Tanner, 2002). Til diskusjonen av teologisk slingringsmonn har vi brukt perspektiver fra teologisk aksjonsforskning (Cameron et al., 2010) og en hypotese om det religiøse språket i en sekulær kultur (Hunter, 1983 og 1987). I fremtidig forskning planlegger vi å utvikle dette siste funnet (teologisk slingringsmonn) som Ordinary Theology (Astley, 2002).

Vår bruk av teori kan følgelig minne om det Umberto Eco kaller Undercoded Abduction, hvor målet er å skape en helhetsforståelse av et fenomen ved i tur å prøve ut et (større) antall ulike teorier på et tilgjengelig materiale (Eco, 1983, s. 206). Dette er en teoribruk vi har gjort rede for tidligere (Tveitereid 2018, 42-47, Tveitereid 2015, 54-56), og som har som særlig styrke å belyse observerbare fenomener i praksisfeltet.

Analyse: Beskrivelse og funn

- FMU: Fjære Menighets Ungdom er for en institusjon å regne i lokalmiljøet i Grimstad og omegn. I mer enn fire tiår har FMU holdt et høyt aktivitetsnivå med klubbkvelder, leirer, turer, konserter og revyer. Noe av det mest iøynefallende
- ved FMU er:
- *FMU-bygget*. Ungdomsarbeidet eier og driver et eget bygg like ved Fjære kirke. Foruten et stort klubblokale, diverse aktivitetsrom og et bearbeidet uteområde, inneholder bygget også kontorlokaler til menigheten og tre bussgarasjer.
- *FMU-bussene*. Klubbhuset ligger utenfor allfarvei. Men hver klubbkveld kjører bussene i skyttel og plukker opp ungdom fra områdene rundt. Dessuten har bussene gjort det mulig å arrangere leirer, reiser og turer i inn og utland.
- *FMU-loppemarkedet*. Foruten bussutleie, finansieres arbeidet i stor grad av det årlige loppemarkedet. Resultatet er hvert år flere hundre tusen kroner.

FMU har alltid vært drevet av et team med entusiaster – en god blanding av voksne som brenner for ungdomsarbeid og ungdomsledere fra konfirmantalter og oppover. Kateket i Fjære menighet, Kjell Olav Haugen, må i den sammenheng nevnes. Han har vært en primus motor siden starten på 70-tallet og helt til i dag, en innsats han fikk Kongens fortjenestemedalje for i 2009. Til 20-årsjubileet for FMU i 1999 skrev menighetsbladet følgende: «Gjennom tjue år har det vært en salig blanding av tradisjonell kristen forkynnelse med Jesus i sentrum og påfunn og arrangementer som i beste fall kan kalles utradisjonelle» (Fjære menighetsblad, mars 1999).

HEKTA: HEKTA er en medlemsorganisasjon for tidligere konfirmanter i Den norske kirke som har spesialisert seg på å arrangere store konfirmantleirer. Organisasjonen ble vedtatt opprettet i 2003 av ca. 40 mindre menigheter i Hamar bispedømme, men er i

ferd med å spre seg til flere steder i Sør-Norge. Hvert år arrangerer HEKTA 13–14 større arrangementer, deriblant fem store konfirmantfestivaler. Mer enn 130 menigheter i Den norske kirke sender nå sine konfirmanter på disse leirene. For å drifte disse festivalene, men også for å utruste ledere som kan drive trosopplæring og ungdomsarbeid lokalt i sin menighet, har man satt i sving et omfattende ledertreningsopplegg. Det er dette ledertreningsopplegget som er ryggmargen i HEKTA.

Avisen Vårt Land slo allerede i 2016 stort opp at HEKTA er den kristne ungdomsorganisasjonen som vokser raskest i Norge: «På fire år har HEKTA fått over 3.500 medlemmer i organisasjonen som arrangerer store konfirmantleirer og gir ungdom ledertrening» (VL, 05.10.2016).

Det er denne systematiske ledertreningen, og den myndiggjøringen som ligger i den, som kanskje vekket vår nysgjerrighet mest. Gründer og daglig leder, kateket Åse Mari Kessel, sier i intervjuet at hun ser på seg selv som en sysselsetter: «Om ungdom ikke får oppgaver forsvinner de», sier hun. Men legger også til: «om de får for store oppgaver, for tidlig, knekker de».

Nanset og Larvik menigheter: Larvik prosti har lenge samarbeidet om konfirmant- og ungdomsarbeidet. De siste 10–15 årene har det blitt drevet et bredt og aktivt ungdomsarbeid med fokus på ukentlige aktiviteter som Ten-sing, KRIK, klubb (Senfredag) og ungdomskafè på dagtid, som alle har tiltrukket seg mange ungdommer. Satsingen på ledertrening har stått sentralt i dette – både organisert ledertrening gjennom MILK-kurs og LIV-kurs, men også kontinuerlig ledertrening gjennom styringsgrupper for de ulike aktivitetene. Gjennom feltarbeidet ble vi kjent med noe av det som gjør konfirmant- og ungdomsarbeidet i Nanset og Larvik unikt:

- Samarbeid på tvers av menigheter. Mye av ungdomsarbeidet finner (fysisk sett) sted i Nanset menighet (i arbeidskirken), og noe av ungdomsarbeidet i KUF-huset i Larvik.
- Fleksibel bruk av ansatt-ressurser etc. Det er kultur i stab og menighetsråd for å involvere seg i ungdomsarbeidet.

Nanset er en arbeidskirke som ligger like ved den lokale ungdomsskolen, slik at ungdommer kan stikke innom etter skolen. En gang i uken serverer kirken lunsj til ungdomsskoleelever.

Nanset menighet var en av de første menighetene som ble innrullert i trosopplæringsreformens prøveprosjekt (2004). De økte lønnsmidlene som reformen har tilført, har i Nanset blitt brukt strategisk og «plastisk», ikke minst for å skaffe ressurser og albuerom til ungdomsarbeid i menigheten(e). I oppstarten av barne- og ungdomsarbeidet i Nanset stod ekteparet Mari Sønnesyn Berg og Freddy Berg sentralt. De sluttet sommeren 2014, og nå er det et koppel av ansatte som sammen bærer ildsjelkulturen videre.

Analysen har i stor grad vært empiridrevet, induktiv. Hos alle de tre ungdomsarbeidene identifiserte vi fem grupper av ledere: yngre ungdomsledere, eldre ungdomsledere, en eller flere voksne ildsjeler, voksne supportere og stab(er) av ansatte. Vi ble særlig observante på de tre første gruppene – det var disse som i størst grad var tilstede på

ledersamlingene vi besøkte. I beskrivelsene steg det fram fire tendenser i samhandlingen mellom disse gruppene:

- En utbredt ildsjelkultur. Ikke bare var det en eller flere voksne ildsjeler tilstede i disse ungdomsarbeidene, men disse ildsjelene satte sitt preg på hele lederkulturen. Vi møtte altså ikke ildsjeler som hindret andres engasjement, men som snarere skapte plass og kultur.
- Et (mer eller mindre) synliggjort lederhierarki. I alle disse tre ungdomsarbeidene var oppgaver, ansvar og tillit noe man som ungdomsleder vokste inn i over tid. Aller tydeligst var dette i HEKTA hvor man hadde formalisert muligheten av å «gå gradene» gjennom et system av ulik-fargede t-skjorter: gul, rød, blå, svart og lysegrønn. Men også hos de to andre fant vi definerte grupper ledere i et mer eller mindre definert hierarki.
- En tydelig velkomstpraksis. Hos de lederne vi møtte, hørte vi igjen og igjen fortellinger om velkomst: hvor viktig det en gang hadde vært å selv bli tatt imot, hvor viktig det nå var å ta imot andre på samme måte, og hvordan nettopp denne velkomstkulturen skilte dette ungdomsarbeidet fra andre fritidsaktiviteter.
- Et utpreget teologisk slingringsmonn. I løpet av lederhelgene overhørte vi- og deltok i en rekke teologiske samtaler. Å plassere disse samtalene i etablerte teologiske systemer langs akser som liberal/konservativ, luthersk/reformert/pentekostal, lavkirkelig/høykirkelig, liturgisk/karismatisk eller tilsvarende, ville vært vanskelig. Det gjaldt også de svarene som ble gitt. Samtalene var i liten grad styrt, og slingringsmonnet virket å være villet.

3. Funn: Tendenser

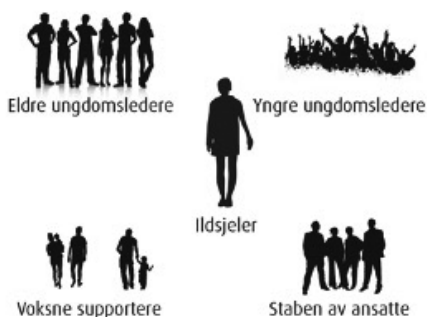
Ildsjelkultur

Velkomstpraksis

Ledelseshierarki

Slingringsmonn

2. Analyse: Aktører og deres samhandling



1 Forskningspørsmål:

Hvilke ledelsesdynamikker utspiller seg i et utvalg vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke?

Diskusjon: Ildsjeler og ildsteder

Funn 1: Ildsjelkultur

I vår analyse av de tre ungdomsarbeidene identifiserte vi en *ildsjelkultur*. Ungdomsarbeidene kjennetegnes av at mange gjør mer enn det som er forventet nettopp fordi de brenner for en sak – kristent ungdomsarbeid – og den «ilden» de skaper gjennom dette engasjement kommer andre til gode. Den ildsjelkulturen som kommer til uttrykk i de tre ungdomsarbeidene verdsetter kreativitet, søker samhandling, jakter etter ressurser, og er preget av en viss risikovillighet som ser ut til å fungere som et selvidentifiserende kjennetegn ved alle de tre ungdomsarbeidene. Ildsjelkulturen beskrives av flere som en «arv» eller «tradisjon» som de ønsker å gi videre. En av de ansatte i ett av ungdomsarbeidene sier det slik: «Når du gjør mer enn det du må eller skal, da dukker det mest vesentlige av alt opp, og det er kjærlighet: Dette er det noen som har lagt sjela si i.»

Det er viktig å understreke at det også er strukturelle faktorer som medvirker til at en slik ildsjelkultur kan fungere. Den første forutsetningen er at det faktisk finnes noen som ønsker å drive med ungdomsarbeid. Om en menighet ønsker å legge til rette for at noen av deres ansatte skal få utvikle og utfolde en slik ildsjelkultur, så ser det ut til at det er avgjørende at det å lete etter slike ansatte er et moment som også må vektlegges ved ansettelser. En annen forutsetning for at en ildsjelkultur skal ha gode vekstvilkår er kreativ innhenting og bruk av økonomiske ressurser, og ikke minst en pragmatisk og fleksibel forståelse av stillingsinstrukser, for å gi best mulig rammevilkår til ungdomsarbeidet.

I HEKTA og FMU er ildsjelkulturen preget av at prototypen på en ildsjel fremdeles er sentral i arbeidet. Det som gjør at ildsjelkulturen fungerer så godt begge steder er måten *proto*-ildsjelen viser en sjelden evne til å gi tillit og engasjement videre, særlig til de eldre ungdomslederne. Resultatet er en ildsjelkultur som nå gjennomsyrrer hele ungdomsarbeidet – og som finner sin fasong på ulikt vis i ulike mennesker med forskjellige roller. En skulle tro at *proto*-ildsjelens entusiasme og energi er vanskelig å overgå, men ildsjelens iver resulterer ikke i passivitet og ansvarsfraskrivelse hos de frivillige, tvert imot.

I Nanset og Larvik menigheter er det ikke lenger en eller to *proto*-ildsjeler, men ildsjelrollen(e) ser ut til å gå på omgang mellom de ansatte. Disse ansatte forteller uten unntak om hvordan erfaringer fra ungdomsarbeid i deres egen ungdomstid er avgjørende for deres nåværende jobbmotivasjon (for ungdomsarbeid).

Det finnes ingen etablert definisjon av «ildsjel» i forskningslitteraturen, men det som kjennetegner ildsjeler er at de gjør mer enn det som er forventet, og den «ilden» de skaper kommer andre til gode. Forskning på lokalt utviklingsarbeid viser at ildsjeler ofte har en del personlige egenskaper til felles. De har evne til å ta initiativ og skape engasjement. Mange ildsjeler bærer også på en slags tålmodig utålmodighet, der de stadig ser etter utviklingsmuligheter og oppdager ressurser. De er ofte gode på å mobilisere alliansepartnere og medspillere, gjerne fordi de nyter tillit i den kulturen de opererer i. En del ildsjeler er også flinke til å organisere og lede, til å iverksette og lede, gjerne med en viss vilje til å ta risiko. Likevel, det som oftest står i sentrum for en

ildsjels engasjement er at en brenner for en sak og den tilfredstillelsen det gir å oppnå noe sammen med andre som brenner for den samme saken. (Vestby et al., 2014, s.35, 59, 115, 118, se også Borch og Førde, 2010)

Når vi ser på ildsjelens rolle i de tre ungdomsarbeidene vi har undersøkt, så samstemmer våre funn i stor grad med det som framheves om ildsjelens rolle hos Vestby et al. På noen punkter kan våre funn bidra til å styrke og fornye teorien om ildsjeler og lokal utviklingskultur: I disse tre ungdomsarbeidene er ildsjelens rolle tydelig som et lederideal, samtidig observerte vi en ildsjelkultur som uttrykk for et mer generelt driv i arbeidet. Det er altså ikke bare rollen som ildsjel som framstår som *attraktiv*. I tillegg til *proto*-ildsjelene er det mange ildsjeler blant de eldre ungdomslederne og de voksne supporterne. Hele ungdomsarbeidet preges av en kultur der frivillig tilslutning og lidenskap er drivere for å lykkes. Kontroll og tvang framstår fraværende, tvert imot er det slik at kulturen i disse ungdomsarbeidene er slik at en ønsker å «smitte» stadig nye (ledere) med en ildsjelmentalitet.

Når det gjelder selve formateringen av ildsjelrollen i denne kulturen, så er den rollen som formidles til stadig nye ledere pragmatisk og handlingsorientert, og med en litt omtrentlig innstilling til formelle krav. Byråkratiet er nedbygd eller til tider nesten fraværende, og det er kort vei fra idé og engasjement til handling. Idealet er en lettvinnt og løsningsorientert tilnærming, ikke tungrodd eller omstendelig. Kanskje er det slik at denne pragmatiske tilnærmingen er en nøkkel for å skape en slik utviklingskultur som både tiltrekker seg og gir rom for ildsjeler og ildsjelmentalitet?

Dersom det er slik at ildsjelrollen (i stab) og ildsjelkulturen er en nøkkel i vitale ungdomsarbeid, er det naturlig å spørre seg hvor godt menigheter og staber i Den norske kirke er rigget for å gi rom for ildsjeler og ildsjelkultur. Kanskje kan det være på tide å utvikle en mer bevisst «ildsjelpolicy» for å skape en utviklingskultur som legger til rette for ildsjeler? Mye tyder på at det å gi ildsjeler handlingsrom, tillit og anerkjennelse er sentrale moment i utviklingen av en slik «policy». (Vestby et al, 2014, s. 126-135)

Funn 2: Ansvarshierarki

Alle de tre ungdomsarbeidene oppfattes av de eldre ungdomslederne som en arena for personlig vekst og utvikling. Ja, ungdomsarbeidets ledertreningsprogram og lederfellesskap beskrives faktisk som en karrierevei, der en beveger seg framover eller oppover i et ganske oversiktlig og transparent *ansvarshierarki*. Dette hierarkiet struktureres både av lederansvar og omsorgsansvar. I et av ungdomsarbeidene beskriver de eldre ungdomslederne til og med det å være leder «som en naturlig del i karrieren som kristen.»

I HEKTA kommer dette hierarkiet tydeligst til uttrykk. Der synliggjør skjorte-systemet en forventet utviklingsbane for de frivillige lederne. Fjorårskonfirmantene får gule t-skjorter, som det ikke følger ansvar med. Rødskjortene (neste steg i hierarkiet) får begrenset, men reelt, ansvar for å lede konfirmantgruppene på leir m.m. Blåskjortene forstår seg selv som hovedledere for hver sine områder. I FMU og Nanset/Larvik kommer du først inn som MILK-er (fjorårskonfirmant) og får gradvis mer ansvar for

du etter hvert blir en del av ledergruppen/lederfellesskapet med ansvar inn mot ulike aktiviteter i ungdomsarbeidet.

Selv det særdeles eksplisitte ledelseshierarkiet i HEKTA ser ut til å bidra til trygghet, ikke maktkamp og rivalisering, men potent dynamikk. Å være blåskjorte på leir er heftig. Dagen starter kl. 08.00 med basisgruppemøte hvor man går gjennom dagens tekster med rødskjortene. Deretter «jobber man hele dagen med rødskjorter på slep», blir det sagt. Forholdet mellom rød- og blåskjorter blir ofte omtalt som et slags disippelforhold. De eldre ungdomslederne vi intervjuet i HEKTA beskriver oppgaven litt som å være i arbeidslivet. Oppgaven du får avhenger av erfaring, egnethet og tillit, blant mye annet. «Jeg har veldig mye mer ansvar nå enn for 4 år siden. Det har med tillit og kompetanse å gjøre ...», er det en som sier.

Samlet sett framstår strukturen i disse ungdomsarbeidene på et vis elitistisk, men ildsjelkulturen er likevel egalitær, og det er den felles ildsjelkulturen som dominerer.

Flere av ungdomsledere beskriver det derfor som et privilegium å få lov til å være ungdomsleder, ikke minst fordi de erfaringene en får gjennom dette ansvaret byr på så mange livsforvandlende læringsmoment. Å være ungdomsleder blir beskrevet som et avgjørende steg på livsveien, i det å utvikle en egen identitet og et trygt selvilde. Erfaringen som ungdomsleder blir også oppfattet som viktig med tanke på framtidig yrkeskarriere.

Totalt sett bidrar ansvarshierarkiet til at disse vitale ungdomsarbeidene fungerer som «talentfabrikker», der de voksne ansatte som fyller ildsjelrollen stadig er på utkikk etter talenter til ungdomsarbeidet – noen som kan synge, noen som kan organisere, noen som kan ordne med maten, noen som er engasjert i bussdrift, noen som kan lede leker eller holde en andakt. Det var mange fortellinger om mennesker som hadde funnet sin vei i livet gjennom erfaringer som leder i ledelseshierarkiet – om det var knyttet til mer tekniske oppgaver (film-foto etc.), omsorgsoppgaver eller forkynneroppgaver. Disse ledelseshierarkiene framstår rett og slett som arenaer for å oppdage og utvikle sitt livskall.

Noen knytter også veien gjennom dette ledelseshierarkiet til mer teologiske motiv. En av de eldre ungdomslederne i et av ungdomsarbeidene sier at det handler om at «man kan bruke alle ... alle kan bli noe vakkert ...» En annen forteller om seg selv at han «ble brukt, slik som Peter, fikk ansvar, og da kan det bli noe stort.»

Med de siste tiårenes fokus på relasjonelt ungdomsarbeid og flatere strukturer (Se f.eks. Root 2007 og Jones 2011) kunne en kanskje forvente at slike strukturerte og tilsynelatende «top-down»-organiserte ansvarshierarkier ville fungere demotiverende på ungdomslederne. Slik virker det ikke å være. Her utfordrer og korrigerer våre observasjoner og funn rådende teorier om relasjonelt ungdomsarbeid. Særlig er det interessant å se hvordan den hierarkiske, men transparente organiseringen av ansvar og ledelse i ungdomsarbeidet bidrar til å myndiggjøre de eldre ungdomslederne.

Derimot ser det ut til at det som skjer i ansvarshierarkiet understøttes av sentrale punkter i motivasjonsteori, nemlig at ansvarshierarkiet bidrar til å utvikle indre motivasjon gjennom fokus på kompetanse, autonomi og tilhørighet (jf. Ryan 1996). Det henger trolig sammen med at hierarkiet både er et oppgave- og omsorgshierarki.

Flere av ungdommene understreker betydningen av å ha voksne ledere som tar *kompetansen* deres som ungdom og enkeltmennesker («talenter») på alvor og som derfor gir dem stor frihet (*autonomi*) i ledergjerningen. Samtidig vet de eldre ungdomslederne at disse voksne ildsjelene stiller opp for dem om det trengs. Det siste ser ut til å gi en sterk følelse av *tilhørighet*.

Funn 3: Velkomstpraksis

I de tre ungdomsarbeidene vi har undersøkt framstår det å ønske velkommen, det å ta imot folk, som en praksis som fungerer som ungdomsarbeidets inngangsportale og varemerke. Flere av lederne trekker fram miljøet i ungdomsarbeidene – også blant lederne – som vesentlig for at nettopp de ble med videre. En av ungdomslederne i et av ungdomsarbeidene sier det slik: «Du blir sett, lissom ... det er nok en trygghet for alle sammen.» En annen sier: «Første gang du går inn døra, så er det noen som ser deg med en gang. Du føler deg mer velkommen enn på skolen. Det kommer av at den kjernen som styrer er åpne og er bevisste på å si hei. Du merker så fort at her er det ingen som dømmer.» I enda et av ungdomsarbeidene er det en som understreker noe tilsvarende, nemlig at en «blir godtatt uansett hvordan man er. Alle slipper inn uansett fortid og hvordan man er eller ser ut. Dette er essensen av hvorfor folk er her.»

Denne velkomstpraksisen gestaltes og modelleres av nøkkelansatte i stab (Nanset og Larvik) og proto-ildsjelene (HEKTA og FMU). De inkluderer nye ledere ved å skryte av dem og framheve deres betydning for fellesskapet. I denne velkomstpraksisen ser det altså ut til at det er den som til enhver tid fyller proto-ildsjelrollen som er avgjørende. Den som opptrer som ildsjel gestalter, våker over og forvalter det uoppgivelige velkomstidealet. Det innebærer også at ildsjelrollen fylles av mennesker som *tåler* å ønske velkommen selv om en kan stå i fare for å bli avvist. Ildsjelen er nemlig ofte den som modellerer velkomsten i krevende *liminal*-faser, som ved starten av en leir eller en klubbkveld eller mottagelsen i gangen på klubbhuset.

Likevel er det ikke bare proto-ildsjelene eller ildsjelene i stab som er sentrale i utformingen av denne velkomstpraksisen. En av de sentrale eldre ungdomslederne i et av ungdomsarbeidene forteller om hvordan velkomsten han opplevde som ny (for mange år siden) var helt ulik ting han hadde opplevd tidligere. Han beskriver «måten folk inkluderte deg på og tok imot deg på, som (noe) du ikke hadde opplevd før.» Han framhever at ungdomsarbeidet, til forskjell fra andre miljø og fritidsaktiviteter, var et miljø som ikke hadde «noe krav til prestasjoner.»

Alt i alt, er de eldre ungdomslederne grunnleggende opptatt av hvordan nye som kommer til ungdomsarbeidet skal bli tatt imot og ønsket velkommen på samme måte som de selv har opplevd. En avgjørende dynamikk i ungdomsarbeidet, slik lederne tolker det, handler rett og slett om å «se og bli sett.» Derfor blir det å ønske velkommen – og selv bli en som ser – en viktig faktor i rekrutteringen av nye ledere til de tre ungdomsarbeidene. De ansatte snakker om at det er skapt en *kultur* for å se folk og å dyktiggjøre folk.

I en tid der mange kirker i Vesten opplever markert numerisk tilbakegang tar den amerikanske teologen Jessicah Krey Ducksworth til orde for at kirken og dens

kateketiske fellesskap må formes av nykommerens spørsmål og erfaringer for å møte sekulariseringens utfordringer. Med en slik tilnærming til menighetsutvikling blir kirkens velkomstpraksis selve kjernepraksisen i menighetslivet. Ducksworth, som igjen bygger på Kathryn Tanner (Tanner 2002), forstår det slik at velkomstpraksisen må bidra ikke bare til en reartikulering av teologi og praksis, men en «disartikulering» (Ducksworth, 2013, s. 30ff). Med det mener hun at nykommerens spørsmål må få forme tilnærmingen til teologien, og det som skjer i velkomsten må bidra til å fornye (reartikulere) og avkle (disartikulere) kirkelig tale om Gud.

Velkomstpraksisen i de tre ungdomsarbeidene videreutvikler på mange måter Ducksworths teoretiske ansatser til en fornyet, kateketisk informert velkomstpraksis. I våre tre ungdomsarbeid er det helt tydelig nykommerens erfaringer som er fokus for arbeidet, slik Ducksworth tar til orde for. Det som dette prosjektet særlig får fram er at de liminale sfærene der velkomstpraksisen blir særlig kritisk er steder der de som fyller ildsjelrollene har et særlig blikk for. Altså spiller ildsjelrollen en nøkkelrolle i å utvikle en fornyet, kateketisk velkomstpraksis. I neste avsnitt skal vi også se på hvordan denne velkomstpraksisen er med på å re-artikulere – og kanskje også «disartikulere» - den teologien som skapes i disse ungdomsarbeidene.

Funn 4: Slingringsmann

Hvilken teologi er det så som kommer uttrykk i lederfellesskapet i de tre ungdomsarbeidene?

Sagt på en annen måte, hva kjennetegner denne teologien som kommer til uttrykk i lederfellesskapenes praksiser («operant theology»), og hva sier disse lederne selv om den teologien som preger disse ledersamlingene («espoused theology»? (Se Cameron et al., 2010 som skiller mellom fire teologiske stemmer). Teologien som møter oss på ledersamlingene er på den ene siden distinkt og profilert, men på den andre siden er den ikke alt for eksotisk – målt mot det som kan oppfattes som «cultural mainstream» blant ungdom. Det gjør teologien mulig å fortolke og omsette for ungdomslederne. Særlig ser vi det gjennom vektleggingen av hvordan fortellingen om det å være kristen beskrives som en fortelling om det å bli sett og å se, som altså er nært knyttet til nøkkeldynamikken *velkomstpraksis*. Det kristne fellesskapet er et «seende» fellesskap, og når det gjøres på en måte som skaper en følelse av tillit og frihet, så opplever unge mennesker seg inkludert. Med dette som bakgrunn snakkes det også mye om «nåde», både direkte og indirekte. Det synes å være en felles forståelse om at nåden alltid er tilgjengelig dersom du gjør en feil eller roter til livet. Det finnes alltid en ny sjanse. Dette motivet dukker både opp i lovsangs- og andaktssamlinger og når ungdomslederne forteller sine personlige historier. I et av intervjuene med de eldre ungdomslederne fortelles det om hvor viktig det er med «nåde, men tydelig nåde på en måte.» Referansen er knyttet til nærværet av voksne ansatte som gir tillit til dem som ungdomsledere.

Likevel er det interessant at de personlige historiene om det å «se og bli sett» ofte blir fortalt som fortellinger om endring, eller endatil brudd: Den typiske fortellingen er omtrent sånn: «Før jeg kom inn i det kristne ungdomsarbeidet, våget jeg ikke å være

meg selv, jeg var ikke trygg på meg selv, jeg var utenfor på skolen, jeg drev for mye med «gaming», jeg hadde problem med dop eller jeg hadde problemer i familien. Men etter at jeg kom inn i ungdomsarbeidet, ble sett, fikk tillit og etter hvert oppgaver, så har jeg fått en ny identitet, et nytt syn på meg selv og ikke minst et nytt fellesskap som jeg hører til i.»

Disse fortellingene blir i den forstand *omvendelsesfortellinger*. Den implisitte, paradigmatisk (ideal)fortellingen er en variant av «I once was lost, but now I am found.» Det interessante er at til og med de ungdomslederne som i utgangspunktet (ytre sett) har mindre dramatiske endringer å vise til, prøver å fortelle sin personlige historie inn i dette endringsnarrativet.

Teologien som kommer til uttrykk i en slik ildsjelkultur som de tre ungdomsarbeidene representerer – både i samtaler/intervjuer, praksis, andakter og på samlinger – framstår derfor ikke spesielt orientert mot (skarp) teologisk presisjon, verken dogmatisk, konfesjonelt eller akademisk forstått. Den er heller litt omtrentlig – og med fokus på det sentrale. Teologien er dogmatisk grovmasket, sjenerøs, dagligdags og ikke spesielt teoretisk. Det er en teologi med *slingringsmonn*, så lenge en holder fast på sentrale moment – som Jesus, nåde, se og bli sett, og det at alle får en ny sjanse selv om de gjør feil. Det teologiske slingringsmonnet er tett knyttet sammen med et kreativt slingringsmonn, der det å eksperimentere, ta risiko og prøve ut nye ting blir sett på som noe positivt. I FMU er det et sitat fra kateket Kjell Olav Haugen som stadig dukker opp og som på mange måter er beskrivende for alle de tre ungdomsarbeidene: «Det er stor tabbekvote i Guds rike.»

Totalt sett er det vanskelig å plassere de tre ungdomsarbeidene teologisk. Det hører også med til bildet at ingen av ungdomsarbeidene har sterk tradisjon for bruk av egne forkynnere, men de låner gjerne øre til andre (på festivaler/leirer etc.) eller så er det fokus på vitnesbyrd og andakter. Impulsene virker å være mange og mangslungne. I HEKTA blander en både kulturåpne element og lovsangfest uten at det oppleves som en motsetning. På FMU understreker Kjell-Olav Haugen at vi har «lav terskel og her kan du være den du er ... uten at du må være én slags type kristen.» Samtidig understreker han betydningen av et klart Jesus-fokus, og minner om hvordan de første bussene hadde påskriften «Jesus lever.» I Nanset/Larvik møter vi mye av den samme blandingen av det kulturåpne og et sterkt Jesus-fokus. Under ligger en forståelse av at troen kan komme til uttrykk på så mange vis. Det store teologiske slingringsmonnet virker på å en snodig måte å muliggjøre ungdomsarbeidenes hovedanliggende: at Jesus lever og at det har avgjørende betydning for ungdom.

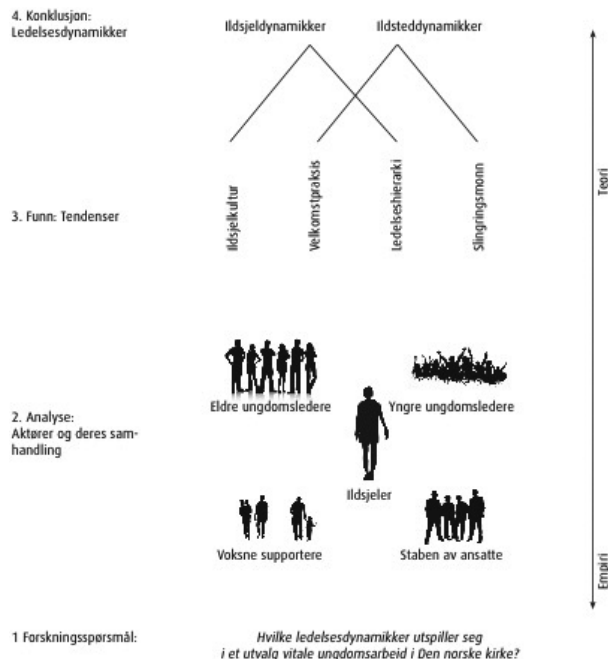
Den amerikanske sosiologen James Davison Hunter har hevdet at protestantisk ortodoksi, for eksempel representert ved den evangelikale bevegelsen i USA, har evnet å engasjere seg i kulturen og la seg forme av kulturen, i større grad enn andre ortodoksier i det sekulære samfunnet. Hans hypotese er at religion – også konservativ, kristen religion – kan overleve, ja endatil utvikle seg og vokse i et sekulært klima, dersom denne teologien finner en distinkt stemme som ikke befinner seg alt for langt unna det som oppleves som kulturelt «mainstream» (Hunter 1983 og Hunter 1987). Den teologien som, ifølge lederne, kommer til uttrykk i de tre ungdomsarbeidene,

understøtter på mange måter Hunters teorier. Selv om den ikke lar seg kategorisere som evangelikal eller pietistisk, presenteres det ofte en fortolket versjon av den pietistiske/evangelikale omvendelsesfortellingen. Men med sitt sterke Jesus-fokus er det likevel en viss dragning mot det ortodokse. Det interessante er at dette Jesus-fokuset, holdt sammen med et sterkt fokus på ungdomsarbeidets velkomstpraksis og en generelt kulturåpen holdning sørger for at den bruksteologien som lever i disse tre vitale ungdomsarbeidene preges av et tydelig, teologisk slingringsmonn.

Konklusjon og reservasjon

Denne artikkelen har forsøkt å besvare forskningsspørsmålet: *hvilke ledelsesdynamikker utspiller seg i et utvalg vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke?* Gjennom deltagende observasjoner, intervjuer m.m. identifiserte vi flere gjennomgående tendenser i de ungdomsarbeidene vi besøkte, og har her trukket fram fire: en ildsjelkultur, et velkomstpraksis, et ledeshierarki, og et teologisk slingringsmonn.

Blant disse ser vi en tydelig *sentrifugal* dynamikk, krefter som trekker ungdomsarbeidet utover og videre. Vi har valgt å omtale disse som *ildsjeldynamikker*. Ildsjelkulturen og ansvarshierarkiet er eksempler på dette. Vi ser også spor av en *sentripetal* dynamikk, krefter som samler og varmer, og som vi har gitt det metaforiske navnet *ildsteddynamikker*. Velkomstpraksisen og det teologiske slingringsmonnet er eksempler på dette.



Selv om de fire tendensene lar seg organisere parvis som sentrifugale ildsjeldynamikker og sentripetale ildsteddynamikker, så virker det totale samspillet å være en nøkkel i disse vitale ungdomsarbeidene. Ildsjeldynamikker utelukker ikke ildsteddynamikker,

og omvendt. Derimot virker disse dynamikkene, i de ungdomsarbeidene vi har besøkt, å være komplementære. Vi tror at dette er det helt unike. Med andre ord, det er samvirket mellom ildsjeldynamikker og ildsteddynamikker som skaper den store ledelsesdynamikken i disse vitale ungdomsarbeidenes lederfelleskap.

Det er selvsagt mulig å tenke seg andre og flere dynamikker enn de vi har identifisert og beskrevet. Etter vår vurdering er det ikke grunnlag for å trekke kausale slutninger av vår beskrivelse – at om man gjør det som her er beskrevet, så vil ungdomsarbeidet bli vitalt.

Det som likevel er interessant er at beskrivelsen ser ut til å utfordre noen tradisjonelle forventninger om at ildsjelers engasjement skaper et ecclesiola, en lukket gruppe. Våre funn peker derimot på en annen type sammenheng: at ildsjeldynamikker i samvirke med ildsteddynamikker åpner gruppen i vitalitet.

Vår plan videre er å forfølge funn nr. 4, altså det teologiske slingringsmonnet som vi her fant. I den litt omtrentlige forhandlingen av teologi som foregår i dette praksisfeltet, tror vi det finnes tilstrekkelig tjukk nok jord til å sette spaden ned enda en gang. Vi aner at i det teologiske slingringsmonnet i praksisfeltet finnes det innsikter og anliggender som også kan utvide den praktiske teologiske teoridannelsen.

PS! Som oppsummering av dette prosjektet er det blitt laget to filmer som er å finne på følgende adresser: <https://vimeo.com/371098875/af17c549b0> og <https://vimeo.com/371098920/d313d3b230>

Bibliografi og kilder

- Astley, Jeff (2002): *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology (Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology)*. London: Ashgate Publishing.
- Austnaberg, Hans og Møland, Bård (red.) (2009): *Grensesprengende: Om forkynnelse for ungdom 15-18 år*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag.
- Borch, O. J. og A. Forde (red.) (2010): *Innovative bygdemiljø. Ildsjeler og nyskapsarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Brunstad, Paul Otto (2009): *Klokt lederskap: Mellom dyder og dødsynder*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Cameron, Helen; Bhatti, Deborah; Duce, Catherine; Sweeney, James og Watkins, Clare (2010): *Talking about God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Dean, Kenda Creasy (2010): *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers is Telling the American Church*. New York: Oxford University Press.
- Dean, Kenda Creasy (2003): «The New Rhetoric of Youth Ministry» i *Journal of Youth and Theology* 2. No. 2 (2003), s.8-19.
- DeVries, Mark (2004): *Family-based Youth Ministry*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- Ducksworth, Jessica Krey (2013): *Wide Welcome: How the Unsettling Presence of Newcomers Can Save the Church*. Minneapolis: Fortress Press.
- Eco, Umberto og Sebeok, Thomas A.. (1983): *The sign of three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fretheim, Kjetil (ed.) (2014): *Ansatte og frivillige – endringer i Den norske kirke*. Oslo: Prismet bok/IKO-forlaget.
- Fretheim, Kjetil; Lorentzen, Håkon og Mogstad, Sverre Dag (red.) (2016): *Felleskap og organisering: Frivillig innsats i kirkens trosopplæring*. Oslo: Prismet bok/IKO-forlaget.
- Hunter, James Davison (1983): *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hunter, James Davison (1987): *Evangelicalism: The Coming Generation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jones, Tony (2011): *The Church is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement*. Minneapolis, MN: The JoPaGroup.
- Martinson, Roland; Black, Wes og Roberto, John (2010): *The Spirit and Culture of Youth Ministry: Leading Congregations toward Exemplary Youth Ministry*. St. Paul, MN: EYM.
- Norheim, Bård Eirik Hallesby (2016): «The Christian Story of the Body as the Ritual Plot for Youth Ministry.» *Journal of Youth and Theology* 2016; Volum 15,(1) s. 88-106.
- Root, Andrew (2007): *Revisiting Relational Youth Ministry: From a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- Tanner, Kathryn (2002): «Theological Reflection and Christian Practices» in *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*. Eds Miroslav Volf and Dorothy Bass. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tveitereid, Knut (2015): «Pragmatics of Discipleship. A Study of Ambiguity on a Strategic Level in Norwegian Christian Youth Organizations.» (PhD) MHS School of Mission and Theology.
- Tveitereid, Knut (2018): «Making Data Speak : The Shortage of Theory for the Analysis of Qualitative Data in Practical Theology» i *What Really Matters : Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, redigert av Jonas Idestrom og Tone Stangeland Kaufman. Church of Sweden Research Series. 39-55. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Vesby, G. M., Gundersen F. og Skogheim, R. (2014): *Ildsjeler og lokalt utviklingsarbeid: Gløden, rollen og rammevilkårene*. NIBR-rapport 2014:2.
- Yukl, Gary (2010): *Leadership in Organizations*. New York: Pearson.

Unges tanker om konfirmasjon

En studie blant 14-åringer forut for deres valg av ungdomsrite

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 22-38]



Lars Kåre Grimsby, førsteamanuensis, Fakultet for landskap og samfunn, NMBU, og Erling Birkedal, førsteamanuensis/prosjektleder, MF vitenskapelig høyskole
lars.grimsby@nmbu.no erling.birkedal@mf.no

Abstract

What meanings are attributed to Christian confirmation, among other confirmation rites in a changing religious landscape? The aim with the article is to gain new knowledge about the reasoning and conditions for choice of confirmation among 14-year-olds' who have yet to decide which confirmation, if any, to choose. Data is collected through 10 focus group interviews with a total of 57 youth, and a statistical survey with 309 respondents distributed at five schools from the north to the south of Norway. The analysis shows that it is important for youth to emphasize their individual freedom when making the decision of confirmation. At the same time the family appears to be the most important social group in laying the premises for the youths' decision. For some, the choice appears as an identity marker. Many show uncertainty concerning the choice of confirmation and how the rite is to be celebrated in the family. The Church is challenged by having to relate to a large variation of motivations and interests for participating in the confirmation rite among youth.

Nøkkelord: Konfirmasjon, ungdomsrite, individualisme, familie, 14-åringer.

Introduksjon

Det religiøse landskapet vi forholder oss til gjennom media, ulike interessegrupper og det politiske ordskiftet har blitt mer mangfoldig over de siste ti-årene. I noen samfunnssfærer har religion og religiøsitet fått økt visibilitet. Religiøsitet beveger seg ut av etablerte institusjoner, og religiøse minoriteter vokser. Samtidig er det minkende medlemstall i tradisjonelt dominerende trossamfunn (SSB 2019). På individuelt nivå kan dette komme til uttrykk som endring i religiøs praksis og sekularisering. Slike parallelle, men motsetningsfylte endringer utfordrer antakelser om samfunnsmessige prosesser som lineære og forutsigbare. Det åpner for at religiøsitet kan være gjenstand for gjensidige påvirkningsforhold på tvers av mikro-, og makronivå (Furseth et al.

2019). Mange endringsprosesser i samfunnet har sitt utgangspunkt blant unge voksne, men samtidig sosialiseres også unge inn i en kontekst av normer, tradisjoner og institusjoner. Den kristne konfirmasjonen har fremstått som noe konstant, en religiøs institusjon med sterke normer og tradisjoner. Men hva slags meningsinnhold gis kristen konfirmasjon blant andre ungdomsriter i et omskiftelig religiøst landskap? Artikkelenes mål er å gi ny innsikt om unges valg av konfirmasjon, og hvilken mening unge tillegger denne riten før de selv har erfaring med denne. Der hvor tidligere studier hovedsakelig har blitt gjort blant dem som allerede har valgt kirkelig konfirmasjon, gjennomføres denne studien blant unge som enda ikke har tatt valget om ungdomsrite. Dette gir bredde i bakgrunn for valg av konfirmasjon blant unge i dag.

Konfirmasjonen er en rite som tradisjonelt symboliserer overgangen fra barndom til det å være voksen. I Norge var det obligatorisk konfirmasjon fra 1736. Konfirmasjonen var, og er heller ikke, en nødvendighet for kirkemedlemskap eller noen rettigheter i kirke eller samfunn. Dette var et statlig oppdrager-prosjekt i pietistisk ånd, der konfirmanten også skulle avlegge løfte om kristen tro og liv. I den lutherske kirke fikk konfirmasjonen en kateketisk begrunnelse, opplæring i den kristne tro en var døpt til. Humanistiske idealer og menneskers rettigheter ble mer fremtredende med modernitetens fremtreden for godt over hundre år siden. Siden revisjonen av konfirmasjonsordningen i 1981 har det fra kirkens side vært lagt stor vekt på innholdet i konfirmasjonstiden, og ikke bare på den liturgiske handlingen. Det blir lagt vekt på å føre unge inn i kirkens liv og fellesskap. Dette har vært kombinert med en bevissthet om konfirmasjonen som en folkelig overgangsrite (se f.eks. Haraldsø (red.) 1986, Salomonsen 2003 og 2007, og Kirkerådet 2010).

Forskning på konfirmasjon i protestantiske kirker har vokst frem som et eget forskningsfelt i Europa, der norske forskere har vært med. Det har vært gjennomført to store internasjonale undersøkelser, i 2007/2008 og 2012/2013, og en tredje er under planlegging.¹ Disse konfirmantundersøkelsene tyder på at ungdommer som har valgt kirkelig konfirmasjon er påvirket av eller kan gi uttrykk for religiøs individualisering – de utformer sin tro uavhengig av dogmatiske forestillinger. Det å få del i velsignelsen i kirken på konfirmasjonsdagen har relativt liten prioritet blant konfirmanter i Norge, men å ha konfirmasjonsfest med venner og familie står relativt sterkt blant både norsk og dansk ungdom, sett i forhold til i andre nordiske og europeiske land (Høeg 2017:13). Tidligere forskning viser at konfirmasjonsritual blander motivasjon fra fire områder: det materielle, det sosiale, de tradisjonelle verdier, og det religiøse (Christensen 2010:32-35). Selv om det rituelle, om vi utelukkende tenker på det i betydningen av noe religiøst forankret, kanskje ikke er like sterk motivasjon for konfirmasjon lenger, så kan altså andre aspekter ved ungdomsriten virke mer motiverende. De europeiske konfirmantundersøkelsene har konfirmantene selv, de som er delaktige i den kirkelige

1 De to europeiske konfirmantundersøkelsene er publisert i to bøker, Schweitzer et al. (2010) og Schweitzer et al. (2015). På grunnlag av den først undersøkelsen ble det publisert en bok om konfirmantarbeidet i de nordiske land, Krupka og Reite (2010). På grunnlag av den andre undersøkelsen er det spesielt Bernd Krupka og Ida Marie Høeg som har vært involvert i den norske del av prosjektet, og publisert flere artikler. En tredje undersøkelse er under planlegging i 2021-22, der forskere ved MF er delaktige i samarbeid med ansatte i Kirkerådet.

undervisning, som informanter. Det er ikke forskning på ungdom før de har valgt eller startet i undervisningen.

Denne artikkelen søker å belyse hvordan ungdom som enda ikke har tatt valget om konfirmasjon tenker om konfirmasjonen. Dette er et nytt bidrag sett i forhold til tidligere konfirmantforskning i Norge. I tillegg til å få innsikt i de unges valg, ønsker vi å kaste lys over hvordan individualiseringen av religiøsitet i tidlig ungdomsalder står i forhold til relasjoner, tradisjoner og samfunnsforhold.² Vi vil også på slutten adressere noen utfordringer til Den norske kirke, som den største aktør i dette feltet. Studien tar utgangspunkt i følgende forskningsspørsmål: 1) Hva slags konfirmasjon velger dagens unge og hvorfor? 2) Hvilke fellesskap tar de hensyn til ved valg av konfirmasjon? 3) Hvilke forventninger har unge til innhold og arbeidsform i konfirmasjonstiden?

Artikkelen bygger på data fra undersøkelsen «14-åringer og konfirmasjon - Ungdomsundersøkelse 2019: en empirisk undersøkelse av 14-åringers livsspørsmål og religiøsitet, og refleksjon om konfirmasjon» (Birkedal og Grimsby 2019). Undersøkelsen ble gjort på oppdrag fra Kirkerådet i Den norske kirke. Inspirasjon til en undersøkelse blant 14-åringer, før konfirmasjon, kommer fra Svenska kyrkan.³ Data er samlet inn gjennom fokusgruppe-intervjuer og en spørreundersøkelse våren 2019 ved skoler i Nord-Norge, Midt-Norge, Øst-Norge og Sør-Norge. Det ble også gjennomført en kvantitativ pilot-undersøkelse på Østlandet januar 2019.

Bakgrunn

En omfattende studie av religiøsitet i Norden av Furseth et al. (2019) bygger på data fra spørreundersøkelser i 1988, 1998 og 2008, samt nyere statistikk og analyse av media og offentlige registre. Studien tegner et bilde av religiøsiteten i samtiden som 'kompleks'. Komplexitet er her forstått gjennom en meta-teoretisk forklaring av sameksistensen av flere ulike, gjensidig påvirkende, og i noen tilfeller motstridende, tendenser i religiøsitet i ulike deler og på ulike nivå av samfunnet. Religioners visibilitet i det offentlige rom har endret seg de siste ti-årene. Synkende medlemstall i majoritetskirkene, voksende religiøse minoriteter, og flere «*nones*», henger sammen med endret visibilitet og reduserte privilegier for trossamfunnene som tidligere har vært i majoritet. Samtidig med at religiøse minoriteter vokser, så beveger religiøsiteten seg også ut av etablerte institusjoner. Det religiøse landskapet har blitt mer mangfoldig, med økning i holistisk spiritualitet, alternativ religion og nyreligiøsitet. Analysen til Furseth et al. (2019) viser at ulike religiøse trender skjer parallelt. Det har skjedd en *deprivatisering* av religion i politikken, media og det offentlige rom. Samtidig har det vært en tendens til *individualisering*, som blant annet kommer til uttrykk i økende *sekularisering* på individuelt nivå.

2 Mer utfyllende analyse og drøfting av variasjon i religiøs identitet og valg av konfirmasjon, på grunnlag av samme undersøkelse, er planlagt publisert i en annen artikkel.

3 I 2016 gjennomførte Svenska kyrkan en undersøkelse blant 14-åringer for å få innsikt i deres livsspørsmål mtp å forbedre sin konfirmantundervisning: *Unge tankar 2016. En rapport om vad fjortonåringar funderar på*. Svenska kyrkan. Rapporten finnes her: <https://www.svenskakyrkan.se/konfirmation>

Høeg (2017:26) har påpekt at det vanlige norske uttrykket «personlig kristen» har endret mening blant unge de siste årene. Nå forstår de unge uttrykket som «min egen måte å være kristen på», mens det tidligere meningsinnholdet var «en bekjennende kristen». *Religiøs individualisering* uttrykker vanligvis at aktører står friere til å velge tilhørighet og hvilket meningsinnhold og handlingsmønster som tillegges det å tro. Davie (2000) hevder med utgangspunkt i studier fra Europa at individualiserte og uformelle former for religiøsitet er i vekst og i noen grad erstatter tradisjonelle og institusjonelle former. Samtidig har Grace Davie pekt på at det særlig i Skandinavia har vært en tendens til å oppleve tilhørighet uten at man nødvendigvis opplever seg som en troende - “belong without believing”.

Riter er sosialt forankret i ett eller flere meningsfelleskap. Riter har individuell og kollektiv betydning på samme tid. Hva en rite skal symbolisere, eller hvilken mening man tillegger slike fenomen, avhenger av perspektiv. Det kan være ulike motivasjoner for religiøse riter. Med vekt på stor grad av individualitet har valg av riten som religiøs markør, eller tilhørighet til et bestemt religiøst fellesskap vært mindre fremtredende. Storm (2009) viser hvordan individuell religiøsitet ofte knyttes til andre sosiale identiteter. Med økende pluralisme og mot et bakteppe av deprivatisering av religion i det offentlige rom, kan konfirmasjonens betydning knyttes til ulike fellesskap, for eksempel aldersgruppe-fellesskap, et kulturelt fellesskap, et religiøst fellesskap eller et familiært fellesskap. Samtidig vil kanskje måten man snakker om egen tro, valg av ungdomsrite, og religion mer generelt kunne reflektere noe av den *religiøse kompleksiteten* i samfunnet.

Metode

Utvalget av respondenter i både kvalitativ og kvantitativ del av studien er ment å være representativt for elever på 8. trinn fra hele Norge. Denne aldersgruppen kan snart ta valget om konfirmasjonstype. Konfirmasjon gjennomføres vanligvis når ungdommer går på 9. trinn, og valget om dette skjer for våre informanter få måneder etter vår kontakt. Rekruttering av informanter skjedde gjennom samarbeid med lærere på utvalgte skoler. Dette var bl.a. lærere som var/hadde vært studenter ved MF, eller veiledere for studenter fra MF. Kvalitative og kvantitative data ble samlet inn ved henholdsvis fire og fem skoler i ulike deler av landet. Klynge-utvalg gir muligheten til effektiv innsamling av kvantitative data fra store populasjoner, men statistikken fra slike utvalg har noe begrenset generaliserbarhet (Bryman 2016). Vi valgte klynge-utvalg av pragmatiske grunner. Det lå til rette ved bruk av noen velvillige kontakter på utvalgte skoler.

Det ble gjennomført 10 fokusgrupper med 5-6 personer i hver; totalt 57 ungdommer. Fokusgruppene ble gjort våren 2019, på fire skoler i Øst-, Midt- og Nord-Norge. Det var noen rene jentegrupper og guttegrupper, men blandet i de fleste gruppene. Variasjonen ble valgt for å se om det ut fra sammensetning ville være forskjell i dynamikken i gruppene. Tre serier med bilder ble benyttet som inngang til samtale: 1) Religiøse bygg og ritualer. Målet var her å få informantene inn på det som var et hovedtema for samtalen, religioner og ulike former for ungdomsritualer/konfirmasjon.

2) Livssituasjoner. Målet var her at de unge skulle sette ord på hva som for dem gir positiv eller negativ energi i livet. 3) Konfirmasjonstiden. Målet var å få de unge til å reflektere om hva som er viktig for eget valg av ungdomsrite/konfirmasjon

Spørreundersøkelsen ble gjennomført ved fem skoler, de samme som hadde fokusgrupper og i tillegg en skole i Sør-Norge. Av ca. 414 elever som ble invitert til å delta svarte 309 (svarprosent 75 %). Kontaktlærer delte link til spørreskjema i Questback med elevene. Vi anbefalte at denne ble sendt i tilknytning til / i forbindelse med KRLE-faget, og at elevene da kunne få litt tid til å svare. Dette ble gjort i de fleste elevgrupper. Det er jevn kjønnsfordeling, med 146 gutter og 155 jenter, mens 8 personer oppgir "annet". Fordeling av elevene på de ulike landsdeler: Nord-Norge (ca. 70 elever, 46 svar), Midt-Norge (111 elever, 76 svar), Øst-Norge (ca. 188 elever, 154 svar), og Sør-Norge (ca. 45 elever, 33 svar).

Studiens pålitelighet og gyldighet påvirkes ikke bare av størrelse på utvalg og dets representativitet. Språk og spørsmålsformuleringer kan fortolkes ulikt av respondenter og forskere. Vi har lagt vekt på å forstå ungdommenes forutsetninger og måter å beskrive og uttrykke tanker om egen tro. Blant annet ble det gjennomført pilotundersøkelse av spørreskjema blant 212 respondenter som var ett år eldre (9. trinn) enn i hovedundersøkelsen. Resultatene fra piloten ble benyttet til å justere spørsmålene i spørreundersøkelsen. Enkelte av resultatene fra pilotundersøkelsen er benyttet i artikkelen. Pålitelighet i kvalitative intervjuer styrkes gjennom at respondent og intervjuer kan avklare misforståelser underveis. Ved å kombinere dybden i kvalitative data med bredden i kvantitative data kan man få ny kunnskap om komplekse samfunnsfenomen.

Resultater og analyse

Resultatene i undersøkelsen er kvantitative og kvalitative data sett i sammenheng, og kapittelet er organisert etter temaene i de ulike forskningsspørsmålene (se ovenfor). Vi presenterer først svarene fra den kvantitative undersøkelsen og trekker deretter inn svar fra den kvalitative for å utfylle og nyansere.

Valg av konfirmasjon

Ungdommene ble i spørreundersøkelsen spurt «*Planlegger du å konfirmere deg? Hva slags konfirmasjon vil du velge?*». Kirkelig konfirmasjon var klart vanligst (59 %), mens rundt en femtedel (22 %) planlegger humanistisk konfirmasjon (Tab. 1). Denne fordelingen mellom kirkelig og humanistisk konfirmasjon korresponderer relativt bra med det som var gjennomsnitt for konfirmasjoner for hele Norge i 2019.⁴ Vi ser at det er en litt større andel av jentene som velger kirkelig enn blant guttene. Det er størst andel av guttene som velger ingen konfirmasjon.

⁴ I 2019 ble 54,4 % av 15-åringene konfirmert i Den norske kirke og 19,7% av 15-åringene ble konfirmert humanistisk. <https://www.ssb.no/statbank/table/12025/> (14.08.20) og <https://human.no/nyheter/2019/august/over-10-000-pameldte-konfirmanter/> (14.08.20)

Tab. 1: Krysstabell som viser hvor mange (% og antall, n) som planlegger ulike konfirmasjonstyper fordelt på kjønn og landsdel. 2 har svart blankt.

	Totalt	Kjønn			I hvilken landsdel bor du?			
		Jenter	Gutter	'Annet'	Midt Norge	Øst-Norge	Nord-Norge	Sør-Norge
	% (n)	N	n	N	%	%	%	%
Annet	7 (23)	11	11	1	3	7	9	18
Ingen	11 (34)	13	18	3	4	14	15	9
Humanistisk/borgerlig	22 (69)	35	33	1	28	26	11	12
Kirkelig	59 (181)	96	82	3	66	53	65	61
	100 (307)	155	144	8	100	100	100	100

For dem som svarte at de planla «annet» konfirmasjonsopplegg enn kirkelig og humanistisk (7 %), var det mulig å komme med utfyllende detaljer. Her kan man skille mellom dem som var ambivalente og usikre, og dem som var konsekvente om alternative opplegg.

Blant dem som var ambivalente/usikre ble det blant annet svart at

«jeg vet egentlig ikke, jeg har snakket med foreldrene om det, men jeg er ikke sikker», eller «vet ikke, jeg kan ikke konfirmeres kirkelig med mine venner fordi jeg ikke er døpt». Andre svarte «hjemme», og «et annet sted enn å være i kirken».

Respondenter som svarte konsekvent og hadde alternativt opplegg, oppga for eksempel tilhørighet til Den katolske kirken, eller ulike frikirker / kristne fellesskap. Eksempler på svar var

«Jeg planlegger å konfirmere meg frikirkelig», «på bedehuset», og «Jeg er katolsk, så jeg skal konfirmere meg i en katolsk kirke».

Vi ser med dette at begrepet «kirkelig» i hovedsak blir forstått som Den norske kirke av ungdommene i undersøkelsen.

Flere planlegger *ingen konfirmasjon*. 11 % av ungdommene oppgav at de ikke skal konfirmere seg. Resultater fra den kvalitative undersøkelsen tyder på at flere av disse likevel kan ha en form for ritual, slik som fest eller dra på en reise. Eksempel på svar fra den kvalitative undersøkelsen var:

«Ville velge bare en feiring med familie og venner (uten ritual) – fordi familien ikke har noe forhold til religion i det hele ... har ikke lyst til å gå glipp av gaver og sånt ...»

«Vi kan velge om vi skal ha konfirmasjon eller reise kor vi vil i to uker»

Disse informantene forstod «ritual» som deltagelse i en felles seremoni, samtidig som en gjerne vil ta del i den familiære side ved riten, slik som fest og gaver/reise. Det er også grunn til å tro at det er noen som ikke har noen spesiell markering. Fordelingen av hvor mange som planlegger ulike konfirmasjonstyper er nokså lik i ulike deler av Norge (Tab. 1). Imidlertid følger flere «Annet»-konfirmasjonsopplegg i utvalget fra Sør-Norge, mens andelen som velger humanistisk konfirmasjon er høyest i Midt- og

Øst-Norge. Nord- og Øst-Norge har noe større andel som velger ikke å konfirmere seg. Vi må her presisere at utvalget er fra mindre geografiske områder, og er ikke nødvendigvis representativt for hele landsdelen.

Alternativer til kirkelig konfirmasjon er forholdsvis vanlig (Tab. 1). Ungdommene, særlig i urbane områder, har sannsynligvis flere valgmuligheter med hensyn til hva slags konfirmasjon de kan velge. Dette kan kanskje bidra til at valget fremstår mer utfordrende, og være grunnen til at flere tenker som denne informanten: «*Vanskelig å velge, vet ikke enda*».

Relasjoner og fellesskap

For å undersøke hvilke fellesskap og relasjoner ungdom tar hensyn til ved valg av konfirmasjon ble det stilt flere spørsmål knyttet til *valget* i både spørreundersøkelsen og fokusgruppene. Vi spurte om dette, da vi går ut fra at riter er sosialt forankret i ett eller flere meningsfellesskap.

Relasjoner, særlig til nær familie, er svært viktig for unge i dag (Fig. 1). Men valget av konfirmasjon oppgis først og fremst å være et selvstendig valg.

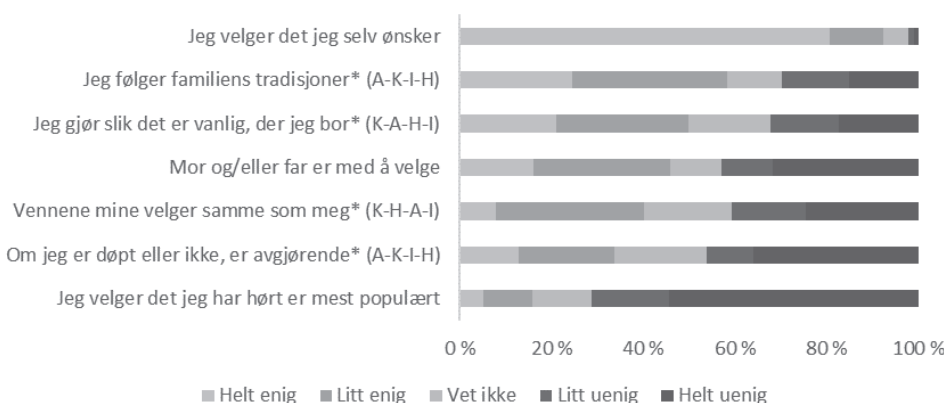


Fig. 1: Spørsmålet «Hva er viktig når du velger om du skal konfirmere deg?» er sortert etter synkende gjennomsnittsverdi. * = signifikant forskjell, synkende rekkefølge. A=Annet, H=Humanistisk, I=Ingen og K=Kirkelig.

Ungdommene ser valget av konfirmasjon først og fremst som et *personlig valg*, uavhengig av hva slags konfirmasjon de velger, eller om de skal konfirmeres i det hele tatt. Svært få vil si seg enig i påstanden om at «*Jeg velger det jeg har hørt er mest populært*» (Fig. 1). Fra fokusgruppe-intervjuene kan man kjenne igjen denne holdningen: «*Synes ikke en skal velge bare som venner ... Du bør ta det valget du vil selv, er riktig for deg*».

Et ideal om at valg av konfirmasjon gjøres på selvstendig grunnlag utelukker imidlertid ikke at den unge samtidig kan ta hensyn til det fellesskapet en er del av,

bevisst eller mer ubevisst. Flere utsagn fra fokusgruppeintervjuene viser at familien både kan støtte et slikt individuelt valg, eller legge føringer for det:

«Familien vil støtte meg uansett»

«Har hørt hva søsken har sagt – og velger etter det»

«Ville fått dårlig samvittighet om æ hadde valgt borgerlig, fordi æ veit at mamma æ ganske kristen»

Familiens tradisjoner, om respondenten er døpt, og hva som er vanlig der ungdommene bor, er signifikant viktigere blant dem som oppgir at de vil *konfirmere seg kirkelig eller i et annet trossamfunn* (Fig. 1). Observasjoner i fokusgruppeintervjuene sammenfaller med dette. Samlet sett viser ungdommene i samtaler at familie er den viktigste sosiale relasjonen som de forholder seg til ved valg av konfirmasjon:

«Samhold – samle hele slekta – alle skal være sammen (det viktige)»

«Det er ikke så viktig hva jeg velger ... tror at jeg tar etter familien, hva den har gjort»

«Viktig at bestemor skal bli stolt (er katolsk). Det gir en god-følelse hos meg. Velger noe som hun blir glad for»

De som velger å *ikke konfirmere seg, eller å konfirmere seg humanistisk*, er signifikant mindre opptatt av å følge familiens tradisjoner, og å gjøre det som er vanlig der de bor (Fig. 1).

Samtidig som det er mange som opplever valget av konfirmasjon som relativt fritt, og at de får støtte hjemmefra, så er det også dem som kan oppleve valget som utfordrende. Flere uttalelser tyder på at de står i spennet mellom en forventning om at valg av konfirmasjon skal være personlig og ektefølt, og opplever samtidig en forventning om å følge tradisjon:

«Må konfirmere meg kristelig ... vil det ... for familien min er kristen og ...»

«Borgerlig, fordi jeg ikke tror på Gud ... selv om jeg er kristen da»

«Er man vokst opp i en kristen familie, så er det nesten som man ikke har så stort valg»

Familierelasjoner kan være vanskelig, og da kan også forventningene om å konfirmere seg virke utfordrende. Både den religiøse tilknytningen og familiefesten som forbindes med konfirmasjonen kan oppleves ubehagelige for enkelte unge:

«Dilemma: mor kristen, far muslim – ønsket borgerlig: Det ble kirkelig»

«For meg blir det helt feil når familien ikke er samla. Ikke lett, men verre om de ikke er samla»

«Jeg velger kristelig ... jeg er kristen, og mine foreldre er ikke ordentlig kristne ... Men dette er en gang i livet, og jeg skal velge selv. Det er ditt liv du velger da.»

«Ikke noe ritual. Er ikke religiøs. Vil bare ha et lite slektstreff på en måte da, slik som broren --- så får jeg gaver og penger. Basically en navnefest da»

Samlet kan vi si at det er viktig for de unge å fremstå som selvstendige, og ta sine egne valg om konfirmasjon. Samtidig gjør de dette i et tett samspill med sine relasjoner og felleskap, spesielt familien. For mange er det lett å forholde seg til familien. For andre er det mer utfordrende, og da kan det innvirke på deres valg av konfirmasjon. Slik underbygger de unges valg forståelse av konfirmasjon som en «familierite», og ikke ensidig som en religiøs rite eller et religiøst valg.

Forventninger til innhold og arbeidsform i konfirmasjonstiden

Et mål med undersøkelsen er å få fornyet innsikt i hva slags innhold 14-åringer tillegger konfirmasjonstiden. En hensikt var å kunne forbedre kirkens kommunikasjon om konfirmasjon, derfor ble bare de som svarte at de planla kirkelig konfirmasjon (Tab. 1, $n=181$) stilt spørsmålet «Hva gleder du deg til eller synes er viktig å være med på i tiden før konfirmasjonen?».⁵ Sosiale aspekter ved konfirmasjonstiden står som det viktigste av det ungdommene ser frem til (Fig. 2).



Fig. 2: Spørsmålet «Hva gleder du deg til eller synes er viktige å være med på i tiden før konfirmasjonen?» er sortert etter synkende gjennomsnittsverdi.

Ungdommene i undersøkelsen hadde enda ikke begynt konfirmasjonstid eller liknende ungdomsrite. Svarene i fokusgruppene vitner om at ungdommene forbinder «konfirmasjon» i hovedsak med selve konfirmasjonsdagen – ikke hele konfirmasjonstiden. I tillegg til seremoni i kirke eller annet sted, har de fokus på familieselskap og gaver. Det er bare vage forestillinger og lite tydelige forventninger til selve konfirmasjonstiden.

Blant dem som planlegger kirkelig konfirmasjon er det få signifikante forskjeller for hva ungdommer av ulikt kjønn og ulik landsdel gleder seg til. Vi ser imidlertid også her noe mer bevissthet om klima-spørsmålet blant jenter.

⁵ Når vi sier «før konfirmasjonen», menes konfirmasjonstiden eller undervisningen før selve konfirmasjonsdagen. Denne ordbruken ble valgt etter erfaringer fra pilotundersøkelsen.

Hovedundersøkelsen var blant ungdommer som enda ikke hadde tatt valget om konfirmasjon, mens pilotundersøkelsen ble gjennomført blant ungdommer som nettopp hadde begynt på konfirmasjonstiden. Det er interessant å speile 14-åringenes svar i lys av dem som er ett år eldre, om hvorfor de hadde tatt valget om å konfirmere seg kirkelig. Vi har derfor valgt å ta med Tab. 2 fra pilotundersøkelsen.

Tab. 2: Rangerte alternativer og gjennomsnittsverdi for spørsmålet «Jeg valgte kirkelig konfirmasjon fordi jeg:». Svaralternativer: 'Helt enig', 'Litt enig', 'Litt uenig', 'Helt uenig' og 'Vet ikke'.

	Gj.snitt (Median)	'Vet ikke' (%)
Er døpt	Helt enig	6
Vil delta på turer eller konfirmantleir	Helt enig	7
Vil ha selskap og få gaver	Helt enig	9
Ønsker å oppleve et godt fellesskap	Litt enig	11
Ønsker å få nye venner	Litt enig	13
Hadde hørt at konfirmasjonsopplegget i vår kirke er populært	Litt enig	22
Synes tidspunktet for konfirmasjonsopplegget passer meg bra	Litt enig	12
Vil lære om Gud og kristendom	Litt enig	13
Vil være med på det som skjer i min lokale kirke	Litt enig	16
Ønsker å bli kjent med kristne ungdommer	Litt enig	17
Ønsker å engasjere meg i miljø- og solidaritetsarbeid	Litt enig	21
Vil være med på gudstjenester	Litt uenig	13

*Sig. forskjell jenter og gutter.

Det å være døpt ble av 15-åringene oppgitt som å være den viktigste grunnen til det valget de hadde gjort om å konfirmere seg. Men disse ungdommene var også 'Helt enige' i at konfirmantleir, turer, gaver og selskap var årsaker til at de ville konfirmere seg. Det var ingen signifikante forskjeller mellom kjønnene i hvordan de svarte på og prioriterte de ulike alternativene til hvorfor de hadde valgt kirkelig konfirmasjon.

Spørsmålet om viktigheten av å være døpt for hvilken type konfirmasjon man velger, var også med i spørreundersøkelsen for 8. trinn (Fig. 1). Dette svaralternativet kommer her nokså langt nede på listen over hva ungdommene tar hensyn til ved valg av konfirmasjon. Denne forskjellen henger naturlig sammen med at ungdommene i piloten er de som hadde valgt og startet opp med kirkelig konfirmantundervisning. Det kan også forstås slik at disse bruker dåpen som en legitimering, mens de som enda ikke har valgt i mindre grad tenker på dåpen som et kriterium for valget.

For svaralternativet «Hadde hørt at konfirmasjonsopplegget i vår kirke er populært» i pilotundersøkelsen (Tab. 2), er gjennomsnittlig svar «Litt enig» og 22 % svarte «Vet ikke». Blant 14-åringene i hovedundersøkelsen (Fig. 2) er over halvparten «Helt uenig» i dette. Disse svarene kan tyde på at forestillinger og forventninger til konfirmasjonstiden ikke har stor betydning for majoriteten når de velger konfirmasjonstype.

Unges tanker om konfirmasjon

For å få en bedre forståelse av hva dagens ungdommer tenker mye på, og hvor ofte de tenker på disse temaene, inkluderte spørreundersøkelsen spørsmålet «Hvor ofte tenker du på:» - med 14 ulike tema (Fig. 3).

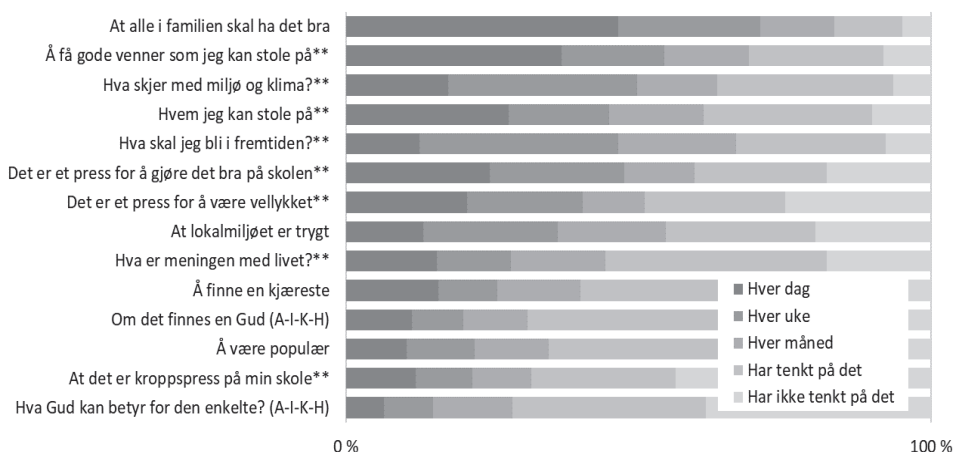


Fig. 3: Rangerte alternativer for spørsmålet «Hvor ofte tenker du på:». Svaralternativer: 'Hver dag', 'Hver uke', 'Hver måned', 'Har tenkt på det', 'Har ikke tenkt på det'. ** = Sig. jenter>gutter.

Relasjoner er viktig. Rangeringen av hvor ofte de tenker på ulike tema viser «At alle i familien skal ha det bra» er det ungdommene tenker mest på (Fig. 3). Dette underbygges også av svarene om at familien er viktig for de unges valg av ungdomsrite (Fig. 1). I gruppeintervjuene ble også fellesskap med familie og at de skal ha det bra, prioritert som det viktigste. En slik uttalelse er typisk: «Familie er der hver dag ... og av og til så treng du kanskje en pause fra dem ... men familien er alltid der, så det er egentlig dine beste venner». Venner og det å ha noen å stole på kommer på henholdsvis andre og fjerde plass.

Spørsmålene i Fig. 3 ble stilt både i pilot-undersøkelsen (9. trinn) og selve spørreundersøkelsen. Det var veldig lite endring i rangeringen av tema fra januar 2019 til april 2019, bortsett fra at miljø og klima har klatret på listen. Dette kan tyde på at økt fokus på klima blant skoleungdom våren 2019, med Greta Thunberg som frontfigur, har hatt innflytelse på respondentene i denne spørreundersøkelsen.

Vi har testet for statistisk signifikant forskjell for hvert tema, basert på ønske om type konfirmasjon. Det var bare statistisk signifikans for de to temaene «Om det finnes en gud» og «Hva Gud betyr for den enkelte» (Fig. 3). Ungdommer som svarte «Annet» om konfirmasjon, tenkte signifikant oftere på disse spørsmålene. Dette tyder på at de som velger «Annet» er relativt engasjerte i religiøse spørsmål.

Det er signifikante forskjeller mellom jenter og gutter på flere av temaene (Fig. 3). Jenter er mer opptatt av tema som omhandler krav om prestasjon (være vellykket, gjøre det bra på skolen, hva jeg skal bli, kroppspress), om sosiale relasjoner (få gode venner, å stole på), mening med livet og miljø / klima.

Diskusjon

Ungdom i dag har flere valgmuligheter for konfirmasjon og andre ungdomsriter. Vår analyse viser at langt de fleste fortsatt velger å la seg konfirmere enten kristent eller human-etisk, men noen velger også å ha alternative arrangement som ikke er institusjonelt forankret. Majoriteten oppgir at de planlegger å velge kirkelig konfirmasjon, men både kvalitative og kvantitative data presentert i kapittel 4 viser et mangfold av motivasjoner for valg av konfirmasjon.

Valg av konfirmasjon

Generelt ser valg av konfirmasjon ut til å være sosialt motivert i større grad enn det er religiøst motivert (Fig. 2). Andre undersøkelser viser også at det kan være ulike motivasjoner for religiøse riter, og at sosiale aspekter kan være vel så viktige som de religiøse (Christensen 2010:32-35). Det er en variasjon av religiøs holdning også blant de som velger kirkelig konfirmasjon (Høeg og Krupka 2015:237). Det er nærliggende å tenke at ungdommer seg imellom har innflytelse på hverandres valg av ungdomsrite. Datamaterialet i denne studien tyder imidlertid på at familie og foresatte – ikke venner og jevnaldrende – utgjør det mest sentrale fellesskapet unge forholder seg til ved valg av konfirmasjon. Hva venner velger er mindre viktig (Fig. 1). At familierelasjoner er viktig understøttes av det kvalitative datamaterialet, der det bl.a. sies: *«Hva familien har gjort for meg, det er ganske viktig»*.

Familiehensyn er for mange av ungdommene viktigere enn trosmessige begrunnelser. Generelt viser datamaterialet her at familien utøver en støttende funksjon for de valg de unge tar. De unge gir klart uttrykk for at de setter pris på den forståelsen de møtes med hjemme. Slik kan en forstå at mange 14-åringer lever mer i sin «barndom» med familierelasjon, enn i en selvstendig ungdomstid med behov for å markere distanse til oppvekstfamilien.

I de kvalitative intervjuene var det stor åpenhet, også ungdommene imellom, om valg av ungdomsrite og om personlig tro. Med deprivatisering av religion i det offentlige rom er ikke religiøsitet bare et privat anliggende, det er noe det kommuniseres mer åpent om i det offentlige rom. Furseth et al. (2019) viser til økende *deprivatisering* av religion i politikk og sivilsamfunn i Norden. Kanskje reflekteres dette på individuelt nivå blant 14-åringene i undersøkelsen. Åpenheten og aktelsen for andres perspektiv på religion og tro som ble observert i gruppeintervjuene kan også forstås slik at religiøs tilknytning ikke er sterkt identitetsskapende for unge. Det var ikke en markering i relasjon til andre, men heller en bekreftelse på at det er den tradisjonen man tilhører – med respekt for andre.

Tradisjon er en viktig motivasjon for valg av konfirmasjon (Fig. 1). Tradisjon uttrykker her en kontinuitet og en tilhørighet til familie, heller enn tilknytning til formelle institusjoner, slik en av de unge sier: *«Velge selv, men flesteparten gjør jo da litt etter kossen familien gjør det da»*. Hva som er tradisjon, kommer også til uttrykk i hva som oppfattes som vanlig å gjøre i et samfunn. Svarene i undersøkelsen tyder på at de unge forstår «kirkelig konfirmasjon» først og fremst som konfirmasjon i Den norske kirke. Til tross for flere valgmuligheter fremstår konfirmasjon i majoritetskirken som

det «normale» alternativet for mange. Storm (2009) viser at beskrivelsen «belonging without believing» i større grad er gyldig for skandinaviske land enn ellers i Europa. Det er naturlig i et samfunn med lang statskirke-tradisjon at en kan oppleve tilhørighet uten at man nødvendigvis opplever seg som en troende.

Det å velge noe annet enn majoriteten, for eksempel å ikke la seg konfirmere i det hele tatt, fremstår som noe utenom normen. Vi ser signaler på at det kan være sterkere følelser av bevissthet om valget i slike grupper som opplever seg selv som en minoritet. Kanskje blir valg av ungdomsrite da viktigere enn blant dem som lar seg konfirmere i majoritetskirken. Blant dem som planlegger «Annet» ungdomsrite er det en relativt stor andel som synes å ha en religiøs motivasjon, og har en bevissthet om innholdet i konfirmasjonstiden (Fig. 3). De som velger «ingen» synes det er minst viktig å gjøre det vanlige, og slik som sine venner (Fig. 1).

Det å være i en utfordrende familiesituasjon kan gjøre at enkelte velger alternativ til konfirmasjon. Det er sterke og klare forventninger til konfirmasjonsfesten og gavene som riten fører med seg. Da blir det desto vanskeligere i de tilfeller der familier opplever det vanskelig å arrangere konfirmasjonsdagen, for eksempel på grunn av vanskelige familierelasjoner, eller hvor trosretninger er i konflikt. Av alle tema som de unge ble bedt om å svare på om de tenker ofte på, så ligger «At alle i familien skal ha det bra» på topp (Fig. 3). Trolig kan beslutningen om ikke å gjennomføre en institusjonelt forankret ungdomsrite, og dermed trosse en mengde normer, i en del tilfeller bunne i ønsket om harmoniske familierelasjoner enten fra de unge eller foreldrene, eller begge parter. Det bekreftes ved flere utsagn:

«Vet ikke om skal konfirmere seg – for jeg liker ikke så mye styr. Hvem jeg skal invitere. Man er jo ikke nødt ...».

«Todelt, da foreldre er skilt og kan ikke være sammen. Det ville bare blitt dyster stemning, når det egentlig skal være fint».

Samtidig med at tradisjon er en viktig motivasjon for å velge konfirmasjon, ser vi en bevissthet om at valg av konfirmasjon bør være et individuelt valg (Fig. 1). Svært få svarer at de vil «gjøre det som er mest populært». De kvalitative utsagnene til ungdommene er i mange tilfeller mer tvetydige, slik som: *«Skal bestemme selv, men familiens valg vil påvirke valget litt»*. Individualismen står sterkt i samfunnet, det er noe barn og unge lærer i skolen, gjennom media og i andre arenaer i det offentlige rom. Høeg (2017:26) hevder at flere unge i dag definerer sitt forhold til den kristne tradisjonen på en subjektiv måte, som hun forstår som uttrykk for en økende individualisert tro blant ungdommer. Dette er nok en trend som har vært i mange år, og som også preger 14-åringenes foreldre. Det kommer til uttrykk ved at mange av de unge i denne undersøkelsen opplever å ha støtte hjemmefra, tilsynelatende uavhengig av hva slags konfirmasjon de vil velge. Foresatte legger til rette for individuelle valg, for eksempel ved å ta initiativet til å spørre 14-åringene om hva slags konfirmasjon de ønsker.

Overgangsriter i endring

Overgangsriter er ikke nødvendigvis bundet til religiøsitet. Vi ser ulike begrunnelser for valg av konfirmasjon. Den har en *kirkelig side, men også en folkelig side* – med feiring i storfamilien som det sentrale. Dette er flettet inn i hverandre. Det kan se ut til å være en viss spenning mellom kirkens begrunnelse og forståelse av konfirmasjonen, og den folkelige oppfatning som vektlegger konfirmasjonsdagen og ritualet. I kirkens *Plan for trosopplæring* (Kirkerådet 2010:23-25) omtales konfirmasjonen i all hovedsak som en konfirmasjonstid, som en integrert del av trosopplæringen 0-18 år. Det forstås som en tid for myndiggjøring av kirkens medlemmer / de dømte, som når religiøs myndighetsalder som 15-åringer.

Måten informantene snakker om konfirmasjonen på tyder på den ene side på et bevisst forhold til konfirmasjon som stipulert rite, med fokus på festen. De har på den annen side et generelt uavklart forhold til undervisningen som fører frem til konfirmasjonsdagen. For flere er imidlertid konfirmantleir en aktivitet som mange kjenner til (Fig. 2). Det å være døpt blir for mange avgjørende for valget mellom kirkelig konfirmasjon og andre ungdomsriter. Også tidligere forskning viser at for de som velger kirkelig konfirmasjon er det ytre eller objektive faktorer, som tradisjon og dåp som skårer høyest for valg av konfirmasjon. Annen forskning viser også at for den indre motivering er det ikke religiøse motiver, men heller fellesskap med venner, det sosiale, og fest, og gaver som skårer høyest (Christensen 2010:33-35). I den siste europeiske undersøkelsen blant norske konfirmanter var det under en fjerdedel av konfirmanterne som hadde en tros-relatert motivasjon for å delta (Høeg og Krupka 2015:242). Det er de sosiale sider ved konfirmasjonstiden som gjennomgående scorer høyest.

Ritualene i kirke og hjem er for de unge i praksis sammenvevd og inneholder noe av de samme elementer. Det skaper ikke nødvendigvis god mening for unge å skjelne mellom hellig og profan ritualisering, ut fra skille i rom og autoritet (det som skjer i kirken og i hjemmet). Festen i hjemmet kan også sees som en «velsignelseshandling», der familien ønsker alt godt for den unge.

Festen er i seg selv en rite – en *familierite*. For noen kan den oppleves som press og forpliktelse, mens det for andre (de fleste) er en positiv forventning og glede. Gavene fremstår her som et positivt incentiv for den unges valg. I den kvalitative undersøkelsen kommer det fram at valg av konfirmasjon som familierite ikke bare er rosenrødt. De unge kan oppleve forventninger fra jevnaldrende (og seg selv) om å ha en stor fest og å få gaver som vanskelig.

Når de unge tar hensyn til familie og venner, kan det forstås ved at de er del av et tradisjonsfellesskap. Konfirmasjonsriten kan slik forstås som en arketype. Samtidig som konfirmasjon for noen kan være en viktig identitetsmarkør, er det for andre ikke det. Konfirmasjon er for noen ikke-institusjonell, ved at de ikke gir sin tilslutning til det innholdet institusjonen legger i riten.

Konfirmasjonen som familierite synes å få enda større betydning og mening for de unge i en tid der ungdom er mye hjemme, en hjemmekjær ungdomsgenerasjon. Det er en stor andel av de unge som er fornøyde med sine foreldre, og som bruker mye av sin

tid hjemme (Bakken 2018:14ff, 50ff). Stor bruk av sosiale medier gjør det også mulig at de unge kan ha mye kontakt med hverandre med hjemmet som base.

Vi tenker at man bør være forsiktig med å gjøre antakelser om sammenhenger mellom samfunnsmessige endringer og endringer på det individuelle plan; det fører lett til deterministiske og unyanserte påstander. Likevel er det fristende å bruke vår analyse som et eksempel på hvordan den *religiøse kompleksiteten* på makronivå kommer til uttrykk i unges tanker og fortellinger. Vårt datamateriale antyder en sekularisering på individuelt plan, på den måten at det er mange som velger alternativer til kirkelig, institusjonell konfirmasjon. Det er samtidig flere som forteller om alternative markeringer, uavhengig av institusjonelt religiøst ritual. Samtidig reflekterer mangfoldet og utfordringene i ungdommenes valg av konfirmasjon en kompleksitet i samtidens religiøse landskap, og intervjuene viser også at ungdom har en åpenhet og gjensidig respekt for egen og andres tro og religiøse tilknytning.

Endringer i det offentlige ordskifte og i offentlige institusjoner, sammen med fokus på individualisme og selvstendighet i familien, gjør ungdommene relativt frie til å etablere egne måter å snakke og tenke om tro og religiøsitet. Samtidig ser vi at tradisjoner står sterkt, og kommer også til uttrykk gjennom hvordan ulike aspekter av religion kan fungere som identitetsmarkør ved valg av ungdomsrite. Disse tendensene skaper både utfordringer og muligheter for Den norske kirke.

Utfordringer for Den norske kirke

Når vi forsøker å se våre funn og analyse ut fra Den norske kirke sitt perspektiv, er det noen åpenbare utfordringer.

For det første er det en erkjennelse av at også en del av dem som velger kirkelig konfirmasjon betrakter dette som en ikke-institusjonell rite. Deres valg innebærer ikke tilslutning til et bestemt religiøst innhold. De tema de unge er mest opptatt av er heller ikke kjernetema i kirkens tro og praksis. Imidlertid er det flere tema, slik som klima, relasjon til venner og familie, som er relevant for kirkens arbeid med «livstolkning og livsmestring» (Kirkerådet 2010:15-17). At det er liten grad av forventning til konfirmasjonstidens innhold, kan også betraktes som både en utfordring og en mulighet for kirken. Vårt materiale aktualiserer en drøfting om hvordan kirken bør kommunisere med 14-åringene for å «selge» konfirmasjon som rite, og hvordan kirken kan støtte opp om konfirmasjonens ulike roller og funksjoner (slik som familierite).

For det andre er riten stipulert og arketypisk, ved at det er folkelige regler og tradisjoner som følges. Konfirmasjon er som et samvirke mellom kirke/trossamfunn, familie, kultur og lokalsamfunnet. Dette kommer til uttrykk ved bruk av bunader, samling for slekt og venner, konfirmasjonssøndag som preger lokalsamfunnet (mest bygdesamfunn med stor kirkelig majoritet). Her ligger det åpenbart både et positivt samvirke mellom det kirkelige og det kulturelle, men kan sikkert også oppleves som en økonomisk og kulturell utfordring for enkelte. (Vi har ikke en analyse av materialet som kan si noe kvantitativt om dette.) Fokus på fellesskap med familie kan fungere bra for mange, men kan samtidig være veldig sårt for andre som ikke har gode familierelasjoner. Kanskje kirken kan ha en oppgave ved å legge til rette for en rite som

kan ha en positiv funksjon for «den plurale familie»?

For det tredje er det et potensial for kirken gjennom de unges fysiske deltagelser, at konfirmasjonstiden kan gi mening og prege deres identitetsdannelse. Det kan bety at kirken bør tydeliggjøre innhold og særpreg for den kirkelige undervisning, og få en tydelig profil – for å vise hva som er kirkens «kontrakt» med de unge / familiene (se også Pettersson 2010).

Det er en utfordring for majoritetskirken å tilrettelegge en felles nasjonal kommunikasjon og undervisning og samtidig ta hensyn til den lokale kontekst, og slik fremstå som det naturlige valg for de aller fleste. Vi ser at det i en viss forstand er en «lekkasje i begge ender» for Den norske kirke sin konfirmasjon: de som velger humanistisk (Human-Etisk Forbund) og de som velger «annet» - andre kirkelige fellesskap med tydelig religiøs identitet.

Vi ser at de unge er opptatt av relasjoner, omsorg for hverandre / ungt fellesskap, og samtidig store samfunnsutfordringer, slik som miljø og klima (global diakoni, med handling lokalt). Samtidig som de fleste norske unge har det bra, vet vi også at det en viss andel som har utfordringer. Madsen sier at vi har et 90-10 samfunn blant unge. Den store gruppen er de veltilpassede, mens den minste gruppen er den utilpassede som sliter med forhold hjemme, mobbing og lite sosial støtte (Madsen 2018). Det er en utfordring for kirken både å være en arena der de veltilpassede får utfordringer og trives og også de utilpassede blir inkludert. Kanskje konfirmasjonstiden i fremtiden kunne ha en kombinasjon av et mindre og et større fellesskap. I ulike tros- og livssynssamfunn legges det vekt på egen tro og tradisjon, og i et stort fellesskap for hele lokalsamfunnet kan konfirmasjonstiden fremstå som et felles «diakonalt prosjekt» til beste for mennesker som har utfordringer, natur og klima. Det kan kanskje være med på å gi en smak av et «eksemplarisk fellesskap for vår tid», i den kontekst de unge lever i.

Konklusjon

Artikkelens mål er å gi ny innsikt om unges valg av ungdomsrite, og hvilken mening unge tillegger denne riten. Vi har redegjort for resultater fra en empirisk undersøkelse blant 14-åringer, og analysert disse for å forstå deres valg og motivering for disse. Analysen viser at det er viktig for de unge å fremheve sin individuelle frihet i valg av rite. Samtidig viser det seg at familien er det mest betydningsfulle fellesskap som legger premisser for deres valg. For noen fremstår valget som en religiøs markør, men slett ikke for alle. Flere viser ambivalens, både med hensyn til valget og hvordan riten skal markeres i familien. Kirken, og også andre aktører, utfordres ved å forholde seg til en variasjon av unge, både med tanke på ulike begrunnelser og variert motivering og interesse for å delta i konfirmasjonstiden / -riten.

Litteratur

Bakken, Anders (red) (2018). Ungdata. *Nasjonale resultater*, NOVA Rapport 08/18. Oslo: NOVA
Birkedal, Erling og Grimsby, Lars Kåre. (2019). *14-åringer og konfirmasjon. Ungdomsundersøkelse 2019*. MF Rapport 2:2019. MF vitenskapelig høyskole.

- Bryman, Alan. (2016). *Social research methods*. Oxford university press.
- Christensen, Leise. (2010). Hvorfor overhovedet gå til konfirmandundervisning? Konfirmanders motivasjon og forventninger. I: Bernd Krupka og Ingrid Reite (red.): *Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land*. Oslo: IKO-forlaget. s. 31-47.
- Davie, Grace. (2000). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. OUP Oxford.
- Furseth, Inger, Kühle, L., Lundby, K., & Lövheim, M. (2019). Religious Complexity in Nordic Public Spheres. *Nordic Journal of Religion and Society*, 32(01), 71-90.
- Haraldso, Brynjar (red.) (1986). *Konfirmasjon i går og i dag*. Festskrift til 250-års jubileet 13. januar 1986. Oslo: Verbum.
- Høeg, Ida Marie og Krupka, Bernd. (2015). Confirmation Work in Norway. I: Schwitche et. al. (Eds.). *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. s. 234-244
- Høeg, Ida Marie. (2017). *Religion og ungdom*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kirkerådet. (2010). *Gud gir - vi deler. Plan for trosopplering for Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet, Den norske kirke.
- Madsen, Ole Jacob. (2018). *Generasjon prestasjon. Hva er det som feiler oss?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Pettersson, Per. (2010). Varför er det så stor skillnader i konfirmationens popularitet i de nordiske länderna? I: Bernd Krupka og Ingrid Reite (red.): *Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land*. Oslo: IKO-forlaget. s.216-237.
- Salomonsen, Jone. (2003). Riter som utfordring til konfirmasjonen. I: *Dåp, konfirmasjon, kateketisk praksis: et riteperspektiv på sosialisering*. Oslo: PTS, UiO.
- Salomonsen, Jone. (2007). Mellom Baal og Jesus? Konfirmasjon som social og religiøs overgangsrite. I Elisabeth Tveito Johnsen (red.): *Barneteologi og kirkens ritualer*. Oslo: PTS. UiO.
- Schweitzer, Friedrich, Ilg, Wolfgang, og Simojoki, Henrik (Eds.) (2010). *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, Friedrich, Kati Niemelä, Thomas Schlag, Henrik Simojoki (Eds.) (2015). *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Storm, Ingrid. (2009). Halfway to heaven: Four types of fuzzy fidelity in Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4), 702-718.
- SSB (2019). *Den norske kirke (KOSTRA)*. URL: https://www.ssb.no/statbank/list/kirke_kostr
- Unge tankar (2016). *En rapport om vad fjortonåringar funderar på. Svenska kyrkan*. URL: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/Rapport%20Unga%20Tankar%202016.pdf> (14.08.20)

Delaktighet i praktiken

– söndagens huvudgudstjänst som utmaning och möjlighet

Tidsskrift för praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 39-57]



Caroline Gustavsson, Docent, Institutionen för de Humanistiska och Samhällsvetenskapliga ämnena didaktik, Stockholms universitet
caroline.gustavsson@hds.su.se

Abstract

The aim of the following article is to analyze how employees in Asarums pastorate perceive that different aspects of inclusion in the Church of Sweden worship services are challenged, shaped and changed as a consequence of a two year project with the purpose of increasing people's inclusion. The theoretical understanding of inclusion is theoretically understood as a consequence of different and cooperative aspects.

The jointly defined activity is at the center of inclusion in the church service. The context and questions of power are a kind of condition. Of importance for people's participation are also formal as well as informal inclusion, interaction, safety, autonomy, commitment, and identification.

The result shows that the employees describe how several aspects have deepened during the project while others are perceived to be difficult to influence at all. Changes are primarily described among the employees themselves and not in the larger congregational context. Inclusion among the employees in the church service was far from obvious when the project started and came to require their time as well as commitment to an extent that could not be foreseen.

Nøkkelord: Delaktighet, Svenska kyrkans gudstjänst, deltagande

Svenska kyrkans huvudgudstjänst har inte idag, om någonsin, en självklar plats i människors liv. Asarums pastorat¹ utgör ett av flera och liknande exempel i Svenska

¹ Svenska kyrkan är indelad i territoriella församlingar, kontrakt och stift. Ett pastorat utgör ett pastoralt område som består av två eller flera församlingar. Inom pastoratet samordnas det ekonomiska ansvaret samt ansvaret för att församlingarna fullgör den grundläggande uppgiften att "föra gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission" (Kyrkoordningen, Andra avdelningen). Kyrkoordningen utgör Svenska kyrkans regelverk och föreskriver bland annat vilka moment som förväntas ingå i söndagens huvudgudstjänst. För varje församling ska det finnas en församlingsinstruktion som anger hur församlingen fullgör sin grundläggande uppgift.

kyrkan där antalet tillhöriga minskar för varje år, allt färre väljer att döpa sina barn, färre konfirmeras och ett färre antal människor väljer att delta i gudstjänstlivet (Församlingsinstruktionen, 2014). I Asarums pastorat är därtill ekonomin en utmaning och frågan hur man i framtiden ska kunna ta hand om tre stora kyrkobyggnader, är ständigt aktuell. Asarums pastorat utgör en del av Svenska kyrkan, Lunds stift och består av två församlingar: Asarums församling med ca 8000 medlemmar samt Ringamåla församling med ca 450 medlemmar (Församlingsinstruktionen, 2014). I mitten av pastoratet ligger Svängsta vars kyrkobyggnad i formell mening tillhör Asarums församling.

Mellan 2017-2019 beslöt pastoratet att arbeta aktivt för att vända trenden och finna former för att inbjuda fler människor till söndagens huvudgudstjänst. Församlingens satsning på gudstjänsten har av medarbetarna² själva benämnts "gudstjänstprio" och det är också den benämning jag använder i det följande. Under projektet har jag varit knuten till Asarums pastorat som forskare för att följa, utmana och benämna församlingens arbete med gudstjänst.

Kyrkoherde Karin Elmlblad beskriver på pastoratets hemsida, gudstjänstprio som resultatet av en längtan, som en konsekvens av att satsningen blev ekonomiskt och praktiskt möjlig, men också som något "livsnödvändigt om församlingarna i pastoratet ska arbeta utifrån kyrkoordningen och vår församlingsinstruktion" (Asarums pastorat, 2017). Kyrkoherden beskriver de samtal som under flera år pågått kring gudstjänst och föranlett olika satsningar, men som då endast resulterat i att enskilda gudstjänster "fått extra omsorg" och "upplevts levande". Mellan 2017-2019 är ambitionen istället att pröva vad som händer om man radikalt förändrar sättet att arbeta kring gudstjänst och vågar släppa taget om invanda mönster och strukturer.

I pastoratets gudstjänstprio har en önskan varit att öka människors upplevelse av delaktighet i huvudgudstjänsten. I detta arbete har förståelsen för innebörden av delaktighet varit att olika aspekter behöver samverka för en möjlig upplevelse av delaktighet i gudstjänsten. Aspekter av betydelse har till exempel förväntats vara den "formella delaktigheten", "interaktion" och "makt", aspekter som presenteras närmare längre fram i denna artikel. Denna förståelse är resultatet av en studie där gudstjänstdeltagande körsångare stod i centrum och som redovisades 2016 (Gustavsson, 2016). Beslutet att ange denna utgångspunkt togs redan innan jag engagerades som följeforskare och efter att medarbetarna lyssnat till en föreläsning jag var inbjuden att hålla utifrån körstudien. Därefter engagerades jag som forskare och jag gavs då en möjlighet att pröva om de olika aspekterna fortsatt kan uppfattas vara av betydelse: om teorin så att säga fungerar i praktiken.

Syftet med följande artikel är att undersöka hur medarbetare i pastoratet uppfattar att olika aspekter av delaktighet utmanats, formats och förändrats i gudstjänstpraktiken, under det pågående förändringsarbetet för och med gudstjänsten i centrum.

2 I detta sammanhang syftar "medarbetare" på de anställda i en jämförelse med obetalda medlemmar i Svenska kyrkan som benämns "ideella" eller "församlingsbor".

Forskningsfrågan i det följande är:

- Hur förhåller sig de anställda, i slutfasen av projektet, till de betydelsebärande aspekter av delaktighet som angav utgångspunkt för gudstjänstprio?

I det följande lyfts först några tidigare studier fram där delaktighet och gudstjänst i ett Svensk kyrkligt sammanhang har stått i fokus. Därefter presenteras studiens teoretiska utgångspunkt och det material som utgör underlag för analysen. Resultat och analys redovisas därefter och artikeln avslutas med en reflektion utifrån studiens resultat.

Tidigare studier

Inom det teologiskt- religionsvetenskapliga forskningsfältet går det att finna ett antal studier som diskuterat frågor kring delaktighet i Svenska kyrkans gudstjänst. Ninna Edgardh har på olika sätt bidragit till samtalet och också presenterat ett historiskt sammanhang för frågorna. Edgardh har bland annat visat att delaktighet blev ett nyckelord i de förändringar som Svenska kyrkan önskade genomföra genom arbetet med 1986 års Kyrkohandbok (Edgardh, 2010). Ambitionen i talet om delaktighet har framförallt varit att öka lekmannamedverkan, något bland andra Per Harling uppmärksammat (Harling, 1989).

I en studie från slutet av 1980-talet lyfter Caroline Krook fram en distinktion mellan att vara åskådare och delaktig i Svenska kyrkans gudstjänst (Krook, 1987). Krook beskriver å ena sidan en "delaktighetens struktur" i enlighet med vilken t.ex. nattvarden betyder mycket och man helst firar mässa varje söndag. Å den andra sidan talar Krook om en "åskådandets struktur" i enlighet med vilken nattvarden betyder lite eller ingenting och mässan delas då endast vid särskilda tillfällen.

I olika studier och texter om delaktighet och gudstjänst relateras begreppet ofta till samhörighet, gemenskap och relationer. Martin Modéus och Fredrik Modéus har genom åren skrivit kring det temat (Modéus, 2015; Modéus, 2005, 2013). Martin Modéus talar som exempel om "kärlekens ömsesidiga relationer" till sig själv, till varandra och till Gud, vilka han menar skapar en förväntan om delaktighet (Modéus, 2005, s.26). På ett liknande sätt har Katarina Glas lyft fram betydelsen av att människor blir sedda, bekräftade och bemyndigade för att de ska vilja komma tillbaks till gudstjänstssammanhanget (Glas, 2006).

Martin Modéus menar att det finns olika betydelser av begreppet delaktighet och talar om att en samverkan av dessa skapar den kvalitet som utmärker delaktighet. Han benämner de olika betydelserna: praktisk-, representativ-, dialog-, perspektiv- och makt-delaktighet (Modéus, 2005, s.186ff). I en studie från 2014, visar Linda Vikdahl hur delaktighet i Svenska kyrkans gudstjänst ofta relaterar till en förväntan om normalitet och en förväntat kognitiv förmåga som kan sätta hinder i vägen för alla människors delaktighet (Vikdahl, 2014).

I de olika studierna används begreppet delaktighet på något olika sätt, men i huvudsak med en positiv klang och som ett slags normativ strävan. Jan Eckerdal utmanar denna normativa strävan i en bok från 2019 där han ger "ett teologiskt bidrag till samtalet om delaktighet som möjlighet och problem i gudstjänsten" (Eckerdal,

2019, s.137). Eckerdals studie ger plats för en reflektion kring innebörden av liturgisk delaktighet och kring utmaningen att överbrygga glappet mellan kyrklig kultur och samtidskultur. I samma antologi redovisar jag en analys av vilken innebörd såväl medarbetare som församlingsbor i Asarums pastorat ger gudstjänst och intressefokus (Gustavsson, 2019).

I denna studie tar jag min utgångspunkt i den förståelse för begreppet delaktighet som jag själv fick möjlighet att utveckla under ett projekt om körsångares delaktighet i gudstjänsten och som redovisas i boken *Delaktighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning* (Gustavsson, 2016).

Teori

Resultatet från studien av körsångare, gav utgångspunkt för en teoretisk förståelse för innebörden av begreppet delaktighet. Studien visar att delaktighet i gudstjänsten innebär att:

Den gemensamt definierade *aktiviteten* står i centrum för delaktighet i gudstjänsten. *Kontexten* och frågor om *makt* utgör ett slags villkor. Av betydelse för människors delaktighet är därtill en såväl *formell*- som *informell delaktighet*, *interaktion*, *trygghet*, *autonomi*, *engagemang* och *identitet* (Gustavsson, 2016, s.224).

Utgångspunkten i en förståelse för begreppet är således att delaktighet bygger på att aktiviteten eller det man kan benämna *intressefokus* är gemensamt definierat. Man är så att säga överens om kring varför man samlas. Därtill krävs en inbjudan, men också en vilja, till engagemang och ett utrymme för autonomi. Frågor kring makt utgör ett slags villkor vilket betyder att utrymmet att ställa frågor, diskutera och kommentera avgör en möjlig delaktighet. Utgångspunkten är därtill att en formell delaktighet ger en möjlighet att delta, men att man blir informellt delaktig först när man känner sig accepterad i det sociala sammanhang som praktiken utgör. Av betydelse är också att man självklart kan, vill och får interagera med de andra deltagarna och att man i relation till den sociala praktik som gudstjänsten utgör, kan och vill identifiera sig. Därtill krävs att man känner trygghet. Av betydelse för en möjlig delaktighet är också att deltagandet i den sociala praktiken bekräftas i de andra kontexter och sociala praktiker i vilka man ingår (Gustavsson 2016, 2018a). När resultatet redovisas i det följande presenteras varje delaspekt något närmare.

Metod och material

Arbetet för och med söndagens huvudgudstjänst, den så kallade gudstjänstprior, tog sin början i pastoratet våren 2017 och har därefter pågått fram till sommaren 2019 (se Gustavsson 2020). Grundtankarna i prioriteringen har bland annat varit att involvera alla verksamheter, grupper, åldrar och erfarenheter, ta vara på de tre kyrkornas lokala prägel och öka antalet medarbetare som tjänstgör på söndagar. Resurser i form av människor, arbetstid och pengar har samlats kring detta fokus och inneburit att andra delar av pastoratets arbete valts bort.

En praktisk konsekvens av satsningen är att samtliga medarbetare varit engagerade inför och medverkat i söndagens gudstjänst. I början av projektet arbetade medarbetarna varannan vecka men under det andra året av projektet arbetade man istället var tredje. Förberedelserna inför gudstjänsten är också något som hela arbetslaget engagerats i och man har samlats för att tillsammans läsa bibeltexter och fördela arbetsuppgifterna. Det förändrade sättet att arbeta har inneburit förändrade roller för såväl präster som musiker och övriga anställda men också inneburit att fler av de anställda, som tidigare endast funnits i verksamhet tillsammans med t.ex. barn och konfirmander, nu också arbetat inför och med gudstjänsten.

Under gudstjänstprio har medarbetarna arbetat med gudstjänstens liturgi och agenda. Man har prövat olika musikaliska uttryck och olika former för förbön och predikan. Medarbetarna har önskat att ge mer plats för tystnad och bön vilket i slutet av projektet inneburit att en förändrad agenda tagits i bruk där Kyrie och Gloria lyfts bort och syndabekännelsen ersätts av en överlåtelse.

Under arbetet med gudstjänstprio har de olika aspekterna av delaktighet som redovisades i teoriavsnittet, varit en utgångspunkt för medarbetarna. Den innebörd medarbetarna önskat ge gudstjänstens *intressefokus* har som exempel präglat samtal mellan medarbetarna och därefter också påverkat valet av psalmer och böernas innehåll. Medarbetarna har som ett ytterligare exempel arbetat för att inbjuda deltagarna till en tydligare *informell delaktighet* genom att samtliga medarbetare tillsammans välkomnat vid dörren och därmed kunnat "se" alla inför en gudstjänst.

Gudstjänstprio har utmanat frågor kring makt, autonomi och ansvar och är ett arbete som krävt mycket av medarbetarna internt, vilket i sig ger en förståelse för att den övriga församlingen när projektet avslutas ännu inte påverkats av arbetet i samma utsträckning. Arbetet i pastoratet har inneburit att makten förskjutits från präst, vaktmästare och musiker till en bland medarbetarna större grupp människor. Men samtidigt är det en fortsatt utmaning hur man ska engagera församlingsborna och ge dem såväl makt som ansvar och en känsla av autonomi.

Sedan hösten 2017 har jag följt arbetet som forskare. Forskningsprojektet ger exempel på en fältstudie och deltagarbaserad metod (Linde 2004; Cameron et.al 2010; Idestrom 2015). Projektet inspireras av aktionsforskning och ett sätt att se på forskning "där man betonar att forskningsprocessen förutsätter närhet och engagemang" (Idestrom & Linde 2017, s. 5).

Pastoratet har under hela processen varit ansvarigt för att genomdriva det förändringsarbete som man initierat och jag som forskare har observerat, satt ord på och analyserat förändringsprocessen. Under forskningsprojektet har det funnits en referensgrupp som utgjort en slags länk mellan mig och pastoratet också under de perioder när jag inte själv varit på plats. Gruppen har utgjorts av sju anställda och ideella från de båda församlingarna i pastoratet.

Under två år har jag under mina sammanlagt sex besök i pastoratet observerat gudstjänster och möten med arbetslaget. Jag har intervjuat såväl anställda som ideella och gudstjänstdeltagare i anslutning till de gudstjänster jag delat. I slutet av projektet genomför jag också en enkät bland samtliga medarbetare, vilken utgör underlag för analysen i föreliggande artikel.

Enkäten besvarades enskilt och svaren skickades in skriftligt till undertecknad. I enkäten fick medarbetarna fritt utrymme att själva reflektera kring de olika aspekterna av delaktighet. Varje fråga inleddes med en kort beskrivning av aspektens innebörd utifrån den teoretiska förståelse för begreppet delaktighet som anger studiens utgångspunkt. De svarande fick därefter kommentera utifrån en slags övergripande fråga huruvida man uppfattat att den aktuella delaspekten är oförändrad, har förändrats eller saknar betydelse. Enkäten avslutades med frågan hur den svarande själv vill sammanfatta att delaktigheten utmanats, formats och förändrats i gudstjänstpraktiken sedan arbetet med gudstjänstprio påbörjades.

De medarbetare som besvarat enkäten är 14 till antalet och samtliga har givit sitt informerade samtycke till att delta i studien. Studien har prövats och godkänts av Etikprövningsnämnden i Sverige.

Materialet har med utgångspunkt i den tidigare redovisade teoretiska förståelsen för innebörden av delaktighet, varit föremål för en innehållsanalys. Varje enkät har analyserats var för sig och därefter i en jämförelse med varandra. Genomgående eller särskiljande teman i materialet har lyfts fram och redovisas i det följande. Utdrag ur de skriftliga svar som medarbetarna har givit frågorna presenteras som citat och i kursivstil nedan.

Resultat och analys

Medarbetarnas reflektioner kring de olika aspekterna av betydelse för delaktighet i gudstjänsten redovisas i det följande var för sig. En första inledande text presenterar den teoretiska förståelsen för innebörden av den aktuella delaspekten.

Gudstjänstprio är en satsning som i första hand kommit att engagera församlingens anställda. Den från början uttryckta önskan, att inbjuda väsentligt fler människor till en delaktighet i söndagens huvudgudstjänst, har när gudstjänstprio avslutas ännu inte infriats. Beskrivningarna av delaktighet i det följande handlar därför primärt om medarbetarnas egna upplevelser av sin egen delaktighet i gudstjänsten och hur de utifrån sina olika perspektiv uppfattar de ideellas delaktighet.

Formell delaktighet

Formellt delaktig och inbjuden till gudstjänst förväntas alla människor vara genom sitt deltagande och/eller sitt medlemskap i Svenska kyrkan. När medarbetarna ges möjlighet att reflektera kring denna aspekt framkommer dock att de uppfattar att församlingsbornas medvetenhet, om sin formella delaktighet i gudstjänsten, är långt ifrån självklar.

Jag tror att de flesta gudstjänstbesökarna inte ser sig som "formellt delaktiga" mer än som just besökare, en gäst.

En av medarbetarna tror att orsaken till att människor fortsatt är medlemmar går att förstå som ett slags "solidaritetshandling" jämförbar med ett medlemskap i andra välgörenhetsorganisationer.

Många bryr sig inte, kyrkoskatten dras från lönen och man är medlem för att man alltid varit det.

Man tror att de flesta församlingsbor "inte har en aning om vad som finns för just dom". Men när man som medarbetare å andra sidan själv vid olika tillfällen bemöter gudstjänstbesökare som "förstagångsbesökare" glömmer man, påtalar någon, att många människor varit mycket i kyrkorummet genom t.ex. olika kyrkliga handlingar.

De känner redan att det är deras kyrka, men kanske inte alltid deras gudstjänst.

I reflektionerna kring den formella delaktigheten framkommer också en upplevd svårighet att kommunicera till människor att gudstjänsten är också deras. Genom livets skiften och mötet med kyrkliga handlingar så förändras, tror någon, den enskildes medvetenhet om sin formella delaktighet över tid. Det kan så att säga uppfattas vara självklart att delta i ett dop, konfirmation, bröllop eller en begravning men inte i något mellan dessa händelser.

Informell delaktighet

En *informell* delaktighet kräver att individen känner sig accepterad i det sociala sammanhang man deltar i. Det kan t.ex. handla om betydelsen av att bli sedd och välkomnad. Flera av medarbetarna beskriver hur man i arbetet med gudstjänstprio aktivt arbetat för att välkomna och se de människor som kommer till gudstjänsten, något som inte varit självklart innan gudstjänstprio tog sin början. Samtidigt beskrivs hur nya uppgifter och roller i gudstjänsten till en början innebar att flera av de anställda mitt i allt glömde bort att möta människor. När medarbetarna efterhand blev mer trygga i sina nya roller fanns mer tid att möta också andra. Välkomnandet vid dörren innan gudstjänsten uppfattas då ha gjort en stor skillnad.

Här har vi mycket medvetet prioriterat. Vi har haft som utgångspunkten att en gudstjänstbesökare i alla fall ska ha hälsat på minst en person och denna ska ha tittat och hälsat med ett leende, innan man går hem.

Ett exempel på en grupp i kyrkan som särskilt engagerats under gudstjänstprio är konfirmanderna.

Jag upplever även att de konfirmander som enligt rullande schema hjälper till i gudstjänsten verkar känna sig mer hemma, och bli mer sedda eftersom de numera så gott som alltid träffar någon de känner när de kommer till gudstjänsten.

Men också medarbetarna själva har, givet sina olika uppgifter och kompetenser, känt sig mer sedda än innan gudstjänstprio började. Genom medarbetarnas trygghet med varandra uppfattas också möjligheten att möta andra ha ökat.

Kontexten

En utgångspunkt för förståelsen av delaktighet i detta sammanhang är att människan betraktas vara en meningsskapande varelse som tolkar och önskar förstå sin tillvaro i en samtidig vilja att skapa mening (Gustavsson, 2013, 2018b). Förståelsen av livet är något en människa lär sig i samspel med sin omgivning (Berger & Luckmann, 1979). Hur en individ tolkar och förstår sig själv och den sociala praktiken är inte isolerat från den förståelse som delas i andra sociala praktiker och sammanhang. Av betydelse för en möjlig upplevelse av delaktighet är därför *kontexten*. Kontexten utgörs av den samtid och det sammanhang som delas genom arbetsplatsen, vänner och familj. Det sammanhang och den samtid som människor lever i utgör därmed ett slags villkor för en delaktighet i gudstjänsten.

När medarbetarna reflekterar kring betydelsen av kontexten konstaterar flera av dem att den största förändringen under gudstjänstprior kan ses bland gruppen medarbetare, men även konfirmanderna lyfts fram i sammanhanget.

Jag tror att [konfirmanderna] upplever en större social likhet mellan träffarna med konfirmandgruppen och gudstjänsterna. Jag tror också att de upplever större likheter mellan t.ex. språket och metodiken från träffarna och gudstjänsterna. Man tycker helt enkelt inte att det vi gör på söndagens gudstjänst är något "konstigt", något som "prästen gör" och något man inte kan relatera till.

Man uppfattar också att "ovana gudstjänstbesökare" uttryckt sig vara positiva när de besökt gudstjänsten vid t.ex. en tacksägelse, men att få av dem därefter kommit tillbaka. Bland de regelbundna gudstjänstbesökarna har reaktionerna ibland varit mer negativa.

De regelbundna gudstjänstbesökarna känns mer skeptiska [...] flera som följt med har upplevt att det blir lite för mycket "show".

Några av medarbetarna upplever att den egna omgivningen uttrycker en större nyfikenhet inför gudstjänsten och arbetet i Asarum sedan gudstjänstprior tog sin början.

Jag tror detta beror på att jag har blivit mer öppen och pratat mer om just gudstjänsten eftersom så mycket mer av mitt arbete speglas av just det. Jag tror också att det beror på att pastoratet har berättat om projektet i olika kanaler som väcker nyfikenhet hos människor som hör om det.

Samtidigt beskriver den svarande fortsatt en del negativa reaktioner från omgivningen.

Även om dom flesta är mest nyfikna möter jag också en del negativa synpunkter som menar att gudstjänsten har spelat ut sin roll och att det krävs mer förändring än bara det här för att få människor att komma till kyrkan. Dom här åsikterna har jag alltid mött av dom som vet att jag jobbar i kyrkan, men det har kommit mer sådana kommentarer

nu. Skillnaden är att jag känner mig tryggare i just gudstjänstens olika moment och har lättare att "försvara" och förklara varför det är viktigt för mig.

Genomgående uttrycks samtidigt en framförallt oförändrad omgivning som tycks ha lite kunskap om det arbete man gör i pastoratet och många negativa föreställningar kring gudstjänsten.

Makt

Tillsammans med kontexten kan *makt* beskrivas som ytterligare ett villkor av betydelse för en möjlig upplevelse av delaktighet. Frågor kring makt kan handla om vem som har makt att bestämma och huruvida en yrkeskategori eller social- eller åldersgrupp underordnas en annan. Makt kan också handla om hur språket används och huruvida alla ges en möjlighet att förstå det som sägs, och ges ett likvärdigt utrymme att påverka det som sägs och skrivs eller på andra sätt uttrycks inför, under och efter en gudstjänst.

Svaren visar att frågor kring ämbetssyn har väckts genom arbetet med gudstjänstprio, men också kring vilken uppgift t.ex. musikerna förväntas ha. Maktförskjutningen uppfattas till största delen vara positiv. Flera av medarbetarna beskriver hur makten att utforma gudstjänsten fördelats mellan fler i arbetslaget och man beskriver en större jämlikhet mellan medarbetarna.

Ja, här har det verkligen hänt mycket. Jag upplever att vi alla står lika inför gudstjänsten.

Samtidigt påtalar någon att det trots ett gemensamt arbete med läsning och tolkning av texterna inför gudstjänsten fortfarande är prästerna som har den främsta makten i relation till vad som sägs.

Då vi läser och tolkar texter så får ju prästerna "sista ordet" eftersom de ALLTID skriver och håller i predikan. Jag hade en bild av då vi startade projektet att vi andra i arbetslaget någon gång skulle få möjligheten att både skriva predikan och hålla den, inte helt ensam och utan stöd, men så har det inte blivit och det är inget jag känner någon större förlust kring, men det hade varit en spännande, och svår, utmaning.

Svårigheten att fördela makten också på de människor som deltar i gudstjänsten uppfattas av flera medarbetare vara en stor utmaning.

[A]nställda [hade] exakt lika mycket makt tidigare, bara att då var det endast präst, musiker och vaktmästare. Därmed har egentligen inte makten förskjutits, endast fördelats på fler kompetenser.

Någon av medarbetarna beskriver hur den tydligare fördelade makten bland medarbetarna också inneburit att t.ex. kyrkvärdar känner sig ha förlorat en närhet till makten.

I någon mening har ju prästens makt över gudstjänsten förändrats, men det var ju också det vi ville. Jag tycker det är bra. Problemet är kanske att makten bara har fördelats i arbetslaget medan ideella som tidigare hade en direkt dialog med ansvarig präst nu känner sig mer maktlösa då andra tagit deras maktposition och det finns fler "över" dem i makthierarkin.

Bland medarbetarna beskriver flera av medarbetarna att en stor del av makten ligger hos Kyrkohandboken och en fast mall för vad en huvudgudstjänst förväntas innehålla.

Makten känner jag att den ligger i handboken och att det är mycket som borde förenklas så att "vanliga" människor förstår vad vi gör under gudstjänsterna.

Interaktion

Interaktion är ytterligare en aspekt av betydelse för delaktighet och förutsätter en vilja från båda/alla parter att vara delaktig samt en vilja att acceptera och erkänna "den andre" i det sociala sammanhang man delar. Medarbetarna beskriver på olika sätt hur en större trygghet i arbetslaget har bidragit också till den egna viljan att släppa in och interagera med flera och andra.

Ja, upplever verkligen att jag interagerar med fler idag. Både med medarbetare och besökare. Gudstjänstarbetet har lett till att jag lärt känna kollegorna på ett sätt jag nog inte skulle gjort annars.

Den ökade interaktionen mellan medarbetarna i gudstjänstarbetet uppfattas också bidra till mer samarbeten också i andra sammanhang.

Det genererar ju också tätare relationer i andra sammanhang än just gudstjänsten, vilket gör att det blir mer naturligt att arbeta tillsammans och ta hjälp av varandra på många andra plan också.

Kaffet som alla nu inbjuds till innan gudstjänsten uppfattas bidra till interaktion mellan de som deltar i gudstjänsten. Någon beskriver också hur det gemensamt delade ansvaret, mellan ett nu större antal medarbetare, för att se och möta människor, framförallt får innebära att man interagerar på ett djupare plan med ett mindre antal människor och att det därför uppfattas bli "mer på allvar".

Trygghet

Trygghet är ytterligare en aspekt av betydelse för en känsla av delaktighet. Trygghet är en förutsättning för, och inte primärt en följd av, delaktighet. Trygghet kan förstås som en möjlighet att vara den man är i mötet med människor som "ser" en. Trygghet behöver inte kräva relationer till människor som den enskilde på ett självklart sätt vare sig känner eller står särskilt nära.

Någon beskriver hur de som medarbetare och i början av projektet kunde uppleva otrygghet inför nya arbetsuppgifter och roller. Efter snart två år beskriver flera av medarbetarna hur tryggheten ökat bland medarbetarna.

Ja den har förändrats jättemycket! Jag börjar mer och mer hitta "min plats" i gudstjänsten och det är ju klart att min regelbundenhet i medverkandet har gjort mig säkrare och mer hemmastadd.

Den ökade tryggheten beskrivs vara en följd av ökad rutin och vana, men också av ett öppet och icke fördömande arbetslag och genom den betydelse det haft att många tillsammans delar på ansvaret.

Vi vågar vara människor tillsammans, i både motvind och medvind.

Kunskapen om gudstjänstliturgin och Kyrkohandboken lyfts också fram som av betydelse.

Jag har blivit bekant med Gudstjänstens utformning (handboken) på ett sätt som jag inte varit tidigare. Jag har tränat in i texterna på ett sätt som jag inte gjorde tidigare. Jag har fått dela med- och motgångar med mina kolleger på ett sätt som vi inte gjorde tidigare. Allt detta gör mig mer trygg i gudstjänsten. Och när jag är trygg med min egen roll vågar jag möta andra människor med en mycket klarare blick.

En av medarbetarna beskriver sig idag vara tryggare i sin uppgift men däremot inte i relation till de församlingsbor som nu inte självklart gillar det nya sättet att arbeta.

Uppgiftsmässigt känner jag en större trygghet. I relationen med församlingsbor en mindre trygghet då alla inte är överens om den nya formens förträfflighet.

Autonomi

Autonomi handlar om självbestämmande och om individens möjlighet att göra självständiga val och bestämma över sin situation. Det handlar därför inte enbart om att bli tilldelad ett beslutsutrymme, utan också om möjligheten till inflytande över aktiviteten i sin helhet. Medarbetarna har fått frågan om de upplever att de har autonomi i gudstjänsten, d.v.s. utrymme för egna val och självbestämmande. Frågan var också om deras utrymme att påverka gudstjänstens utformning och innehåll förändrats under arbetet med gudstjänstprion.

Genomgående uttrycker medarbetarna att de som delar av arbetslaget inbjudits på lika villkor under arbetet med projektet. Men autonomin beskrivs inte primärt vara knuten till den egna personen utan till arbetslaget som helhet.

Nej jag tycker inte att jag har helt ett självbestämmande under gudstjänstprion. Vi har inom teamet kommit fram till vad som är det bästa för gudstjänsten.

Delaktighet i praktiken

Samtidigt uttrycker någon en oro för att de inte haft lika lätt att välkomna också de frivilliga krafterna.

För min del som anställd tycker jag mig ha större påverkan av både utformning och innehåll under detta gudstjänstprioarbete. Jag är dock vissa stunder orolig för att vi har svårt att "släppa taget" emellanåt, att det blir för mycket de anställdas åsikter och viljor.

Möjligheten att påverka gudstjänsten beskrivs framförallt i arbetet inför densamma och beskrivs inte alls i det fall man inte själv är i tjänst.

Om jag inte är i tjänst, utan deltar ifrån bänken, har jag ingen möjlighet att påverka i gudstjänsten då den är i gång så att säga.

Några medarbetare uttrycker att det gemensamma arbetet i sig har inneburit att man som enskild individ kommit att ta ett större utrymme.

[A]llt eftersom tiden gått, så har jag fått fler idéer och kommit med fler förslag, än i början då jag inte hade någon vana alls av att medverka i gudstjänster.

De enskilda medarbetarna vågar som en annan av medarbetarna uttrycker det, "göra sina röster hörda mer".

I materialet uttrycker några bland präster, vaktmästare och musiker att autonomi begränsats genom gudstjänstprioriteringsarbetet.

Jag känner att jag hade mer autonomi innan gudstjänstprio startades. Då hade vi fortfarande våra "gamla" yrkesroller och planerade inte gudstjänsterna som en grupp utan mer effektivt som präst/musiker/vaktmästare.

Bland medarbetarna uttrycks genomgående Kyrkohandboken och agendan vara det som kan uppfattas begränsa autonomi.

Vi har inte inflytande över aktiviteten i sin helhet eftersom aktivitetens utformning styrs av kyrkohandboken.

Samtidigt beskriver medarbetarna att man arbetar mer aktivt med de moment som går att påverka, såsom valet av musik och hur förbönen utformas.

Engagemang

En ytterligare aspekt av betydelse för delaktighet är ett utrymme samt en vilja till *engagemang* från den enskildes sida. Flertalet medarbetare beskriver ett större engagemang för och i gudstjänsten än innan prioriteringsarbetet tog sin början. Man tycker om det nya sättet att arbeta.

Det har blivit mer engagemang för att vi gör gudstjänsten tillsammans och vi har uppgifter i gudstjänsten allihop som arbetar och frivilliga det blir engagemang.

Den egna viljan att också engagera andra har ökat genom en upplevelse av att gudstjänsten idag är mer förenlig med den man är.

Ja, mitt engagemang har förändrats. Det känns mer som att jag kan säga till människor jag känner "du kan komma och se hur det är". Det är mer förenligt med den jag är, jag upplever helt enkelt en större autonomi. Förr kunde jag regelbundet fundera kring vad konfirmander tyckte, den "oron" är betydligt mindre nu.

Att prioriteringen getts mer tid i den enskildes tjänst har för någon bidragit till att engagemanget blivit större. Någon beskriver samtidigt att engagemanget i gudstjänsten inte är ett aktivt eller helt självklart val.

Jag känner att mitt engagemang måste utvecklas annars är jag en stoppkloss för de andra.

Inbjudan att dela textreflektionerna har haft betydelse för känslan av engagemang samtidigt som någon uttrycker att engagemanget minskat under gudstjänstprioritet i en upplevelse av att gudstjänstens form inte går att förändra.

Lite grann har mitt engagemang förändrats – men det var nog mer den första tiden, då jag trodde att möjligheterna var större att förändra.....Skulle känt ett betydligt större engagemang om det handlat om en form för gudstjänsten som jag själv gärna valt att gå på.

Identitet

Utgångspunkten i en förståelse för begreppet identitet är i detta sammanhang att individen *blir* snarare än *är*. Processen är aktiv och pågående och identiteten är i detta perspektiv aldrig avslutad. Människor är som Margret Wetherell uttrycker det "both making and made" (Wetherell 2002, s.308).

Med avseende på delaktighet säger aspekten *identitet* därför också något om vem den enskilde är och tillåts vara i samspel med sin omgivning (Molin, 2004). Ibland vill den enskilde vara delaktig för att visa vem hen är, medan det i andra sammanhang kan vara precis tvärtom. Den enskilde kan därför avstå delaktighet i en gemenskap för att få tillgång till delaktighet i en annan (Gustavsson, 2016). Betydelsen av identitet avser således inte något essentiellt i psykologisk mening. Tvärtom konstrueras identiteten kontinuerligt om utifrån ny information och nya erfarenheter (Frisén, 2006). "I den meningen handlar det här om *identitet* som ett verb snarare än ett substantiv och uttrycker ett slags identifikation av betydelse för den man vill vara" (Gustavsson, 2016, s.212). Med avseende på delaktighet förväntas aspekten *identitet* därför också säga något om vem den enskilde är och tillåts vara i gudstjänsten.

Delaktighet i praktiken

Flertalet medarbetare upplever att de alltid kunnat vara den de är i gudstjänsten. Genomgående beskrivs samtidigt hur man som medarbetare under gudstjänstprio fått utrymme att pröva flera olika sidor av sig själv och därigenom fått utrymme för olika känslor.

Jag är den jag vill vara i gudstjänsten ibland mer och ibland mindre. Det som har förändrats är att det är ok att känna sig låg och att någon annan i gruppen tar ens uppgifter och stöttar.

Någon av medarbetarna beskriver hur hen under gudstjänstprio också funnit sin plats utanför den givna yrkesrollen. För någon innebär dock huvudgudstjänstens form en fortsatt svårighet att identifiera sig överhuvudtaget.

Intressefokus

En av utgångspunkterna för en upplevelse av delaktighet är att *aktiviteten* eller intressefokus är gemensamt definierad. Man ska så att säga veta kring *varför* man samlas för att kunna vara delaktig i detsamma. Aktiviteten/intressefokus kan utgöras av ett innehåll, t.ex. bön, nattvard eller evangeliet, men också av en uppgift, t.ex. att sjunga. Oavsett om aktiviteten beskrivs som ett innehåll eller en uppgift så måste den, för att möjliggöra delaktighet, i enlighet med denna förståelse definieras och bäras gemensamt.

Under de två år som gudstjänstprio pågått har man i pastoratet arbetat aktivt för att formulera ett intressefokus gemensamt. I början av projektet var fokus ”det vi bär med oss in i gudstjänsten”, men i slutet av projektet är intressefokus för pastoratets gudstjänster ”evangelium” eller ”evangeliet”. Arbetet med innebörden av begreppet i sig, men också arbetet för att enas om vad man samlas kring, har varit en inte helt enkel process och någon av medarbetarna säger sig ha förlorat ”intresset” för frågan. Men genomgående beskrivs arbetet ha haft en positiv betydelse.

Jag tycker det är bra att vi fick denna utmaning att tillsammans samla oss i ETT fokus. Till och med jättebra! För det gör något med oss när vi på djupet måste landa in i något gemensamt, en konsensus kring vad vi faktiskt håller på med. Vi kan på så sätt inte fortsätta att driva våra egna parallella spår och tolkningar.

Genomgående uttrycker medarbetarna sig positiva till också valet att samlas kring ”evangeliet” som intressefokus.

Det är givetvis bra att vi har ett gemensamt intressefokus att samlas kring och det gör att oavsett hur lika eller olika vi landar i utformning och gestaltning i gudstjänsten drar vi mot samma mål och jag är övertygad om att det märks!

Någon av medarbetarna har samtidigt en upplevelse av att ett gemensamt intressefokus framförallt är av betydelse för medarbetarna själva.

Reflektionen jag har gjort är dock att jag upptäckt att ett gemensamt intressefokus inte verkar vara det viktigaste för gudstjänstbesökarna. De har alla olika fokus men delar att de vill dela gudstjänstupplevelsen med andra.

Några av medarbetarna ställer sig tveksamma till om gudstjänstbesökarna alls känner till det intressefokus som församlingen valt.

För oss i arbetslaget har det varit tydligt att det är evangeliet som vi samlas kring, men om man skulle fråga de som kommer till kyrkan, har vi nog inte samma tydliga svar.

Medarbetarnas sammanfattande beskrivningar

När medarbetarna själva sammanfattar sina tankar kring delaktighet framkommer den betydelse det haft att arbeta som team under gudstjänstprio och att man tillsammans fått utrymme att fundera kring såväl språk som form, fikaupplägg, liturgi och tolkningar. Arbetet uttrycks ha inneburit att man idag och med gemensamma krafter arbetar ärligt och öppet med gudstjänsten för att finna vägar framåt. Utmaningen har för några varit de olika perspektiv och åsikter som man genom arbetet tvingats bryta mot varandra. Den tjänstemannaform som kyrkan är exempel på, uppfattas i sig vara en utmaning.

Jag upplever att delaktigheten framförallt har utmanats av att arbetas fram i en tjänstemannaform, men för dem som inte är tjänstemän. Det är en svår nöt att knäcka hur alla goda intentioner ska bli omsatta i ett rikt församlingsliv för och med dem som lever sina "vanliga" liv i vårt pastorat.

När gudstjänstprio sammanfattas framkommer på nytt hur arbetet också medvetandegjort de gränser för gudstjänsten som Kyrkohandboken uppfattas sätta.

Prioarbetet har för min del gett mer gränser än möjligheter, pga. att formen inte går att förändra.

Någon annan beskriver hur arbetet gjort innehållet i gudstjänsten enklare att förstå.

Innehållet i gudstjänsten har också blivit lättare att förstå trots alla ordningar vi måste följa. Det har även kyrkobesökare sagt. Det känns inte längre som att gudstjänsten är något vi bara måste genomföra, utan det är en större tanke och aktivitet i innehållet. Det känns bra.

Arbetet med gudstjänst är samtidigt som en av medarbetarna konstaterar ett arbete som fortsatt förväntas pågå.

Vi har samtalat mycket om delaktighet i arbetslaget, och tankarna och visionerna har varit många. Allt har inte förverkligats, en del har förverkligats så som vi pratade om, och annat har förverkligats, men på ett annat sätt. Och arbetet pågår...

Det faktum att man i pastoratet inte under två år blivit nämnvärt fler på gudstjänsterna uppfattas också bjuda en fortsatt stor utmaning.

I gudstjänsten känner jag väl att vi gör ett gott arbete men inte blivit fler besökare. [...] Människor tror inte på samma sätt som de gjorde förr så vår uppgift är att komma på hur vi ska få de att tro och att prioritera att komma på våra gudstjänster.

Att barnen intar en särställning inför framtiden beskrivs vara något som behöver lyftas fram.

För barnens plats i Gudstjänsten är otroligt viktig. Och vi har kämpat för att barnen ska få vara med på riktigt, inte bara som utsmyckning i form av en "gullig barnkör". Det vi låter barnen göra/uppleva i gudstjänsten kommer ligga till grund för kyrkans fortsatta överlevnad.

Avslutande reflektion

Syftet med följande artikel har varit att undersöka hur medarbetare i Asarums pastorat uppfattar att olika aspekter av delaktighet utmanats, formats och förändrats i gudstjänstpraktiken, under det pågående förändringsarbetet för och med gudstjänsten i centrum. Resultatet ger flera exempel på hur de anställda, i slutfasen av projektet, förhåller sig till de olika betydelsebärande aspekterna av delaktighet, och resultatet besvarar därmed studiens forskningsfråga.

Att frågorna ställdes via en enkät möjliggjorde för samtliga medarbetare att dela sina tankar. Detta är något jag värderar som positivt i sammanhanget då utrymmet att genomföra intervjuer inte fanns. Jag kunde därmed ta del av tankar också från dem som under våra gemensamma samlingar inte självklart varit de mest talföra. Nackdelen med denna metod är samtidigt att mina möjligheter att ställa följdfrågor inte funnits. Metodvalet får betraktas som pragmatiskt och med ett utfall där alla trots, eller tack vare, detta fick en möjlighet att ge en bild av den satsning som de alla under två år burit gemensamt.

Genom gudstjänstprio beskrivs flera av aspekterna vara förändrade samtidigt som andra uppfattas vara svåra att överhuvudtaget påverka. Medarbetarna har arbetat aktivt med den informella delaktigheten, som därmed ökat, man beskriver hur makten fördelats på fler i arbetslaget, hur interaktionen mellan medarbetarna, men också med övriga gudstjänstbesökare, ökat. Trots det senare så uppfattas förändringen på flera plan framförallt kunna ses bland medarbetarna själva. Medarbetarna beskriver hur man känner sig tryggare, har ett större engagemang och i några fall hur den egna identifikationen med gudstjänsten ökat. Autonomi beskrivs vara något som i några fall ökat och i andra har en medvetenhet om upplevda begränsningar väckts genom

arbetet. Betydelsen av att som medarbetare samlas kring ett intressefokus har bekräftats och arbetet med intressefokus beskrivs som en viktig men samtidigt utmanade process.

Betydelsen av att samlas kring ett intressefokus angav utgångspunkt för gudstjänstprioritet (Gustavsson 2016). Det är samtidigt ett inte självklart fokus då andra skulle hävda att relationer istället förväntas stå i centrum för en delaktighet i gudstjänsten (Modéus, 2015; Modéus, 2005, 2013). Poängen med ett intressefokus är att man ska veta kring varför man samlas för att kunna inbjuda också andra (Gustavsson, 2019). Men intressefokus ger också församlingsborna möjlighet att svara ”ja” på inbjudan och förhoppningsvis också en möjlighet att diskutera och utmana detsamma. Med denna förståelse blir relationer en möjlig konsekvens av det gemensamma intresset istället för att vara en förutsättning för detsamma. Detta innebär inte ett ifrågasättande av att människor självklart står i någon slags relation till varandra. Jag menar dock att det pekar på nödvändigheten av att flytta fokus från relationen i sig till aktiviteten för deltagarnas gemensamma intresse. Aktiviteten/intressefokus utgörs av det man ”kommunicerar kring” inom ramen för den sociala praktik som gudstjänsten utgör. I Asarum har man valt att samlas kring evangeliet och det har i sin tur kommit att påverka valet av psalmer, böner och predikans innehåll.

Bland medarbetarna i Asarums pastorat ser arbetet med att gemensamt formulera ett intressefokus i sig ut att ha varit av betydelse för en upplevd delaktighet. Det är så att säga inte enbart fokus i sig utan arbetet för att formulera detsamma som har varit av betydelse. Arbetet i Asarums pastorat visar möjligheten att faktiskt finna ett intressefokus tillsammans. Medarbetarna har, som en av dem uttrycker det, kunnat ”landa i något gemensamt” och ett gemensamt mål.

I en analys av de här redovisade svaren beskrivs förändringen framförallt ha skett bland medarbetarna själva och inte i ett bredare perspektiv och i den större församlingskontexten. Jag uppfattar att medarbetarnas delaktighet i gudstjänsten var långt ifrån självklar och därför krävt deras tid och engagemang i en omfattning som inte kunde förutses. Att kontexten beskrivs vara oförändrad, d.v.s. att det omgivande samhället och församlingsborna inte uppfattas ha förändrat sin bild av gudstjänsten, bekräftar att man ännu inte nått ut på det sätt man önskade. Detta i sig kan vara en följd av bristande kommunikation, men också ett resultat av det faktum att förändringsarbetet i arbetslaget har tagit mer tid än man själva kunde föreställa sig.

I flera av svaren framkommer att medarbetarnas roller förändrats i såväl gudstjänstens planering som genomförande och att tryggheten infunnit sig först efter en tid. Bland de medarbetare som inte tidigare hade en given roll i gudstjänsten har arbetet inneburit en idag större trygghet med såväl den egna yrkesrollen som med varandra. För dem som tidigare hade en given position har det i några fall inneburit en utmaning att ompröva såväl sin egen maktposition som sitt ansvar och innehåll i den egna yrkesrollen.

Analysen av de här redovisade svaren ger ett fortsatt stöd för att de olika aspekterna är av betydelse för en möjlig inbjudan till delaktighet i gudstjänsten. Samtidigt hade medarbetarna endast lite utrymme att utmana denna utgångspunkt. Resultatet ger också skäl att fundera över vad som är att betrakta som ett ”villkor” respektive ”en aspekt” av betydelse för delaktighet. Den *formella delaktigheten* skulle, i likhet med

kontext och makt, kunna uppfattas vara ett slags villkor i sammanhanget och samtidigt kan samtliga aspekter hellre betraktas vara just aspekter.

I detta sammanhang är min tolkning att frågan om den *formella delaktigheten* sammanfattar en kommunikativ utmaning för Svenska kyrkan att berätta för medlemmarna vad den formella delaktigheten kan betyda i praktiken. Medarbetarna synliggör denna utmaning i beskrivningar av kyrkotillhöriga som uppfattar sig vara gäster i gudstjänsten, som inte bryr sig om innebörden av sitt medlemskap och som betraktar kyrkobyggnaden, men inte gudstjänsten, som sin egen. En orsak till detta kan förstås vara att utrymmet att påverka gudstjänstens utformning och innehåll inte de facto funnits tidigare, trots den sedan slutet av 1980-talet understrukna betydelsen av lekmannamedverkan. I en förståelse för delaktighet väcker studiens resultat möjligen också frågan om ”information” eller ”kunskap” ska lyftas in som ytterligare en aspekt av betydelse för delaktighet. Givet studiens resultat är min misstanke dock fortsatt att det är information och kunskap om innebörden av den *formella delaktigheten* som behöver kommuniceras och att kunskap därför inte i sig avgör möjligheten till delaktighet. Men detta är en fråga som får stå i fokus för en framtida studie.

Avslutningsvis väcker resultatet från Asarums pastorat frågor om gudstjänstens betydelse som en identitetsbärande aspekt av Svenska kyrkan. I analysen framkommer att gudstjänsten kan uppfattas vara en aktivitet bland andra vars form och innehåll man antingen uppskattar eller väljer bort. Att gudstjänsten i enlighet med Kyrkoordningen förväntas stå i centrum för kyrkans medlemmar är så att säga inget medlemmarna i Asarums pastorat besvarar. De olika aspekterna ser ut att vara av betydelse för en inbjudan till delaktighet, men ska inbjudan besvaras, krävs förmodligen att gudstjänsten uppfattas relevant och av betydelse i den enskilda människans liv. Här har kyrkan, som det verkar, en hel del kvar att arbeta med.

Referenslista

- Asarums pastorat (2017). <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1660341> Hämtad 24 november 2017.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1979). *Kunskapssociologi. Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*, Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Cameron, H., Bhatti D., Duce C., Sweeney J. & Watkins C. (2010). *Talking with God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Eckerdal, J. (2019). Delaktighet i Kristus. Om gudstjänstens starkaste och sköraste punkt. Forsling, Gustavsson & Wenell (red). ”Man ska vara sig själv”. *En bok om ungdomar, tro och delaktighet*. Tro&Liv Skriftserie, 9. Örebro, Marcus Förlag, 135-156.
- Edgards, N. (2010). *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008*. Lund: Arcus förlag.
- Frisén, A. (2006) Identitet och livsåskådning. Frisén & Hwang (eds) *Ungdomar och identitet*, Stockholm: Natur & Kultur.
- Församlingsinstruktion 2014. Asarums pastorat.
- Glas, K. (2006). En hel del - Att skapa och fördjupa relationerna i och kring gudstjänst. *Lika olika som andra. Röster om mångfald i gudstjänst*. Uppsala: Svenska kyrkan, s.119-128.
- Gustavsson, C. (2013). *Existentiella konfigurationer. Om hur förståelsen av livet tar gestalt i ett socialt sammanhang*. Stockholm: Stockholms universitet, US-AB. Diss.
- Gustavsson, C. (2016). *Delaktighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. Skellefteå: Artos.
- Gustavsson, C. (2018a). Delaktighet – ett alltför oreflekterat begrepp i Svenska kyrkans församlingsinstruktioner. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, nr 94:1-2, 2018.
- Gustavsson, C. (2018b). 'Existential configurations: A way to conceptualise people's meaning-making', In: *British Journal of Religious Education* (Open access 20181213).

- Gustavsson, C. (2019). Gudstjänst, intressefokus och längtan i en aktivitetsmättad tid. Fallstudium av gudstjänstarbete i Asarums pastorat. Forsling, Gustavsson, & Wenell (red). *"Man ska vara sig själv". En bok om ungdomar, tro och delaktighet*. Tro&Liv Skriftserie, 9. Örebro, Marcus Förlag, 157-176.
- Gustavsson, C. (2020). *Delaktighet i Praktiken - Gudstjänsten i Centrum. Redovisning av ett forskningsprojekt 2017-2019*. Asarum: Asarums pastorat.
- Harling, P. (1989). Den nya kyrkohandboken. *Om livet i gudstjänsten*. Stockholm: Verbum.
- Idestrom, J. (2015). *Spåren i snön. Att vara kyrka i norrländska glesbygder*. Skellefteå: Artos.
- Idestrom, J. & Linde, S. (2017). *Det här är någonting vi måste göra. Ett teologiskt aktionsforskningsprojekt med Svenska kyrkan i Mölndal*. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsenhet.
- Krook, C. (1987). *Gudstjänst & gudstro*. Stockholm: Verbum.
- Linde, S. (2004). *Identitet och samspel. Församlingsdiakoni i lokalsamhället*. Linköping: Linköpings stift.
- Modéus, F. (2015). *Gudstjänstgemenskap i folkskyrkan - ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum.
- Modéus, M. (2005). *Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum förlag.
- Modéus, M. (2013). *Gudstjänstens kärnvärden – om relationer, värden och form i gudstjänsten*. Stockholm: Verbum.
- Molin, M. (2004) *Att vara i särklass - om delaktighet och utanförskap i gymnasiesärskolan*. Linköping: Linköpings universitet.
- Vikdahl, L. (2014). *Jag vill också vara en ängel: om upplevelser av delaktighet i Svenska kyrkan hos personer med utvecklingsstörning*. Skellefteå: Artos.
- Wetherell, M. (2002). Life histories/Social histories. Wetherell (ed) *Identities, groups and Social Issues*. London: SAGE Publications.

Practice Theory in Empirical Practical Theological Research

The Scientific Contribution of LETRA

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 58-76]



Associate professor PhD Elisabeth Tveito Johnsen,
University of Oslo, and Professor Dr. Teol Geir Afdal
MF Norwegian School of Theology, Religion and Society
e.t.johnsen@teologi.uio.no Geir.Afdal@mf.no

Abstract

Discussing the contribution of Learning and knowledge trajectories in congregations (LETRA) is a challenge, particularly when one was involved in it. Two research questions are posed: How has the methodological and theoretical framework of LETRA contributed to knowledge about learning in congregations? What are the differences between LETRA and related Norwegian research projects within practical theology? The first part presents key features of the three different strains of theory within LETRA, and brief examples of how researchers in LETRA have utilized them. The second part discusses the research contribution of LETRA on two topics, “object” and “materiality”, taking articles by other researchers as vantage points. The article concludes that LETRA has contributed to scientific novelty through its combination of an empirical descriptive design and a pool of practice theories. However, novelty is a moving target. It is necessary to continually pursue theoretical openness in order to conduct empirical research on congregational and religious change in society.

Keywords: Empirical practical theology, practice theory, collective learning, object, materiality, LETRA.

Introduction: Learning and knowledge trajectories in congregations

Within practical theology, parts of the international as well as the Norwegian scholarly community maintain improvement of practice—particularly within churches—as a deep concern. A preferred research design among several of these researchers is different kinds of action research, whereby researchers try to accommodate staff and volunteers in processes of change (Mercer and Miller-McLemore 2016, Cameron 2010). *Learning and knowledge trajectories in congregations* (LETRA) is a research project (2010–2014) on how learning and knowledge construction take place in congregations¹. It analyzes learning and knowledge processes in congregations with a wide range of learning theories and practice theories. The selected theories vary, but do have one fundamental assumption in common. Learning is understood collectively, which means that LETRA analyzes learning as changes in social practices and not primarily as changes in individual cognition. It contains research on activities often associated with learning, such as religious education for children, confirmands and youth, but also explores the professional learning and knowledge of deacons and pastors. Thus, the individual LETRA projects contribute to practical theology because close readings of congregational life are a small and under-researched field in Europe (Monnot and Stolz 2018, Ammerman 2018). Still, it differs from other practical-theological research projects since it is an empirical project without improvement aims and without an action research design.

This article discusses the overall research contribution of LETRA by asking research questions on a scientific meta-level: How has the methodological and theoretical framework of LETRA contributed to knowledge about learning in congregations? What are the differences between LETRA and closely related Norwegian research projects within practical theology? The first part of the article presents key features of the three different strains of theory within LETRA, and brief examples of how researchers in LETRA have utilized them. The examples will focus on the six PhD theses resulting from LETRA, and are of course only small, but telling, snapshots from these extensive research projects.² The second part will discuss LETRA's research contribution to two topics, "object" and "materiality", positioning LETRA against recent contributions from profiled practical-theological scholars in Norway more attuned with an action research or improvement agendas. The discussion on object will depart from brief summaries of articles by Erling Birkedal (MF) and by Stephen Sirris (VID). The discussion on materiality will take articles by Birgitte Lerheim (TF) and by Merete Thomassen (TF) as its starting point. Common to all of them, except Sirris, is that they refer to LETRA publications in their articles. This article argues that LETRA has contributed to scientific novelty within the realm of practical-theological

1 We have published a short review article about LETRA, "Learning and knowledge trajectories in congregations" in *Praktische Theologie* (https://www.degruyter.com/view/journals/prth/prth-overview.xml?tab_body=toc-78025). The previous article only presents the individual PhD theses of LETRA, and does not contain the presentation of the theoretical framework within LETRA or the discussion on object and materiality.

2 Other LETRA contributions will not be presented here. Afdal has co-written articles on curriculum texts (Holmqvist and Afdal 2015, Rodriguez Nygaard and Afdal 2015) and published an extensive book on learning and religion (Afdal 2013), and the other scholars have also published extensively (Mogstad 2013, Reite and Mogstad 2014, Leganger-Krogstad 2012, Kaufman and Sandsmark 2015, Sandsmark and Kaufman 2015).

research through its combination of practice theories as its theoretical framework and its empirical descriptive design. The impact of LETRA has been significant since LETRA ended,³ and we have noticed tendencies towards theoretical domestication, particularly within the Norwegian context. Thus, this article urges for a consciously theoretical openness when approaching processes of change in congregations, and in other religious practices, in a late-modern society.

A major reform of the Christian Education program in the Church of Norway (CoN) is an important backdrop for LETRA. The reform, initiated by the church but launched in 2003 by the Norwegian parliament, aimed explicitly to educate all baptized children and youth between 0–18 in in their Christian faith. Politicians and the church argued that the non-confessional religious education in school made the reform necessary. The state, it was argued, had to provide the church, as well as religious and life stance organizations, a possibility to transmit faith to their members. Thus, the majority of all the different political parties voted for the reform, and the church has since received about 25 million Euros annually to offer 315 hours of Christian education to their members.⁴ The church implemented the reform gradually. The congregations needed more staff and volunteers, and it was necessary to develop able activities in order to attract as many of the baptized children and youth as possible. The first ten years were a dedicated experimental phase in which congregations could apply for funding for new and innovative Christian education projects. Those who had the best ideas received money to put their plans into action. Some of these new ideas involved climbing walls, canoeing, baking and concerts, which sparked a discussion about learning. Theologians, and some sociologists too, voiced worries about the content and argued for more learning and less entertainment (Mogstad, Lorentzen, and Hauglin 2008). These contributions were interesting, but had a fundamental constraint. None of them related in greater depth to theoretically grounded concepts of learning or more advanced pedagogical theories. In short, there was “a lot of Luther, but no Vygotskij” (Afdal 2008). LETRA approaches this pedagogical deficit, but not in order to exchange Luther with Vygotskij. LETRA contributes towards making research in congregations as developed on the pedagogical side as it is on the theological side. Moreover, LETRA argues that theories of practice are essential when developing knowledge about theological knowledge trajectories in congregations.

The LETRA project lasted for four years and was led by Professor Geir Afdal, second author of this article. The core group of LETRA consisted of scholars from MF School of Theology, Religion and Society—four PhD students (Morten Holmqvist, Ingrid Reite Christensen, Marianne Rodriguez Nygaard and Fredrik Saxegaard) and

3 The impact is possible to trace in curricula in theology, religious education and diaconia at the major theological institutions in Norway, and in other Nordic countries, such as Aarhus University, Umeå University and Uppsala University. The number of master students who have applied theories used in LETRA are probably more than thirty, and ongoing PhD projects in Norway, Denmark and Sweden are directly inspired by the LETRA project. In addition, a Nordic biannual conference in practical theology has been established in recent years. The theme in 2016 was *Praxis and Practice in Theology* <https://conferences.au.dk/practice-in-theology-2016/>, and *Exploring Practices in Theological Research* in 2018. (<https://www.mf.no/en/exploring-practices-theological-research> (reviewed 19.12.09)). LETRA researchers participated as keynote speakers, with papers and as organizers.

4 <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-7-2002-2003/-id196490/> (downloaded 19.12.06)

two senior scholars (Heid Leganger-Krogstad and Sverre Dag Mogstad). Two external PhD students, Øyvind Holtedahl (VID Specialized University) and Elisabeth Tveito Johnsen (Faculty of Theology (TF), University of Oslo), first author of this article, were included during the period. Tone Stangeland Kaufman and Astrid Sandsmark from MF also contributed during the project period. The main activity the first year of LETRA was to educate ourselves in a pool of practice and learning theories used within the educational field. None of us, except Afdal and Reite, were skilled in this body of theories in advance.

The theories can be grouped into three: socio-cultural learning theories, activity theory, and socio-material theories. Common to all of them (possibly with socio-material theories as exception) is a basic understanding that learning is a social practice (Afdal 2010). The unit of analysis in LETRA is social practices, and not practitioners. To understand learning as a social practice means to identify what it makes sense for people to do and say, and how their doings and sayings are part of the tools, rules, and understandings that populate the life (Nicolini 2012) of, for instance, congregations. The set premise of the project was that every scholar had to employ one or several theories of learning as analytical tools, but it was not stipulated which one. Senior and junior scholars read and discussed different theories in order to bring with us a variety of sensitizing devices into the fieldwork in year two. There were primarily three selected congregations from the Church of Norway, but some of the LETRA projects have conducted fieldwork in supplementary and other congregations.

A pool of practice theories

Socio-cultural learning

Every socio-cultural learning theory claims that what people learn is dependent on how they learn. Learning is not something that comes afterwards as a result, but is in itself part of the activity. Lev Vygotskij, often described as the founding father of this theoretical tradition, wrote his influential works in the 1920s in Russia. His basic claim is that no one has direct access to reality. How we experience reality is always indirect, mediated by culturally and socially developed tools and signs (Vygotskij et al. 1978). However, tools become invisible and taken for granted by those who live in a particular place. It is when new tools are invented, or when one is a newcomer into a practice, that the mediated character of reality becomes tangible. Etienne Wenger and Jean Lave have developed this insight further theoretically. One of their most famous concepts is *communities of practice* (Lave and Wenger 1991), defined by Wenger as mutual engagement, joint enterprise, and shared repertoire (Wenger 1998). One of Lave and Wenger's key interests is how newcomers become participants in a community of practice. A closely related term is *legitimate peripheral participation*, which means two things. First, if one is to know what to do in a practice, one has to be included in the activities constituting that practice. Secondly, it is necessary to have some kind of safe space when one enters a new practice. Newcomers must have the possibility to observe the practice from a distance, or at the periphery, before they can gradually move into the center. Wenger calls a movement from the periphery to the center an inbound

learning trajectory, as distinct from peripheral learning trajectories, in which one stays permanently at the periphery, and outbound learning trajectories pointing to other communities of practice (Wenger 1998).

Elisabeth Tveito Johnsen has used Vygotskij (Johnsen 2012) as well as activity theory (Johnsen, forthcoming) and socio-material theories (Johnsen 2015) in her research on teaching activities for children aged six without much previous church experience (Johnsen 2012). However, Lave and Wenger are the key theorists in her analysis of Sunday worship services being part of “Baptism clubs” in two congregations. She identifies children as being involved in two kinds of tasks in Sunday services: *performance tasks* and *liturgical tasks*. The performance tasks were singing songs and acting based on a biblical text, followed by bowing and calls for acclamation, which is in one sense part of the shared repertoire in congregations. It is very usual to make children perform in worship services where they and their families are specially invited. However, the question raised by Lave and Wenger is how newcomers become participants in a practice as it usually is. Thus, to perform a play and to sing songs that are not part of regular Sunday services is to position children on an outbound learning trajectory. Performance skills are valuable in many social practices, but not particularly helpful in order to guide children towards the expected norms regulating Sunday services. However, the liturgical tasks they take part in are part of the regular service repertoire of most congregations in the Church of Norway. To walk into the sanctuary in procession, to light candles during prayer, and to prepare the Eucharist together with the pastor are all legitimate tasks in a service, and the tasks’ communal character takes care of the safety aspect of legitimate peripheral participation. Johnsen argues that liturgical tasks are necessary to learn the Sunday service practice. However, practices are not fixed. Performance tasks renegotiate Sunday services closer to other communities of practice, such as school and leisure practices (Johnsen 2014b, Johnsen 2014a).

James Wertsch is a well-known successor to Vygotskij, and one of his contributions is to bring Mikhail Bakhtin’s thinking into socio-cultural learning theory. One of Wertsch’s main concepts is *mediated action*, which emphasizes how human action is affected by cultural tools (Wertsch 1998). Inspired by Bakhtin’s definition of language as half one’s own, half somebody else’s, Wertsch claims that cultural tools, including language tools, are on the one hand something people use, and on the other something that they cannot control. Thus, mastery of a cultural tool means to make it your own, but the appropriation is never complete. Cultural tools have attributed meaning through history, which gives them their affordances and constraints. A tool is plastic and changes meaning continuously, but the inherited meaning will nevertheless constrain its possible meanings.

Morten Holmqvist utilizes both social cultural theories and socio-material theories in his research on confirmation in congregations (Holmqvist 2015a, 2014, Holmqvist and Afdal 2015). One of Holmqvist’s contributions is to bring religious learning into research on mediated action (Holmqvist 2015c). In an article discussing two episodes of prayer at confirmation camps, Wertsch’s concept of *affordances and constraints* of

cultural tools plays a pivotal analytical role, combined with Schatzki's (Schatzki 2010) concept of *times-space trajectories* (Holmqvist 2015b). As with the children studied by Johnsen, most confirmands in Norway are newcomers in the sense that their previous experience with church is limited to events in the family such as baptism and school worship services before Christmas. Holmqvist explores how youth leaders use material and language tools at confirmation camps, and how these tools are understood, and misunderstood, by the confirmands. Only one of the situations will be briefly presented here.

The situation is an outing into the forest during one of the evenings at the confirmation camp. It is dark and the confirmands are supposed to walk silently in groups through "a candle path" featuring small posters with a verse from the Bible, ending down by the sea with a huge bonfire. The youth leaders were excited. They really looked forward to seeing the confirmands emotionally and spiritually touched by the experience. It did not turn out the way they expected. The confirmands were not silent. They did not understand what to do with the posters, and showed no feelings of being touched when they came to the bonfire. Holmqvist analyzes the discrepancy as a result of the youth leaders' and the confirmands divergent previous experiences with the employed cultural tools. The path and the posters were new to the confirmands, and they were unable to break the cultural code inherent in the material objects. They did not recognize it as a religious practice, as an invitation to meditative prayer. Some thought it was some kind of quiz. Holmqvist asked the youth leaders why they did not say anything to prepare the confirmands, but they replied that instruction could ruin the experience. They wanted the newcomers to have an authentic experience. Holmqvist argues that the youth leaders and confirmands live in different time-space trajectories. The youth leaders had been part of the path many times, and felt deeply emotional about it; several cried when they walked the path alone after the confirmands went to bed. The confirmands, however, were not on this path, or trajectory. The tools did not mediate reality to the confirmands as they did to the youth leaders. Lack of information and previous experience constrained their interaction with the tools (Holmqvist 2015b).

Activity theory

As shown in the previous part, socio-cultural theory is well suited to addressing questions about learning existing practice. The baptism club and the confirmation camp aim at making newcomers part of practices already present in congregations. However, the socio-cultural approach is inherently conservative and less well equipped to analyze practices in congregations where the need for change and transformation is pressing. Leont'ev was a partner of Vygotskij and is the founding father of cultural-historical activity theory (CHAT), or simply activity theory (Daniels 2008). This second theoretical tradition in LETRA is concerned with how organizations learn, and not how people become part of communities. One of the main theorists is Yrjö Engeström, who has developed a more complex model of Vygotskij's elementary model of artifact mediation (Engeström 2015). It is not only tools that mediate reality, he claims; social dynamics such as implicit and explicit rules, division of labor, and community are

decisive in how a modern organization works. Engeström, who has spent most of his career studying huge firms going through fundamental changes, argues that to solve their aim in a changed reality, organizations have to invent new ways of being. Old solutions cannot solve their aim or *object*—the term used in activity theory—any longer (Engeström 2001). Thus, changes of this kind create disturbances, often a result of new tools, rules, or division of labor, but Engeström argues that disturbances are a fundamental key to collaborative learning processes. It is only through contradictions that an organization can succeed in what he calls learning as expanding (Engeström 2008).

Engeström understands learning as expansion of the object of an activity. Here, object is not a material thing, but the drive, engine, direction and purpose of the collective activity. An object is not an aim in an instrumental and cognitive sense. An object is not primarily a future state of affairs; it is located in the activity here and now. Put differently, the evolving and forward-facing character is an aspect of the here and now of the activity (see also Schatzki 2010 on the understanding of time). The object is the drive and identity of the activity—that which keeps it going. At the same time, the object is the direction of the activity, the purpose that holds it together. This means that the object is both the being and coming of the activity, its be-coming. An object is not a normative, cognitive statement of future states of affairs, but an aspect of how the activity actually interacts and evolves. An aim or a value statement for a congregation is not its object. The object can only be analyzed empirically in the everyday interaction of the activity. Engeström's argument is that learning is an expansion of this empirical object. Counter-intuitively, individual learning is happening through participation in activities that change (Engeström 2008).

Fredrik Saxegaard employs Engeström in his analysis of congregations that are in processes of change, and particularly how pastors negotiate their role as leaders within these processes (Saxegaard 2017). Conflicts have tormented one of the congregations. The pastor told Saxegaard that the congregation was in a state in which the different activities were isolated from each other and the church personnel had lost control of who had keys to the church building. The levels of collaboration and community were low and the need for change was urgent, but it was quite difficult to identify how to change, and to what. The turning point for the pastor came one Sunday morning before the worship service. "Suddenly one of the ushers came running in, looking for him saying that 'someone has put a baby on the floor in front of the altar'" (Saxegaard 2017, 233). The pastor told Saxegaard about how he came into sanctuary and saw the baby on the floor, and the mother, with an Asian look and dressed in traditional Hindu clothes, sitting close by. The mother was not able to speak Norwegian very well, but the pastor understood that she wanted him to bless her child. The pastor paused for a second, and then he lifted the baby and pronounced a blessing, before he gave the child back to the mother (Saxegaard 2017).

According to Saxegaard, this became a decisive moment for a fundamental renegotiation of the congregation. It made the pastor realize that the congregation has to open up for the immigrant population living in their parish. The pastor reported

several initiatives to invite immigrant groups into the church, both Christian and Muslim, such as offering free use of the church building. However, the pastor's vision was to make the immigrants part of the regular congregational activities as well and the Sunday service in particular, arguing that being church means to embrace everyone and that the Sunday service needs to be more dialogical and include people of different faiths and religious belongings. Saxegaard describes how the pastor tried to anchor this vision as the new identity in the parish board. The parish board members were not necessarily negative to it, but few of them articulated explicit support. However, they became more positive towards moving in such a direction after a while. Saxegaard shows that one of the things that made this demanding process possible was a language tool. Thus, "the open church" was presented as a project, and not as something permanent. This project approach made it easier to communicate and garner support both internally and externally, for instance for funding. The object, the actual and empirical drive of the congregation, was previously to be a congregation for the Norwegian middle-class population. Saxegaard shows in detail how a contradictive process of negotiating tools, rules and division of labor enabled the congregation to redefine and expand their object as a place beyond religious divides (Saxegaard 2017).

As pointed out by Saxegaard, pastors apply theological tools to lead congregations. Marianne Rodriguez Nygaard shows how such theological language tools effectively undermine deacons' efforts to make things happen in congregations (Nygaard 2015a, 2017, Rodriguez Nygaard and Afdal 2015). Nygaard utilizes the concept of *knowledge creation* in her analysis of how deacons understand themselves and their work. Knowledge creation differs from learning as the acquisition of knowledge and learning as the acquisition of skills needed to participate in a practice (Sfard 1998). As Paavola and Hakkarainen emphasize, knowledge creation is a supplementary concept of learning that focuses on processes, practice and social structures that encourage formation of new knowledge and innovation (Paavola and Hakkarainen 2005). Similarly, as with Engeström, the emphasis is on finding new ways of solving the tasks and aim of organizations. Nygaard describes how deacons often take the initiative for new activities such as "open church" in staff meetings and informal situations. These suggestions, however, are turned down or not given proper attention. There is not enough time; the staff, particularly the pastors, have too much to do already, and the space for experimentation is limited. According to Nygaard, this limits the possibility for knowledge creation, or combining an interest in knowledge creation with care. Building on von Krogh, Nygaard argues that care is fundamental in order to create work communities of knowledge creation and shows that the congregations are low-care environments. The staff are mostly concerned about their own tasks and do not have the capacity to engage in collaborative work. The deacons report that they feel lonely and exhausted. It is hard for them to make themselves heard as professionals among the other church professions (Nygaard 2015b).

However, Nygaard also shows that deacons are creative in their work. One such example concerns a deacon passing by a woman begging for money every morning, and how the deacon eventually decides to invite the Romanian woman, called "Elena"

for coffee in her office. However, she does so without informing the staff first. The deacon brings Elena along to church activities, such as everyday prayer worships, and Elena is introduced by name and interacts with the other participants, as well as with the church staff. Nygaard narrates how this initiative grows. The deacon invites church representatives high up in the hierarchy, and people form organizations providing help for people begging in the streets, and speak at seminars in the congregation. The media picks it up, and both newspapers and television conduct interviews with the deacon together with Elena. This way of making knowledge creation possible is achieved by establishing a parallel structure, according to Nygaard, interpreting it as deacons' ways of trespassing constraints set by the formal organization and work culture within congregations. Thus, the study provides examples of how deacons, via their boundary-crossing activities, make congregations expand their practices (Nygaard 2015b).

Socio-material theories

The third theoretical tradition LETRA employs and contributes to is socio-material theories, particularly as it is developed within actor-network theory (ANT). This tradition is not a learning theory as such, but several influential educational researchers use it (Fenwick et al. 2011, Säljö, Rasmussen, and Ludvigsen 2011). A starting point for ANT is Bruno Latour and Steve Woolgar's groundbreaking study of how scientists create science. Opening the "black box" of science, observing scientists anthropologically in the laboratory, showed that science is not as a clean and undistorted process, but actually rather chaotic and fuzzy (Latour and Woolgar 1986, Latour 1987). However, this unruly, elusive and chaotic character is also a key feature of ANT. It is a tradition resisting being a tradition, where basic concepts are continually reframed, rejected and replaced. Generally, the level of consensus is low among theorists claiming some connection to ANT (Law and Hassard 1999). Still, some key features prevail across all the disputes. Most importantly, humans and non-humans are considered as agents with agency (Latour 2005). Thus, socio-cultural theories and activity theory emphasize materiality, but ANT goes further in claiming a *generalized symmetry*, that humans and non-humans are actors on equal terms (Fenwick et al. 2011). The research task within an ANT design is to figure out how different human and non-human actors are connected, strongly or weakly, "in net that works" (Latour 2005). This is somehow similar to the basic practice theory approach, but it differs in its insistence on a flat ontology. ANT does not recognize any kind of predefined levels of society, such as micro, meso or macro levels (Law et al. 2014). The principle idea is to follow the actors and to conduct research without preconceived concepts about how reality is organized (Nicolini 2012, Law 1994).

Ingrid Reite Christensen has conducted research on how pastors do their work within congregations (Reite 2014, Christensen 2017, Reite 2013) and employs analytical tools developed within ANT, particularly educational research developing ANT. The Christian education reform was mentioned in the introduction, Reite has studied how another reform—the liturgical Sunday service reform, launched during the same time period—affects the everyday work of pastors. Reforms aim at making something

better, but Reite shows that reform is a non-human actor that interacts with human and nonhuman actors already present in the life of congregations. Thus, the liturgy reform creates highly energized professional learning dynamics in a congregation where there are spaces for experimentation, revealing a rich potential for new knowledge. However, the reform creates distance and a slowing-down of processes in the two other congregations. One of the situations she dwells on takes place before Christmas, only a week or two after the reform reached its official state, when every congregation was obliged to apply new liturgies and new liturgical music (Reite 2015).

Reite describes how two pastors and the cantor gathered to plan the upcoming Sunday service. They had the liturgy binder containing the new liturgies on the table in front of them. The meeting started and one of the pastors began to browse the binder, but he put it away, and the cantor started doing the same, suggesting that they could take it chronologically from the top and proceed through the service. The pastor took over and browsed the binder again, being in a state of indecisiveness; the other took over and suggested that they use the liturgy from last year and mix in some of the new elements. They continued to browse the binder and reached a conclusion: “But in order not to cause full confusion, I think that it was a nice variant that was chosen the last time – if we will use that as a basic fundament, then. And then we choose new hymns” (Reite 2015, 402). Reite holds that reform brings different dynamics into action, and high-powered learning dynamics are just one out of several possible outcomes. It depends on the various dynamics the reforms interact with and creates in local work environments. Her analysis also shows that reforms are not implemented, as argued by the strategical top-level of an organization, such as the Church Council of the Church of Norway. Rather, reforms are enacted into being by those who receive them. Pastors in congregations are not just adjusting to the liturgy reform and every other reform; they recreate it, ignore it, or replace it (Reite 2015).

One scholar making a substantial contribution to ANT is John Law (Law 2004, Law and Singleton 2013, Law, Smith, and Weintraub 2002), who has written and cooperated with scholars from Norway, such as Ingunn Moser (Moser and Law 1999) and Geir Afdal (Law et al. 2014). A basic concept in Law’s terminology is *modes of ordering*, which Øyvind Holtedahl uses in his research on youth ministries in two congregations in the Church of Norway (Holtedahl 2017). To research modes of ordering in ANT terms means to study how different human and non-human actors are related in loose or more stable networks. Put simply, one knows that one has a mode of ordering if a removal of one of the actors will change the network. The particularity of Law’s approach is that he foregrounds issues of power. Law argues that his concept of ANT, as well as feminist material semiotics, cuts Foucault’s notion of discourse down to a comprehensible size, not as some kind of philosophical materialism but with materiality as a relational effect. (Law 2003 (2001)).

Thus, this interest in how power is embedded in materiality is a key concern in Holtedahl’s research. Youth ministry is different from most Christian education for children and confirmands: regular, frequent gatherings for committed young people aged 15–18. They typically gather one evening a week, often on a Friday or Saturday

in order to stay up late. Holtedahl finds that enactments of *community* are a central mode within the youth ministries. His analysis demonstrates that this mode features “closeness, intimacy, and fellowship, with similarities to family life and the youths’ private lives at home” (Holtedahl 2017,9). One of the key actors that makes this mode possible, largely unnoticed by the youth themselves, were some sofas. Holtedahl describes how the sofas gradually caught his attention, partly because the youth asked him for help to carry them several times. The sofas were in the café area at the beginning of the evening and were moved into the sanctuary before the worship service began. It did not happen once; they reorganized the room every time they gathered: chairs out and sofas in. Asked about the sofas, the youths reply that they would have been much more “stilted and formal” if everyone sat on their own chairs. The sofas allow them to relax, make it cozy, and make the youths feel at home (Holtedahl 2017,125).

Hence, Holtedahl shows that the sofas are an actor in a network established within the youth ministry. To remove the sofas would be to make them sit on chairs, something that they associate with the adult Sunday service. The sofa empowers the youth to enact a kind of religious community other than that they find among adults; not to reorganize the room would bring them into the dominating adult mode of ordered worship services. The network enabled by the sofas would have been broken. The chairs’ materiality would simply put them into a stiff and boring mode of practicing faith. Sofas, on the other hand, open a space for a relaxed and cozy mode of religious practice (Holtedahl 2017).

The research contribution of LETRA

Object

Rather many researchers conducting practical-theological research in Norway have been interested in LETRA, and the theoretical perspectives we have employed, something we find interesting and inspiring.⁵ Still, to identify commonalities, but particularly differences, between LETRA and other Norwegian practical-theological research initiatives can bring forward the specificity and also the novelty of LETRA’s scientific contribution. Our first topic is to elaborate how LETRA understands the concept *object*.

Erling Birkedal has published extensively on the Church of Norway, and is currently the director of the MF-based project called “Congregational development within the

5 The impact of LETRA has not followed a traditional practical theological research trajectory. Most articles are published in journals not associated with theology at all. The most visible impact of LETRA has been to bring congregational practices into scholarly discussions outside theological frameworks. Scholars specializing in practice theory, in ANT and socio-cultural learning theories have read about confirmations camps, pastors struggling with a liturgy reform and deacons’ creative ways of knowledge creation. Publishing in journals known for their advanced theoretical level has been encouraged and part of the aim for some LETRA scholars. The reviewers have been largely positive, acknowledging the articles theoretical contribution, and that they have learnt about religious life in Norway, which they otherwise knew nothing about. Others in LETRA have sent their articles to international practical theological journals. The responses have been more negative, often demanding major revisions or rejection, while specialized theoretical journals have approved the very same articles with minor changes.

folk church” (Menighetsutvikling i folkekirken), MUV in short. The MUV project is doing action research and aiming at contributing to change in congregations in the Church of Norway, which is different from the more descriptive and analytical ambition of the LETRA project. However, both projects analyze change in religious practices. Birkedal (2015a, 2015b) discusses the theoretical aspects of MUV. In short, the congregation is seen as the basic unit and there is an ideal of the congregation as a unitary whole, where the different activities are subsystems that should be realizing the overarching aims and values of the total complex system of the congregation. Change is partly a process of reflections over practice, partly cultural change in mentality and attitudes. Learning and development—a key element in change—is an official plan. The plan consists of the aims for development of the congregation and gives direction for how these aims can be translated into practice. Thus, one main theoretical difference between the two projects is that MUV understands collective change in terms of aims and values, while LETRA understands the same processes as changes in the object of the activity or practice.

Stephen Sirris (2015) at VID has also conducted empirical research on congregations within the Church of Norway as well as other Christian organizations. He discusses the difference between aims and values as the difference between instrumental and cultural logics and between instrumental organizations and value-impregnated institutions. He argues that religious communities are more similar to value institutions than to instrumental and aim-mean based organizations. Plans and planned processes for development should be characterized by value—and not primarily aim—work, Sirris argues. Hence, Birkedal’s and Sirris’s perspectives and discussions are interesting because they are in some sense close to how LETRA addresses collective learning. Particularly interesting in this context is it that Birkedal (2015a) refers to CHAT, and identifies the development process as the object of the congregations. This seems to be more on normative than on empirical grounds. The study of object in congregational activities in the LETRA projects provides a more empirical understanding of the object in the different activities.

Accordingly, we argue that the objects in the activities studied by LETRA are empirical and inseparable from the everyday interaction of religious practices. Objects are the actual direction and drive of what people are doing together. An object cannot be formulated separately from an empirical analysis of actions and interaction in the activity. The assumption is that a youth group, a choir, or a funeral is driven by its history, its current relations and the future direction—the totality of the routinized doings and sayings of the practice. This means that object is negotiated and developed in the activity. Thus, in Johnsen’s research on “Baptism clubs” she argues that there are two kinds of tasks in the Sunday services: performance tasks and liturgical tasks. The first kinds of task are introduced because they are assumed to engage the children. However, they are not tools or ingredients in a regular Sunday service, which means that they position children on a separate and outbound trajectory. The performance tasks are not integrated into the collective object of the activity of Sunday service. They connect to other activities outside the church, but create a plurality of objects

in the Sunday service. These objects need to be negotiated. Negotiations like this one create possibilities for development and learning—but change is neither inevitable nor automatic. Learning and change can happen through changes in practice where, for instance, some of the performance tasks are included in the activity, which in turn expands the collective object and identity of the Sunday service.

Learning as change in the collective object of the activity is also clear in the cases of Nygaard's analysis of Elena, the Romanian woman and the deacon, as well as in Saxegaard's account of the pastor's spontaneous blessing of the unknown and foreign child in the church. In both cases, there are changes in how things are done. Elena is not just fitting into the regular activity of the congregation; things are being done differently. The blessing is also a disruption, a new way of acting and interacting. Elena and the deacon drew attention and new responsibility and care for the Romanians in the first congregation, and the blessing became a moment for decisive negotiation for what the congregation wanted to be and do. In both cases, learning and change had the character of new ways of doing things, of use of material space and who should have access to which rooms and so on. The order of change is crucial. Change and learning was not a result of aims, plans for reforms, mental values or individual attitudes. Potential learning is created by changes in what is done, in interaction, and in possible negotiation and analysis of the object and drive of the collective practice.

The LETRA research also shows that learning and change is neither inevitable nor automatic. Reite's analysis of the liturgical Sunday service reform and Holmqvist's account of the "candle path" at the confirmation camp show that new interaction and tools can be negotiated differently. In the first case, the pastors do not change the object of the service, the new hymns can be fitted into its existing identity. In the second case, the new participants, the confirmands, are not enrolled in the activity and its object. Without knowing the drive or meaning of the activity, they were excluded from the outset, and the activity was not transformed through their participation.

In neither of these cases was the object of activity the process of change itself. Learning was a change in the empirical object of the activity, its drive and direction. This means that in order to understand collective learning and change, one needs to empirically analyze the object of an activity. Furthermore, objects are conflicting, in motion and negotiated, between what is and what may be. On this account, aims and values are aspects of particular activities and embedded in the doings and sayings of these activities. Aims and values are understood as processes—as aiming and valuing—and as collective negotiations of the value of the activity in question. On an object-oriented account of learning, people do not first subscribe to aims and values and then act. Individuals are participating in social activities where interaction, aiming and valuing take place at the same time. Contrary to Birkedal and Sirris, the different ways the youth carry and organize the sofas in Holtedahl's research may be more important in order to understand learning than the aims and values in the plans for the local congregation. The modes of organizing the sofas constitute collective emotions, belonging and relationships—and possibilities for developing their religious practice and what they value.

Materiality

The second topic concerns materiality, an interest LETRA shares with a whole range of researchers within social science and humanities. Birgitte Lerheim at TF has shown profound interest both in socio-cultural learning theories as well as in materiality. She addresses learning in relation to a case study of two university libraries (2017). Her primary interest is to explore how the material surroundings in libraries are able “to facilitate good spaces for learning for as many students as possible” (Lerheim 2017:115). Lerheim connects to Afdal’s descriptions of socio-cultural theory, but addresses learning as an individual matter employing “learning styles” as her main analytical tool. Accordingly, and in reference to Duun 1979 and Imsen 2005, learning styles is defined as “how each of us concentrate best, acquire, manage and remember new contents”; it is all about “personality traits and individual learning preferences” (Lerheim 2017:118). Materiality, the physical look of the libraries, is perceived as something that prevents or enables learning, all depending on individual learning preferences. Thus, a first fundamental difference to LETRA is that Lerheim treats the content students are going to learn as given; secondly, materiality is perceived analytically as a surrounding for learning, and not as something that constitutes learning as a collective social practice. Moreover, Lerheim also connects to ethics and thirdspace theories as having an explicit normative agenda for “emancipatory change and freedom from domination” (Lerheim 2017:115), well known in theological and also practical theological research, but differing from LETRA, where the primary aim is to empirically understand processes of learning and knowledge production. The object of inquiry within LETRA is how materiality is an actor changing congregations, but without a specific agenda for change.

Another researcher paying attention to materiality is Merete Thomassen, also from TF. Mainly interested in materiality related to worship services, she refers extensively to Gordon Lathrop’s *Holy Things* (1998) when discussing how confirmands experience being co-liturgists in Sunday services (Thomassen 2017). In accordance with Lathrop, Thomassen’s approach to materiality is exclusively focused on material objects having a long tradition in church. She finds that the materiality of things such as the procession cross, the oblates and wine, as well as the Bible and candles, seem important for the confirmands. However, she expresses surprise that none of the confirmands are able to answer questions about their theological meaning, even if the pastors have provided basic knowledge about the church space. As Thomassen underlines, there are junctures between her liturgical approach and research conducted by LETRA researchers, mentioning Johnsen and Holmqvist in particular (Thomassen 2017:151). However, the shared interest in materiality differs because LETRA is interested in how everyday objects that are not usually part of congregations enact and transform “holy things”. Similarly, learning is not understood as the individual acquisition of a set of established theological meanings of some particular material things. To conceptualize learning as a collective social practice means that learning cannot be separated as an independent product; it takes place even if it differs from an intended outcome. In addition, Thomassen differs from LETRA in her explicit normative preferences,

providing warnings against turning liturgical participation into a performance focused on individual achievements.

Materiality, as argued across the diverse LETRA contributions, is more than a surrounding for individual learning of a predefined content. Hence, the example from Saxegaard shows how the insertion of new human actors, the Asian woman and her baby, led the pastor to question and eventually change their use of the church building. In ANT terms, this woman can be compared to the reform in Reite's study. The interruptive and unexpected presence of the woman and baby enabled a high-powered learning dynamic within the congregation. It was an incidence in which the previous mode of ordering of human and non-human actors became renegotiated, and a new network of actors came into being. The woman came to get her child blessed with no intention of changing the congregation, but still, her materiality fostered a recreation of the space in a far more fundamental manner than anyone could foresee. Holmqvist's study, on the other hand, illustrates a network of human and non-human actors that does not work according to the intention. It is assumed by the leaders that confirmands are able to join a network where candles, posters and bonfire are non-human actors establishing prayer as a social practice, but the material objects are part of other networks for the confirmands. The materiality of "the candle path" led them to interpret it as some kind of game, but this interpretation is rejected by the youth leaders. Thus, LETRA is oriented towards individuals, but within an analytical framework in which social practices are the fundamental unit of analysis. The question is not how individual learning styles might be affected positively or negatively by the material look of a building, but rather to analyze empirically how stable and looser networks between human and non-human create and recreate modes of ordering high and low-powered learning dynamics.

As emphasized by Lerheim, a key insight related to materiality is whether it involves power (Lerheim 2017). As shown in Nygaard's and Holtedahl's studies, analyses of power are part of LETRA. The basic question is, however, to understand how the power to define or restrict the use of material and language tools are regulated, and how power might be altered by the introduction of new material tools, such as the presence of the Romanian woman Elena. This woman is not a powerful person in herself—her life conditions are troublesome and demanding—but to situate Elena within social practices in the congregation spurs a renegotiation of power between the professions involved. The deacon, struggling to make herself heard among pastors possessing powerful theological language tools, becomes able to pursue her own agendas much more efficiently when Elena is present. Thus, it might be, and it is highly probable, that the deacon had similar ideas about emancipatory change and freedom as Lerheim requested, but this is not primary within the analysis of power in LETRA. The facilitation of liberation or empowerment is not defined as a research aim in itself. Rather, power is analyzed as is it enacted within social practices.

Holtedahl's study of how sofas are an important actor in renegotiating the power to define worship exemplifies how materiality works almost without being noticed or recognized as a substantial actor. This analytical emphasis on everyday material

things expands how materiality is approached within the liturgical theology to which Thomassen contributes. To orient oneself only to the “holy things” leaves things with less theologically significant symbolic meaning to go unnoticed. As shown in Johnsen’s study, to act with liturgically established things, such as walking in procession, are included, but the analytical interest is mainly to understand how human and non-human actors interact and intervene with the already-present liturgical actors. Thus, the primary aim is not to figure out to what extent the established theological interpretation of the liturgy is properly transmitted, but to understand how Sunday services become renegotiated when liturgical tasks are mixed with performance tasks.

Novelty and domestication

This article provides the first overall discussion of the scientific contribution of LETRA, firstly by presenting how the diversified, but still coherent, theoretical framework of LETRA has been utilized in six PhD theses, and secondly by discussing two topics, object and materiality, across the individual LETRA contributions related to the research of Norwegian practical-theological researchers.

Even briefly presented, the first part is indicative of the empirical complexity of congregations. Contrary to other related research projects on congregations where change and learning are addressed as processes on a strategic level of an organization, the study of everyday situations in the midst of congregational life has offered rich possibilities to study processes of learning as changes in the collective object. Thus, empirical research such as this entails the observation and interpretation of all the fuzziness and unruliness of which congregations are made, not only the official version of what congregations say and do. Hence, we perceive empirical descriptivity as a prerequisite when researching how learning and knowledge trajectories take place in congregations.

All the empirical accounts offered by LETRA are highly informed by at least one, and most often a mix, of the theoretical strains LETRA has employed. Contrary to research designs having a more action-oriented or phenomenological approach, we claim that an articulate theoretical framework enables empirical descriptively oriented research. To educate ourselves in a pool of theories—socio-cultural theories, activity theory and socio-material theories—has been important for the individual LETRA projects, but particularly for those of us who have been embedded in normative theological discourses inside and outside the academy for a long time. Moreover, theoretical tools originating from other scholarly discourse—education and social science—have led to the empirical realities of congregations appearing as a new and uncharted territory. Thus, the combination of the empirical and theoretical interests has been essential in order for us to study congregations as social practices. Such results might be achieved within less theoretically developed and more action-oriented designs as well, but to study learning and knowledge trajectories without a responsibility to facilitate a particular change, for instance freedom from domination, has provided essential analytical engagement and freedom.

The second part of the article discusses and elaborates upon two of the most central

concepts within LETRA, object and materiality, both concepts being analytically elusive and edgy. To compare how closely related researchers understand their scientific tasks makes the specific scientific contribution of LETRA possible to identify, even for those of us deeply involved in the project. One of LETRA's main contributions is to show how change is a moving target. To understand how congregations, and even more so, how religious practices change in a late modern society, is to study an object on the run, as phrased by Engeström (2008). Or, as Latour (1987) put it, to open this black box has made us realize how messy learning and knowledge processes in congregations are. As Schatzki (2010) reminds us, the congregations studied are complex nexuses of sayings and doings in which material human and non-human actors enact networks that work in unpredictable manners.

The initial aim of LETRA was to make research on congregations as developed on the pedagogical side as it is theologically. The academic field and the church field in Norway have gained more respect and interest in practice theories, and references to Vygotskij are not as absent as they were in 2008. However, some of the theoretical perspectives introduced by LETRA have almost become domesticated. When reading LETRA-inspired articles and theses today, one might get the impression that Engeström is deeply involved in youth work and has deep knowledge about pastors in the Church of Norway. To our knowledge, only Latour attends church (Latour 2001, Latour, Latour, and Geiger 2004), and not in protestant Norway. It might be that the fruitful analytical distance to the empirical field of congregations is about to diminish. It is important to look for analytical tools that are able to say something new and unexpected about learning and knowledge in congregations. As we have learned from Vygotskij, our knowledge about reality will always be indirect and mediated. The pool of practice theories utilized to analyze learning and knowledge processes in congregations represents the scientific novelty of LETRA, but to turn Vygotskij, Wenger, Engeström and Latour into a normative theoretical trajectory within practical-theological research would be against the fundamental insights these empirically oriented theorists have taught us about research—and about congregations. It is necessary to continually pursue theoretical openness in order to conduct empirical research on how congregations, and more broadly religious practices, change in late modern societies.

Literature

- Afdal, Geir. 2008. "Menigheten som lærende fellesskap? Sosiokulturell læringsteori muligheter og begrensninger som perspektiv på kirkelig læring." *Prismet* 59 (4): 227-245.
- Afdal, Geir. 2010. *Researching Religious Education as Social Practice*. Religious Diversity and Education in Europe. Münster: Waxman.
- Afdal, Geir. 2011. "Teologi som teoretisk og praktisk aktivitet." *Tidsskrift for teologi og kirke* 82 (2):87-109.
- Afdal, Geir. 2013. *Religion som bevegelse : læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2018. "Foreword: From the USA to Europe and Back" In *Congregations in Europe*, edited by C. Monnot and J. Stolz, 1-21. Cham: Springer
- Birkedal, Erling. 2015a. "En mangfoldig kirke. En studie og drøfting av kirkemedlemmers ønsker og forventninger til sin lokale menighet" . I: *Tidsskrift for praktisk teologi* 32(1): 4-17.
- Birkedal, Erling. 2015b. "Forankring for forandring. En analyse og drøfting av erfaringer med systematisk utviklingsarbeid i menigheter i Den norske kirke i perioden 2011–14" I: *Tidsskrift for praktisk teologi* 32 (1):18-33.

- Cameron, Helen. 2010. *Talking about God in practice. Theological action research and practical theology*. London: SCM Press.
- Christensen, Ingrid Reite. 2017. "How to educate professionals for learning new knowledge? A comparison of learning approaches in Dutch and Norwegian pastor education." I: *Prismet* 67 (2):93–106. <https://doi.org/10.5617/pri.4503>
- Daniels, Harry. 2008. *Vygotsky and research*. London: Routledge.
- Engeström, Yrjö. 2001. "Expansive Learning at Work: towards an activity theoretical reconceptualization." *Journal of Education and Work* 14 (1):133–156.
- Engeström, Yrjö. 2008. *From Teams to Knots. Activity-Theoretical Studies of Collaboration and Learning at Work*. Edited by John et.al Brown, *Learning in Doing: Social, Cognitive, and Computational Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engeström, Yrjö. 2015. *Learning by expanding. An activity-theoretical approach to developmental research*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
- Fenwick, Tara J., Tara J. Fenwick, Richard Edwards and Peter H. Sawchuk 2011. *Emerging approaches to educational research. Tracing the sociomaterial*. London: Routledge.
- Holmqvist, Morten. 2014. "The Material Logics of Confirmation." *International Journal of Actor-Network Theory and Technological Innovation* 26 (4):26–37 DOI: 10.4018/ijantti.2014100103
- Holmqvist, Morten. 2015a. "Learning religion in confirmation. Mediating the material logics of religion : an ethnographic case study of religious learning in confirmation within the Church of Norway." Department of Religion and Education, MF Norwegian School of Theology.
- Holmqvist, Morten. 2015b. "Learning Religion. Exploring Young People's Participation Through Timespace and Mediation at Confirmation Camp." *Mind, Culture, and Activity* 22 (3):201–216. <https://doi.org/10.1080/10749039.2015.1026446>.
- Holmqvist, Morten. 2015c. "Learning Religion. Exploring Young People's Participation Through Timespace and Mediation at Confirmation Camp." In: *Mind, Culture, and Activity* 22 (3):201–216. <https://doi.org/10.1080/10749039.2015.1026446>
- Holmqvist, Morten, and Geir Afdal 2015. "Modes Of Learning And The Making Of Religion. The Norwegian And Finnish Curricula For Confirmation." *Nordic Journal of Religion and Society* 28 (01):1–20.
- Holtedahl, Øivind Knobloch. 2017. "'Community', 'God from above' and 'God from below'. An ethnographic study of religious knowledge practices in two youth ministries in the Church of Norway." no. 5, VID Specialized University.
- Johnsen, Elisabeth Tveito and Geir Afdal. 2020. "Learning and knowledge trajectories in congregations" *Praktische Theologie* 55 (2):70–75. <https://doi.org/10.14315/prth-2020-550204>
- Johnsen, Elisabeth Tveito. 2012. "Hvordan medierer undervisningspreget trosopplæring kristen tro og tradisjon? – En Vygotskij-inspirert analyse av lærings situasjoner i Den norske kirkes trosopplæring." *Teologisk tidsskrift* 1 (02):138–156.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. 2014a. "Religiøs læring i sosiale praksiser. En etnografisk studie av mediering, identifisering og forhandlingsprosesser i Den norske kirkes trosopplæring." PhD, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. forthcoming. "Empirical practical-theological research: Exploring cultural-historical activity theory." In *Practice in Theology – Endeavours into the Theological Potentials in the Study of Religious Practices*, edited by Ulla Schmidt and Kirstine Helboe Johansen. De Gruyter.
- Johnsen, Elisabeth Tveito 2014b. "Gudstjenestelæring gjennom deltagelse." In *Gudstjeneste på ny*, edited by Geir Hellemo, 151–177. Oslo: Universitetsforlaget.
- Johnsen, Elisabeth Tveito 2015. "Teologi som ulike biter og deler. Ti år med trosopplæring i Den norske kirke." *Prismet* 66 (3):125–145.
- Kaufman, Tone Stangeland, and Astrid Sandmark. 2015. "Vilje til læring? Ungdom på institusjon i møte med trosopplæringens ekklesiologi og læringsssyn", 79–102. In: *Trosopplæring for alle? Læring, tro og sårbare unge*. Edited by Leif Gunnar Engedal, Tron Fagermoen and Astrid Sandmark. Oslo: IKO-forlaget.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*. Milton Keynes: Open University Press.
- Latour, Bruno. 2001. "'Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain': Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech." *Anthropology and aesthetics* 39 (1):215–234. doi: 10.1086/RESv39n1ms20167530.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory, Clarendon lectures in management studies*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno, Bruno Latour, and Amir Geiger. 2004. "'Thou Shalt Not Freeze Images,' or: How to Avoid Misconstruing the Science-Religion Debate." *Mana* 10 (2):349–375.
- Latour, Bruno, and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory life. The construction of scientific facts*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lave, Jean, and Etienne Wenger. 1991. *Situated learning. Legitimate peripheral participation, Learning in doing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Law, J., and V. Singleton. 2013. "ANT and Politics: Working in and on the World." *Qualitative Sociology* 36 (4):485–502. doi: 10.1007/s11133-013-9263-7.
- Law, John. 1994. *Organizing modernity*. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.
- Law, John. 2003 (2001). "Ordering and Obduracy." Centre for Science Studies, Lancaster University, accessed 19.12.08.
- Law, John. 2004. *After method. Mess in social science research, International library of sociology*. London ; New York: Routledge.
- Law, John, Geir Afdal, Kristin Asdal, Wen-Yuan Lin, Ingunn Moser, and Vicky Singleton. 2014. "Modes of Syncretism: Notes on Noncoherence." *Common Knowledge* 20 (1):172–192. doi: 10.1215/0961754X-2374817.
- Law, John, and John Hassard. 1999. *Actor network theory and after, The Sociological review monographs*. Oxford England ; Malden, MA: Blackwell/ Sociological Review.
- Law, John, Barbara Herrnstein Smith, and E. Roy Weintraub. 2002. "Aircraft stories : decentering the object in technoscience." In. Durham, NC: Duke University Press.
- Leganger-Krogstad, Heid. 2012. "Trosopplæringen som drivhjul i menighetsutvikling? Fellesskapslæring i kirken.", 67–86. In *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, Edited by Erling Birkedal, Harald Hegstad og Turid Skorpe Lannem. Oslo: IKO-forlaget.
- Lerheim, Birgitte. 2017. "Husrom for læring? Ein komparativ romleg analyse av to bibliotek ved Universitetet i Oslo. Bibliotek som thirdspace?" I: *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*, s. 111 - 128. Edited by Inger Marie Lid and Trygve Wyller. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Mogstad, Sverre Dag 2013. "Fra matavfall til nåde. Medierende handlinger i søndagsskolen." *Prismet* 64 (2):79–94.
- Mogstad, Sverre Dag, Håkon Lorentzen, and Otto Hauglin. 2008. *Kunnskap, opplevelse og tilhørighet : evaluering av forsøksfasen i Den norske kirkes trosopplæringsreform*. Bergen: Fagbokforlaget.

Practice theory in empirical practical theological research

- Monnot, C., and J. Stolz. 2018. *Congregations in Europe*. Cham: Springer
- Moser, Ingunn, and John Law. 1999. "Good Passages, Bad Passages." *The Sociological Review* 47:196-219. doi: 10.1111/j.1467-954X.1999.tb03489.x.
- Nicolini, Davide. 2012. *Practice theory, work, and organization : an introduction, Practice theory, work, & organization*. Oxford: Oxford University Press.
- Nygaard, Marianne Rodriguez. 2015a. "Caring to know or knowing to care? : knowledge creation and care in deacons' professional practice in the Church of Norway." PhD, MF Norwegian School of Theology.
- Nygaard, Marianne Rodriguez. 2017. "Reflective Practice of Diaconia from the Margins: Ecclesiological and Professional Implications." *Diaconia* 8 (2):166. doi: 10.13109/diac.2017.8.2.166.
- Nygaard, Rodriguez Marianne. 2015b. "Caring to know or knowing to care? Knowledge Creation and Care in Deacons' Professional Practice in the Church of Norway." Det teologiske menighetsfakultet.
- Paavola, Sami, and Kai Hakkarainen. 2005. "The Knowledge Creation Metaphor – An Emergent Epistemological Approach to Learning." *Contributions from History, Philosophy and Sociology of Science and Mathematics* 14 (6):535-557. doi: 10.1007/s11191-004-5157-0.
- Reite, Ingrid. 2014. "Between settling and unsettling in a changing knowledge society: The professional learning trajectories of pastors.", Det teologiske menighetsfakultet.
- Reite, Ingrid. 2015. "Pastors and the perpetuum mobile: the dynamics of professional learning in times of reform." *Pedagogy, Culture & Society*:389. <https://doi.org/10.1080/14681366.2014.994665>
- Reite, Ingrid C. 2013. "Between Blackboxing and Unfolding: Professional Learning Networks of Pastors." *International Journal of Actor-Network Theory and Technological Innovation* 5 (4):47-64. 10.4018/ijantti.2013100104
- Reite, Ingrid Christine, and Sverre Dag Mogstad. 2014. "Learning for Future Complex Tasks: Learning Approaches in Norwegian and Dutch Curricula of Theological Education." *Journal of Adult Theological Education* 11 (2):123-138. doi: 10.1179/1740714114Z.000000000026.
- Rodriguez Nygaard, Marianne, and Geir Afdal. 2015. "Caring to Know or Knowing to Care? The Relationship between Knowledge Creation and Caring in the Theological Education of Christian Social Work Professionals." *Journal of Adult Theological Education* 12 (1):16-29. doi: 10.1179/1740714115Z.000000000033.
- Sandsmark, Astrid, and Tone Stangeland Kaufman. 2015. "'Landsby' eller 'forstad'? Konfirmasjon for unge på institusjon.", 55-78. In *Trosopplæring for alle? Læring, tro og sårbare unge*. Edited by Leif Gunnar Engedal, Tron Fagermoen and Astri Sandsmark. Oslo: IKO-forlaget.
- Saxegaard, Fredrik. 2017. *Realizing church. Parish pastors as contributors to leadership in congregations*. PhD, MF. Norwegian School of Theology.
- Sirris, Stephen. 2015. "Fra selvbestemmelse til selvedelse? Menighetsutvikling som et m lrettet og verdibevisst arbeid blant ansatte medarbeidere i lokalmenigheten". I: *Tidsskrift for praktisk teologi* 32 (1)34-47.
- Schatzki, Theodore R. 1996. *Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. New York: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. 2010. *The timespace of human activity : on performance, society, and history as indeterminate teleological events, Toposophia*. Lanham, Md: Lexington Books.
- Schatzki, Theodore R. 2010. "Materiality and Social Life." *Nature and Culture* 5 (2):123-149. doi: 10.3167/nc.2010.050202.
- Sfard, Anna. 1998. "On Two Metaphors for Learning and the Dangers of Choosing Just One." *Educational Researcher* 27 (2):4-13.
- S lj , Roger, Ingvill Rasmussen and Sten Ludvigsen. 2011. *Learning across sites. New tools, infrastructures and practices*. Vol. [5] *New perspectives on learning and instruction*. Abingdon: Routledge.
- Thomassen, Merete. 2017. "Konfirmanter som ministranter i gudstjenesten" s. 119-158. In: *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde*. Edited by Elisabeth Tveito Johnsen. Prismet bok 12. Oslo: IKO-forlaget.
- Vygotskij, Lev Semenovi , Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner, and Ellen Souberman. 1978. *Mind in society. The development of higher psychological processes*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Wenger, Etienne. 1998. *Communities of practice : learning, meaning, and identity, Learning in doing: social, cognitive, and computational perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wertsch, James V. 1998. *Mind as action*. New York: Oxford University Press.

In the middle of Sin is I

Frelse fra synd i en narsissistisk kultur.

En kvalitativ analyse av åtte prekener

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 77-90]



Grete Tengsareid Søvik, veileder NAV Sandnes, tidl. stipendiat ved VID Stavanger (Misjonshøgskolen)
gtengsar@hotmail.com

Abstract

In this article I analyze the relation between narcissistic traits in our culture and preaching of salvation from sin in eight sermons broadcast on Norwegian radio in the period 2007-2008. The intention has been to investigate how preaching of salvation from sin is going on in a culture with narcissistic traits, and to point out some perspectives and suggestions to promote further theological and homiletic development. The study investigates both how the sermons are affected by narcissistic traits, and how they challenge narcissistic traits in our culture.

One main finding is that the preaching of salvation from sin is reduced in many of the sermons. The study also shows how some ministers preach salvation from sin as if salvation is all about fulfilling narcissistic longings. I also show examples of preaching characterized by a lack of insight into narcissistic traits in our culture.

Nøkkelord: Forkynnelse, frelse, synd, narsissisme, radioprekener.

Bakgrunnen for denne artikkelen er en avhandling jeg skrev om forkynnelse av frelse fra synd i en kultur med narsissistiske trekk (Søvik, 2014). I dagligtalen brukes gjerne begrepet "narsissist" som et skjellsord for det å være navlebeskuende og selvopptatt. Noen narsissismeteorikere fortolker derimot en narsissistisk selvopptatthet som uttrykk for en grunnleggende svak selvfølelse, eller en skade fra tidlig barndom, og hevder at den narsissistiske væremåten må forstås som en form for kompensering av den grunnleggende svake selvfølelsen (Kohut, 1977, s. 87-88).

Luthersk antropologi på sin side har tradisjonelt oppfattet selvopptatthet som uttrykk for noe grunnleggende galt eller syndig ved mennesket. Mennesket er så vendt innover mot seg selv, eller "innkrøkt" i seg selv, at det i alle ting bare søker seg selv (*homo incurvatus in se*) (Luther, samleutg. 1883, s. 356, linje 5). På bakgrunn

av narsissismeteorikernes forståelse av narsissisme, kan det reises spørsmål om forkynnelsen kan omtale alle former for selvopptatthet utelukkende som uttrykk for menneskets synd og personlige skyld. For kirken er det også relevant å spørre: Hvordan håndterer prester i Den norske kirke denne utfordringen? I studien jeg presenterer i denne artikkelen analyseres forholdet mellom narsissistiske trekk i vår kultur og forkynnelsen av frelse fra synd i åtte norske prekener holdt på NRK radio kirkeåret 2007-2008.

Forskningsfront

Analysen plasserer seg innenfor det homiletiske fagfeltet. Narsissisme som fenomen har vært mest drøftet i fagområdene religionspsykologi og sjelesorg, og da gjerne med fenomenet skam som utgangspunkt. Min studie tar utgangspunkt i forkynnersituasjonen og prekenen som del av en større kommunikasjonsituasjon, hvor det er flere mottakere av det som sies. På denne måten løftes narsissisme-tematikken inn i en større samfunnsmessig og kulturell kontekst. Studien tar utgangspunkt i en luthersk antropologi, og plasserer seg på denne måten i skjæringsfeltet mellom systematisk teologi og praktisk teologi.

Mest til nytte for min studie har vært *Teksten og tiden. En midlertidig bog om forkyndelsen* av den danske teologen Leif Andersen (Andersen, 2006), samt *Relating God and the Self. Dynamic Interplay* av den norske teologen Jan-Olav Henriksen (Henriksen, 2013). Forholdet mellom narsissisme og synd drøftes også noe i hans bok *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet* (Henriksen, 2003). Videre har studiene *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age* av den amerikanske teologen Donald Capps (Capps, 1993), og *Sin, Pride & Self-Acceptance: The Problem of Identity in Theology & Psychology* av den amerikanske teologen og psykoterapeuten Terry D. Cooper (Cooper, 2003) vært viktige, samt hans bok *Grace for the Injured Self: The Healing Approach of Heinz Kohut*, som han har skrevet sammen med psykologen og presten Robert L. Randall (Cooper og Randall, 2011). I tillegg til disse finnes også noen viktige artikler som berører emnet (Schneider-Flume, 1985; Henriksen, 2017; Engedal, 1988, 1993, 2004; Bergstrand, 1999).

I Norge er det tidligere gjort relativt få studier av radioprekener. Olav Valen-Sendstad gjennomførte i 1950 en studie av norske radioprekener holdt i 1948 (Valen-Sendstad, 1950). I doktoravhandlingen *Forkynnelse som legitimering. Eksegetisk-homiletiske studier til Matteusevangeliet* analyserer Helge Hognestad ti radioprekener (Hognestad, 1978). Utover dette er det gjort flere studier av radioandakter i Norge som belyser noen av de funnene jeg gjør i min prekenanalyse (Aagedal, 1993; Skjevesland, 1987; Jacobsen, 2002). Den danske teologen Marianne Gaarden har gjort en studie over forholdet mellom predikanten, tilhørerne og det budskap som oppstår. Denne studien er særlig med på å belyse den hermeneutiske forståelsen som prekenanalysen bygger på (Gaarden, 2014).

Utover dette kan særlig to studier trekkes frem. Den norske teologen Irene Trysnes gjør i sin studie *Å campe med Gud. En studie av kristne sommerstevner på Sørlandet* observante funn om forkynnelsen av frelse fra synd, som belyser noen funn jeg har

gjort (Trysnes, 2010). Den amerikanske sosiologen Marsha Witten har gjennomført en studie av prekeners holdt over Luk 15,11-32 i tidsrommet 1986-1988 i Southern Baptist Convention og Presbyterian Church. Hun undersøker prekenene med særlig henblikk på hvordan sekulariseringen har påvirket dem. Men noen av de funn hun gjør, er med på å belyse funn gjort i min studie (Witten, 1993).

Når det gjelder den mer strukturelle utformingen av analysespørsmål og disposisjon i prekenanalysen, har særlig boken *Prekenbeskrivelse. Forstå, formidle, forbedre, forkynne* av Rolv Nøtvik Jakobsen og Gunnfrid Ljones Øierud (Jakobsen og Øierud, 2009) og artikkelen "Kven preikar presten egentleg til?" av Tore Skjæveland (Skjæveland, 2002) vært viktige.

Prekenanalytisk metode

Analysen bygger på en hermeneutisk forskningstradisjon. Målet er å belyse og forstå et område gjennom et bestemt fortolkende perspektiv. Den fortolkning som gis, er med andre ord bare én av flere mulige fortolkninger. Metoder og analyseverktøy er eklektisk valgt ut for å belyse problemstillingen. Ved å benytte flere metoder får en tilgang til materiale som ville ha vært utilgjengelig dersom en var bundet til en enkelt metode (Swinton and Mowat, 2006, s. 50-51).

Den hermeneutiske forskningstradisjonen kommer også til uttrykk ved at analysen tar utgangspunkt i en forståelse av at det skjer en grunnleggende toveisbevegelse eller vekselvirkning mellom teologien og den kulturen den opererer i. Denne forståelsen av forholdet mellom teologi og kultur er særlig knyttet til de amerikanske teologene David Tracy (Tracy, 1981) og Don S. Browning (Browning, 1991). Toveismodellen er ikke bare en beskrivelse av hva som skjer i praksisfeltet. Den tar også utgangspunkt i at det *må* skje en gjensidig bevegelse mellom teologi og kultur, for at forståelse og mening skal kunne oppstå. Denne hermeneutiske forståelsen av forholdet mellom teologi og kultur innebærer at nåtidens kultur kan formidle sannhet og godhet, og at kulturen kan generere innsikter som krever at etablert praksis må endres.

Analysen er teori styrt i den forstand at det er teologi og narsissismeteorier som driver analysen frem. Prekenene anvendes som eksempler på bevegelser mellom teologi og narsissismeteorier. For å gjøre analysen etterprøvbart, analyseres hver enkelt preken med henblikk på hvordan predikantene anvender begrepene frelse og synd og hvilke forestillinger som kan fortolkes i lys av prekenens frelsesbegrep og syndsbegrep. På bakgrunn av dette gjøres så en systematisk-teologisk analyse av prekenens soteriologi og hamartiologi. Deretter undersøkes prekenens implisitte tilhører. Til slutt sammenfattes prekenanalysen i en analyse av forholdet mellom narsissistiske trekk og forkynnelsen av frelse fra synd.

Prekenanalysen bygger på to norske lærebøker i homiletikk som har vært dominerende de siste seksti årene. Den første læreboken er *Ordet fra Guds munn* av Carl Fr. Wisløff (Wisløff 1951, 1963 (rev. utg.)). Boken har vært pensum på norske studiesteder helt frem til 1991. Læreboken kan sies å være ganske systematisk teologisk. Det tas utgangspunkt i en grunnleggende luthersk teologi, hvor læren om lov evangelium og den objektive forsoningslære står sentralt. Et av hovedpoengene for Wisløff er å argumentere for at

forkynnelse av frelse fra synd må være sentrum i alle prekenene. Dette er et syn som har preget mange forkynnere i Norge i etterkrigstiden.

Halvor Nordhaugs bok «... så mitt hus kan bli fullt» er av langt nyere dato (Nordhaug, 2000). Også Nordhaug er grunnleggende orientert mot den lutherske teologi, men han er mindre systematisk-teologisk orientert. Nordhaug er først og fremst opptatt av å forstå forkynnelsen som et nådemiddel, og at prekenen må gi samme virkning som prekenteeksten. Det vil altså si at dersom bibelteksten som det prekes over, handler om frelse fra synd og har en iboende mulighet til å virke til frelse fra synd på sine tilhørere, er det viktig at også prekenen i dag har en iboende mulighet til å virke til frelse fra synd. Derfor er Nordhaug også veldig opptatt av *måten* det forkynnes på, og at predikantene er seg bevisste hva slags virkemiddel som anvendes for å oppnå en bestemt virkning.

Disse to lærebøkene har vært så pass toneangivende i norsk homiletikk og opplæring av predikanter, at man kan forvente at en predikant på en eller annen måte forholder seg til tankegodset i disse lærebøkene.¹ Enten ved å forsøke å preke som man får anbefalt i disse lærebøkene, eller ved å ta mer avstand fra dette tankegodset. Også det å ta avstand fra tankegodset vil kunne la seg merke i prekenene. Derfor har jeg valgt å stille konkrete analyse spørsmål til prekenene ut fra disse lærebøkene.

Utvalg av prekenene

Prekenene som analyseres, er holdt på NRK P1 ulike søndager i kirkeåret 2007-2008. I kirkeåret 2007-2008 ble det totalt holdt til sammen 60 prekenene på NRK P1. Av disse valgte jeg ut åtte prekenene som analyse materiale. Både homiletiske kriterier og kulturanalytiske kriterier var viktige seleksjonskriterier. For det første ble prekenene som ble holdt over tekster hvor frelse fra synd er sentralt, valgt ut. For det andre ble det valgt ut prekenene hvor det forkynnes frelse fra synd, selv om dette ikke uten videre er sentralt i prekenteeksten, og hvor narsissistiske trekk gjenspeiles i forkynnelsen. Videre var også variasjon et viktig seleksjonskriterium. Det var et mål å finne frem til et utvalg som spenner bredt og belyser problemstillingen på ulike måter, og hvor det er en viss variasjon i kjønn og geografi. Dette medførte at en del aktuelle prekenene holdt i Bjørgvin bispedømme av menn, ble valgt bort, da det var en overvekt av predikanter fra dette bispedømmet som forkynnte frelse fra synd og belyste problemstillingen. Det var et mål å finne frem til tilstrekkelig mange prekenene, slik at man fikk et visst sammenligningsgrunnlag, samtidig som det var viktig å få plass til en grundig analyse av hver enkelt preken. Utvalget av åtte prekenene ga mulighet til dette.²

Narsissistiske trekk i vår kultur

Begrepet narsissisme stammer opprinnelig fra den greske myten om halvguden Narcissus som er gjengitt i Ovid *Metamorfoser*, bok III (Publius Ovidius, oversatt 1735, s. 79-86). Som fagterm ble begrepet først gjort kjent av psykoanalytikeren Sigmund Freud tidlig på 1900-tallet (Thielst, 1989, s. 43-44). I ettertid er det mange som har forsøkt å videreutvikle Freuds narsissismeteorier (Thielst, 1989, s. 24-28, 43-125).

1 Videre begrunnelse for dette utvalget er gitt i Søvik, 2014, s. 41-42. Se særlig fotnote 121

2 For transkripsjon av prekenene, se: Søvik, 2014, 317.

Otto Kernberg og Heinz Kohut regnes gjerne som de mest betydningsfulle. De inntar relativt parallelle posisjoner, men Kohut utvikler en mer selvstendig selvpsykologi (Thielst, Damm og Teuber, 1991, s. 35-37). Også den amerikanske psykiateren James F. Masterson er kjent for sitt arbeid med narsissisme og relasjonen mellom økte forekomster av narsissistisk preget psykopatologi og mentalitetsendringer i kulturen (Masterson, 1988, vii).

Kohut er særlig interessant for en teologisk studie om narsissisme, fordi han forsøker å forstå sammenhengen mellom endringer hos de som oppsøker hjelp og endringer i befolkningen mer generelt, og særlig i lys av endringer i familielivet og endringer i forhold til autoriteter og det religiøse (Browning, 1988, 208). Boken *The Restoration of the Self* (Kohut, 1977) regnes som en av hans viktigste bøker (Thielst et. al. 1991, s. 38; Karterud 1995, s. 25-29). I denne boken forsøker å han å vise forbindelseslinjer mellom medisin, kultur og psykoanalyse, og lede psykoanalysen i retning av humanistiske fag og hermeneutikk.

Kohut er en av de teoretikere Christopher Lasch bygger på, når han i sin bok *Den narsissistiske kultur* fortolker hele den amerikanske kulturutvikling som narsissistisk (Lasch, 1979). Gjennom hele boken viser Lasch hvordan kulturen har endret seg til det han kaller for den "narsissistiske kultur". Han mener at den narsissistiske personlighetstypen, eller "det psykologiske mennesket" som han også kaller det, har blitt den dominerende prototypen de siste femti årene (Lasch, 1979, s. xvi). Denne personlighetstypen er totalt forskjellig fra "det økonomiske mennesket" eller "individualisten" som han mener dominerte på 1800 tallet (Lasch, 1979, s.10). Lasch gir en mye bredere beskrivelse og forklaring på den historiske fremveksten av en narsissistisk personlighetstype som dominerende prototype i kulturen, enn det Kohut gjør, og er derfor relevant for analysen av prekenene.

Finn Skårderud er en norsk psykiater som er særlig kjent for sitt arbeid med spiseforstyrrelser. Hans bok *Uro. En reise gjennom selvet* har vært populær i Norge. Boken er av langt nyere dato enn de andre bøkene og den knytter an til norsk hverdag (Skårderud, 2000).³ Skårderud beskriver hvordan det har foregått en psykologisering av hverdagslivet i den vestlige kultur (Skårderud, 1998, s. 22-23). Han beskriver også hvordan denne kulturen skaper ulike avhengighetssyndromer og tomhetsfølelser (Skårderud, 1998, s. 28-29, 33,140).

På bakgrunn av disse tre teoretikerne utvikler jeg åtte ulike analysekategorier som beskriver narsissistiske trekk i vår kultur. Under hver kategori beskriver jeg hvordan det kategorien dekker, kan erfares i det indre sjelsliv og i den ytre verden, altså hos andre. Jeg beskriver også hva slags lengsler som kan oppstå som følge av det kategorien beskriver.⁴

Analysekategorier

Den første kategorien er *selvfokus*. Det er gjerne et overdrevent selvfokus vi først og fremst forbinder med narsissisme. Denne kategorien dekker imidlertid ikke egoisme

³ For videre begrunnelse av dette utvalget av narsissismeteorikere, se Søvik, 2014, s. 40-42, 54, 62, 70.

⁴ For mer beskrivelse av hvordan kategoriene er bygd opp og anvendt, se Søvik, 2014. s. 82-84.

eller hedonisme som sådan, men en egoisme som kan relateres til et behov for å skape identitet og fylle selvet med noe. I det indre sjelsliv vil selvfokusert kunne erfares som det å reflektere over seg selv, konstruere seg selv, og det å tenke gjennom hvordan en kan realisere seg selv og bli personlig tilfredsstilt. I den ytre verden kan selvfokusert gjerne erfares ved at mennesker rundt en er opptatt av å være seg selv hele tiden, at de er opptatt av det personlige og at de snakker mye om sitt indre liv og sine indre, personlige konflikter. Narsissismeteorikerne tror at selvfokusert og kravet om selvrefleksjon over tid vil kunne bli slitsomt, og at det etter hvert vil kunne oppstå lengsler etter å komme ut av selvfokusert og finne noe annet å fokusere på. (Lasch, 1979, 99; Skårderud, 1998, s. 28-29).

Men narsissisme består også av *relasjonsfokus*. Denne kategorien omfatter at relasjoner spiller en vesentlig rolle i menneskers egenforståelse og oppfatning av egen verdi (Lasch 1979, s. 43-47, 63, 210, Skårderud, 1998, s. 33-34, 117). I det indre sjelsliv kan relasjonsfokusert erfares ved at en bruker mye av sin tid og sine ressurser på å reflektere over relasjonsforhold, hvordan en kan få innflytelse over andre og avdekke hvordan man blir manipulert av andre. I den ytre verden kan relasjonsfokusert gjenkjennes ved at tilpasningsdyktighet og det å være god til å bygge relasjoner, anses som gode egenskaper i arbeidslivet. Relasjonsfokusert i kulturen vil kunne generere en økt ensomhetsfølelse hos mennesker, ved at de erfarer at de ikke klarer å etablere eller holde på relasjoner. Relasjonsfokusert i kulturen vil derfor kunne gi lengsler etter mer stabile og enkle relasjoner, og lengsler etter å komme ut av ensomhet og isolasjon og kjenne tilhørighet og fellesskap med andre, uavhengig av egne relasjonsferdigheter (Kohut, 1977, s.5, 291; Skårderud, 1998, s. 3, 128, 198).

Kategorien *skam* omfatter en grunnleggende sårbarhet hos mennesker som kan ses i sammenheng med erfaringer av ikke å ha blitt møtt og elsket (Skårderud, 1998, s. 13, 31, 131). I det indre liv vil kategorien skam kunne erfares som det å være usikker på seg selv, det å ha lav selvtilit eller selvfølelse, det å ikke bli sett eller bekreftet, det å fordømme seg selv, eller det å kjenne på en mindreverdighetsfølelse. Den vil også kunne erfares som en opplevelse av å være en taper, eller frykten for å bli en taper. En grunnleggende følelse av skam, vil hos mange mennesker skape en lengsel etter å bli sett og å oppleve seg verdifull som den man er og bli uforbeholdent elsket (Kohut, 1977, s. 5; Skårderud, 1998, s. 31, 413-417). Det kan også oppstå lengsler etter å bli tryggere på seg selv og komme ut av jaget etter stadig større selvtilit.

Grandiositet er gjerne den kategorien, ved siden av selvfokus, som vanligvis forbindes med narsissisme, og omfatter ulike grandiose og ekshibisjonistiske holdninger og oppførsler (Kohut, 1977, s. 5-7; Skårderud, 1998 s. 33-34, 124-125, 132, 142-144, 164, 167, 169, 190, 273). Kategorien omfatter også det at mennesker spiller ut sine indre konflikter i stedet for å vise kontroll over sine impulser (Lasch, 1979, s. 37) Den omfatter også det at grandiositet i mer avdempet form har et fortrinn ved at egenskaper som for eksempel det å ha personlig utstråling, og det å ha evne til å selge seg selv, oppvurderes som egenskaper i arbeidslivet (Lasch, 1979, s. 56-59; Skårderud, 1998, s. 124-125). Videre omfatter kategorien et begjær etter å ville bli beundret, og et begjær etter å beundre andre sterke (Lasch, 1979, s. 64, 84-86), samt storhetsdrømmer om ære

og berømmelse (Lasch, 1979, s. 17, 21-22). Over tid vil mange erfare at det er slitsomt stadig å måtte være bedre enn alle andre, eller stadig å måtte skaffe seg tilførsel av oppmerksomhet (Skårderud, 1998, s. 178-194). Dette vil kunne skape en lengsel etter å kunne føle seg vel og ha verdi, uten stadig å måtte skape oppmerksomhet rundt seg selv.

Så til kategorien *tomhet*. Det som beskrives under denne kategorien, knyttes hos narsissismeteorikerne til en grunnleggende fragmentering av selvets struktur (Kohut, 1977, s. 5-7, 103-106, 284, 291) eller en fattigdom i det indre liv (Lasch, 1979, s. xvii, 12; Skårderud, 1998, s. 19, 47, 199, 385-386). Tomheten vil kunne erfares som en diffus og udefinerbar følelse av noe som ikke er der. Tomheten erfares gjerne som en indre uro, eksistensiell angst eller en angst for noe man ikke helt vet hva er. Kategorien tomhet kan minne om kategorien skam. Begge disse kategoriene handler hovedsakelig om mangler i det indre liv. Mens kategorien skam handler om det å ha lav selvtilit eller lav selvfølelse, handler kategorien tomhet mer om et indre tomrom og mangel på tilførsel, eller fravær av noe som fyller en. Det vil samtidig være tette forbindelseslinjer mellom disse to kategoriene (Skårderud, 1998, s. 17-19, 297, 351, 410). Tomheten vil kunne skape lengsel etter helhet og sammenheng, harmoni og friksjon, liv og nærvær (Skårderud, 1998, s. 409-410).

Det som så beskrives under kategorien *overfylthet*, kan forstås som en kompensasjon for tomheten (Skårderud, 1998, 19, 209, 241). Det moderne mennesket står overfor grenseløse muligheter, som kan være stimulerende for den enkelte. Men mennesker står også i fare for å få en overdose av informasjon og relasjon (Skårderud, 1998, s. 11, 19, 23, 398). Underholdning bidrar blant annet til en overfylthet i kulturen, fordi den stimulerer og skaper behov for mer av det samme. Overfyltheten vil kunne skape lengsler etter en tilbaketrekning, etter minimering, etter stillhet og etter det å få oversikt (Skårderud, 1998, s. 35, 247-249, 378-380). Overfyltheten vil også kunne skape en lengsel etter noe som vedvarer, uten at det skaper kjedsomhet. Med denne kategorien menes ikke det å samle på eiendom og ha reserver (Lasch, 1979, s. xvi), selv om dette også kan ha noe med overfylthet å gjøre. En kan ha mange ting som man kjenner seg forpliktet til å ta vare på.

Narsissismeteorikerne beskriver et økende *frihetsfokus* i kulturen (Lasch, 1979, s. 50, 200; Skårderud, 1998, s. 17, 31, 440). De beskriver et økende fokus på det å bli eller være fri fra alle sine hemninger (Lasch, 1979, s. 71-74, 180-181) være fri til å velge hva man vil (Lasch, 1979, s. 12-13, 36-37) og være fri fra dagliglivets banaliteter (Lasch, 1979, s. 21-22). De beskriver hvordan mennesker har blitt opptatt av å være fri fra fortidens undertrykkende autoriteter og dogmer, og være frigjort fra det som tidligere var skambelagt (Skårderud, 1998, s. 11, 20, 140-141). Mange blir forvirret av frihetsfokuset i kulturen, når de erfarer absolutt uavhengighet som en umulighet (Skårderud, 1998, s. 33-34, 56, 63, 104, 202; Lasch, 1979, s. 99). Dette vil kunne være med på å skape lengsler etter å forstå mer av hva frihet er, og på hvilken måte frihet kan etterleves på en konstruktiv måte.

Samtidig beskriver narsissismeteorikerne hvordan mange erfarer en radikal *avhengighet* av narsissistisk tilførsel for å opprettholde selvfølelsen, og hvordan mange blir fanget av sin egen selvopptatthet og behov for beundring av andre (Lasch, 1979,

s. 10, 64-65, 93, 99; Skårderud, 1998, s. 174-179, 334). Som kompensasjon for manglende selvfølelse søker mange desperat etter kontroll over livet, en søken som etter hvert blir en besettelse og tar styringen. Den erfares som en plagsom avhengighet (Skårderud, 1998, s. 347). Mange som erfarer å ha blitt avhengig av noe, vil før eller senere begynne å lengte etter å komme ut av et destruktivt mønster og bli fri fra de forhold man er blitt avhengig av.⁵

Hvordan påvirkes forkynnelsen av frelse fra synd av narsissistiske trekk i vår kultur?

Av plasshensyn gjengis i det følge kun en sammenstilling og drøfting av hovedfunn fra studien. Først presenteres ulike funn som kan fortolkes som at forkynnelsen av frelse fra synd påvirkes av narsissistiske trekk.

"Jeg har aldri likt å snakke om synd når jeg skulle preke"

I prekenmaterialet som helhet ser vi en tydelig tendens til at det i liten grad forkynnes frelse fra synd slik Wisløff vektlegger. I mange av prekenene forkynnes ikke frelse fra synd i det hele tatt. Også i forhold til Nordhaugs prekenforståelse forkynnes frelse fra synd i mindre grad enn man skulle ha forventet. I flere av prekenene tones forkynnelsen av frelse fra synd svært ned i forhold til det man skulle ha forventet ut fra prekenteeksten og søndagens særlige karakter i kirkeåret. Mest tydelig kommer kanskje dette til uttrykk i en preken holdt over Luk 7,36-50. Den åpner slik:

Jeg har aldri likt å snakke om synd når jeg skulle preke. Jeg oppfatter at det viktigste i det kristne budskap er tilgivelse, nåde og kjærlighet. Men med teksten som vi har hørt i dag, så er det knapt mulig å slippe unna å snakke om synd. Begynner vi å gå inn i teksten, møter vi begreper som et syndefullt liv, syndstilgivelse og ord om at Jesus til og med tilgir synder. Men jeg holder likevel fast på at synd ikke er hovedsaken.

I dette sitatet anvender predikanten syndsbegrepet hele 6 ganger uten at syndsbegrepet utlegges eller at frelse fra synd forkynnes. Heller ikke senere i prekenen utlegges syndsbegrepet (Søvik, 2014, s. 184, 234, 244). Kun én av predikantene synes å forsøke å overbevise tilhørerne om deres synderforderv, slik Wisløff anbefaler. I en annen preken gjøres et forsøk på å forklare tilhørerne hva synd er, uten at det appliseres på tilhørerne (Søvik, 2014, s. 235).

Det er nærliggende å lese denne reduksjonen av Wisløffs forkynnerprogram i lys av en utvikling som har skjedd mer generelt i norsk forkynnestradisjon. Flere teologer peker på at norsk forkynnertradisjon i dag befinner seg i det de kaller "den post-pietistiske æra" (Leer-Salvesen, 2008, s. 25) eller "den etter-Hallesbyske æra" (Sagedal, 2001, s. 10). Med dette menes at predikanter mer generelt i Norge ikke betoner forkynnelse av synd og nåde i samme grad som før. I hvilken grad kan så denne utviklingen relateres til narsissistiske trekk i vår kultur? (Søvik, 2014, s. 235-236).

⁵ For mer utfyllende beskrivelse av hver enkelt analysekategori, se Søvik, 2014, s. 70-85.

Selv om reduksjonen av Wisløffs forkynnerprogram har skjedd parallelt med at narsissistiske trekk har blitt mer dominerende i kulturen, er det ikke uten videre gitt at denne reduksjonen skyldes en påvirkning av disse trekkene i kulturen. I hvilken grad kan man likevel fortolke reduksjonen som en påvirkning av narsissistiske trekk i vår kultur?

Flere teologer og forkynnere har beskrevet hvordan de har endret sin forkynnelse i møte med narsissistiske trekk. Den norske teologen Ernst Baasland og den svenske teologen Göran Bergstrand beskriver ulike narsissistiske mentalitetsendringer i kulturen, og hvordan de erfarte at deres tradisjonelle forkynnermønster synd-nåde ikke lenger passet i denne kulturkonteksten. Begge viser hvordan de begynte å lese bibeltekstene med nye briller (Baasland, 1995, s. 76, 81-83; Bergstrand, 1997, s. 7-15). Det kan tenkes at noen av predikantene i prekenmaterialet har gjort seg lignende refleksjoner over bibelmaterialet, på bakgrunn av ulike erfaringer med narsissistiske trekk i vår kultur. I så tilfelle kan reduksjonen av Wisløffs forkynnerprogram fortolkes som et uttrykk for en påvirkning av narsissistiske trekk (Søvik, 2014, s. 237-238).

"Gud gjorde seg sårbar da Jesus kjempet med døden"

I prekenmaterialet finner vi også flere eksempler på at predikanter forkynner frelse fra synd på en slik måte at en får inntrykk av at frelse først og fremst handler om at narsissistiske lengsler innfris. I en av prekenene sier for eksempel predikanten at «Gud gjorde seg sårbar da Jesus kjempet med døden» (Søvik, 2014, s.140, 143, 248, 320-321). Predikanten påpeker at Gud helbreder det som er ufullkomment og sårbart, og at han reparerer et skadet selvilde og et ødelagt jeg. Her ser vi hvordan prekenens soteriologi langt på vei blir bestemt som en innfrielse av de lengsler som særlig beskrives under kategorien skam (Søvik, 2014, s. 249, 329-331). I en annen preken oppfordres det til å gå til skrifte og bekjenne sin synd, fordi en da vil komme ut av ensomhet og en vil slippe å ha lav selvtillit (Søvik, 2014, s. 249, 329-331).

I en tredje preken løftes det frem hvordan kirkerommet, ritualene i kirken og kirkens fellesskap er med på å skape helhet og reduserer menneskers angst for oppløsning (Søvik, 2014, s. 248-249, 324-326). Tilhørere som preges av noe av det som beskrives under kategorien tomhet, vil her kunne oppfatte at de vil få noen av sine lengsler innfridd, dersom de oppsøker en kirke og tar del i felleskapet der. Få andre soteriologiske perspektiver er med i disse prekenene. Også disse funnene kan fortolkes som uttrykk for en reduksjon av forkynnelsen av frelse fra synd.

"Er det slik at vårt eget hjerte fordømmer oss"

I en av prekenene kommer predikanten med en slags innskutt kommentar om «at hvis det er slik at vårt eget hjerte fordømmer oss, så er det godt å få ord om trøst, talt til oss i vennlighet og i kjærlighet» selv om vi egentlig fortjener å få kjeft. Det er mulig å se for seg at denne predikanten med dette ønsker å ta hensyn til dem som preges av det som beskrives under kategorien skam i sin forkynnelse.

Leif Andersen har særlig arbeidet med skam som homiletisk utfordring. Han understreker at opplevelsen av svak selvtillit, gjør mennesker ute av stand til å vedstå seg

sin synd. Det "jeg-svage, det identitets-usikre menneske kan ikke bære syndserkendelse. Det bliver knust af det" (Andersen, 2006, s. 123). Andersen tar særlig et oppgjør med en forkynnertradisjon som har "som en selvfølge gået ud fra, at folk vel kender den kristne skabelselslære, at vi er elsket af Gud *før* frelsen, *før* omvendelsen, *før* Kristus – at Gud *elskede* således, at han gav sin søn". Selv tror han forkynnerne i langt større grad må forkynne det han kaller "skabelsens jegbillede" (Andersen, 2006, s. 123). Overfor tilhørere som preges av lav selvfølelse og ustabil selvidenitet må forkynnelsen i langt større grad peke på at det enkelte mennesket er skapt i Guds bilde og elsket og sett av Gud. For det er først når de erfarer sin egen verdi og kjenner sin egen identitet, at de kan bære synd og skyld (Andersen, 2006, s. 122-123; Søvik, 2014, s. 254-256).

Dette understrekes også i det mer religionsfilosofiske arbeidet til Jan-Olav Henriksen i boken *Relating God and the Self*. Også han understreker at et evangelium for den som preges av skam, må ta utgangspunkt i at mennesket er skapt i Guds bilde. En slik Gud vil kunne tjene både til å bekrefte mennesker og gi trygghet. Dette må være grunnlaget og fundamentet for alt annet som sies om Gud, mener han, fordi dette gjør en i stand til å erfare seg selv som ubetinget elsket av Gud, selv om Gud ikke støtter alt hva mennesket sier og gjør. Henriksen tror imidlertid ikke at forkynnelsen alene er nok. En må også gjøre denne bestemmelsen av mennesket synlig gjennom konkret bekreftelse og anerkjennelse. Dialektikken synd-nåde kan først introduseres på et neste nivå, når selvet har mottatt den nødvendige bekreftelsen (Henriksen, 2013, s. 125-126).

Hvordan utfordrer forkynnelsen av frelse fra synd narsissistiske trekk i vår kultur?

I det følgende gis en systematisk sammenstilling og drøfting av ulike måter predikantene synes å utfordre narsissistiske trekk i vår kultur.

"befrielse fra oss selv, fra egenkjærlighet og selvopptatthet".

Få av predikantene omtaler narsissistiske trekk som synd. Det nærmeste eksempelet jeg finner, er fra en preken hvor det sies at vi trenger "befrielse fra oss selv, fra egenkjærlighet og selvopptatthet" (Søvik, 2014, s. 269, 318-319). Det som sies i denne prekenen kan særlig fortolkes i lys av det som beskrives under kategorien selvfokus.

I flere av prekenene kommer det likevel frem en ganske ensidig negativ og fordømmende holdning til narsissistiske trekk i kulturen. Det sies ikke direkte at narsissistiske trekk er uttrykk for synd i disse prekenene, men det advares mot slike trekk. Et eksempel på dette er en predikant som vektlegger å få frem at "det går eit åndelig og kulturelt straumdrag over landet" som "i korthet går ut på at det meste dreier seg om deg sjølv" (jf. kategorien selvfokus), og holdninger i kulturen som sier til deg at "du er unik" (jf. kategorien grandiositet). Mot slutten av prekenen advarer han også mot muligheten for å bli avhengig av moderne stimuli (jf. kategorien avhengighet). I denne prekenen advares det også mot stemmer i kulturen som sier at du må gjøre dine egne valg og at du ikke må la andre bestemme over deg (jf. kategorien frihetsfokus). Det sies ikke direkte at disse holdningene er uttrykk for synd, men predikanten gir

like fullt inntrykk av at disse holdningene ikke er forenlige med det å følge Jesus. (Søvik, 2014, s. 269-270, 283-285). En tredje predikant påpeker at "[v]i lever i de store enkeltbragdets tid", hvor vi ser "mennesker som fremheves overalt for det de er og har utrettet". Det oppfattes med dette at grandiose trekk i vår kultur gis en ganske negativ vurdering i prekenen (Søvik, 2014, 270-271).

I avhandlingen argumenteres det for at en i forkynnelsen av frelse fra synd må omtale narsissistiske trekk på en mer nyansert og differensiert måte. Det er for lett bare å avfeie alle former for narsissisme som uttrykk for noe negativt, eller som uttrykk for synd. Det kan like gjerne være slik at narsissisme skyldes mangler eller en defekt i selvet som Heinz Kohut påpeker, som for eksempel skyldes omsorgssvikt i barndommen. I så måte er man jo mer offer for andres ugjerning. En forkynnelse som ensidig fordømmer narsissistiske trekk i vår kultur, misforstår disse trekkene, og lang på vei bommer en slik forkynnelse overfor tilhørerne.

Det vil trolig være en bedre homiletisk strategi å innta en mer veiledende holdning overfor tilhørerne. Leif Andersen påpeker at det vil være "helt, helt forkjært" å forsøke å motvirke egosentrisitet og selviskhet i forkynnelsen og bare "rase imot" en selvopptatt søken etter selvet (Andersen, 2006, s.118). En forkynnelse som bare forsøker å bremse eller forhindre selviskhet, vil ikke ha noen hensikt, tror han. For hvis tilhørerne preges av en indre mangel og sårbarhet, så blir en ganske fastlåst i sin egen selvopptatthet. Det betyr ikke at en slik egosentrisitet er syndfri. Den er likeså forpestet av syndig selviskhet som alt mulig annet vi foretar oss, understreker han, men det er først når mennesker har funnet seg selv, holder av seg selv og opplever seg sett av "Den levende" at de kan gi seg hen for andre, og det er først da de kan bære ansvar (Andersen, 2006, s. 118, 124).

I prekenmaterialet finner vi noen eksempler på at predikantene i større grad veileder mennesker på en måte som kan være fruktbar i en kultur med narsissistiske trekk. En av predikantene fokuserer på at mennesker i vår tid ikke vil ta valg, eller forplikte seg (jf. kategorien frihetsfokus). Predikanten forsøker å vise hvordan dette frihetsidealet i kulturen innebærer en iboende umulighet for det større fellesskapet (Søvik, 2014, s. 288). I prekenen sier han:

Vis meg det forelskede paret hvor begge to ikke innerst inne drømmer om den andres uforbeholdne ja. Vis meg det barnet som ikke mer enn noe, trenger en mamma og eller pappa som sier ja og nei og våger stå for det.

Hans poeng er at dersom ingen vil forplikte seg, vil heller ingen kjenne seg elsket. Flere av narsissismeteorikerne viser til tilsvarende iboende umuligheter i en kultur med narsissistiske trekk, som kan utnyttes i forkynnelsen. Skårderud viser for eksempel hvordan selvstendighet har blitt et stort ideal i kulturen i nær sagt alle relasjoner, og påpeker at dette idealet bryter med elementær psykologi (Skårderud, 1998, s. 198-202). Alle mennesker er fra fødselen av og gjennom hele livet avhengige av andre, påpeker han. Dersom alle bare er opptatt av selvstendighet, vil det medføre mangler og lengsler hos den enkelte. En forkynnelse som makter å identifisere slike vanskelige sider ved

kulturen, vil kunne bidra til at tilhørerne kjenner seg sett, møtt og veiledet. (Søvik, 2014, s. 289).

"kirkas oppgave i livet er å skape helhet"

Det kan virke som at noen av predikantene forsøker å reklamere for kristendommen som en metode for forbedret livskvalitet. En av predikantene fremhever for eksempel at kirkens oppgave i livet er å skape helhet (Søvik, 2014, s. 291, 293). En annen predikant kommer med løfter om et helt liv, dersom en går til skrifte. (Søvik, 2014, s. 295-296). Disse funnene kan særlig leses i lys av det som beskrives under kategorien tomhet og særlig lengselen etter helhet. En tredje predikant gir løfter om helbredelse av et ødelagt jeg og et skadet selvilde (Søvik, 2014, s. 292). Dette kan forstås som et uttrykk for at noe av det som beskrives under kategorien skam, vil bli helbredet i møte med Jesus.

Dette er ikke uten videre noen god homiletisk strategi. For - det finnes ingen garanti for at det rettferdiggjorte mennesket automatisk får større livskvalitet. Jan Olav Henriksen advarer mot en forkynnelse som bare utnytter vår tids identitetsforvirring og sier at "what you lack in identity you can find through us"? (Henriksen, 2007, s. 184). En slik forkynnelse vil trolig bare bidra til å forlenge det negative ved kulturen, hvor forkynnelsen så å si mates av de mangler som finnes i kulturen.

I stedet for å gi løfte om helbredelse fra ulike narsissistiske trekk vil det være mer sannferdig å holde frem et håp om helbredelse og knytte det mer til eskatologiske dimensjoner, tror jeg. Den tyske teologen Gunda Schneider-Flume er opptatt av at narsissisme, ved siden av å være et psykisk helseproblem, også er et teologisk problem, fordi problemene dreier seg om hele menneskets konstitusjon. Svaret på hvordan narsissisme kan bli helbredet, vil alltid inneholde en antropologi. Derfor er det viktig at teologien engasjerer seg i debatten om hvordan en kan forstå narsissisme (Schneider-Flume, 1985, s. 89). Særlig er det viktig å føre kritikk mot enhver oppfatning av personligheten som et sluttet univers. Det er først når mennesker lever i Guds kjærlighet, at de virkelig kan elske seg selv og andre. Dette mener hun må være det viktigste teologiske svaret på narsissismeteorikernes spørsmål om hvordan narsissisme kan bli helbredet (Schneider-Flume, 1985, s. 106).

Det kan trekkes noen viktige linjer fra disse mer teoretiske refleksjonene til den konkrete forkynnelsessituasjonen. I forkynnelsen vil det kunne være fruktbart å løfte frem noen forestillinger fra det bibelske univers som bidrar til å sette tilhøreren inn i en ny virkelighet. På denne måten vil man kunne unngå at prekenen blir en terapeutisk preken som bare fyller på selvet. I stedet vil prekenen i seg selv, på sine egne premisser, kunne virke til helbredelse, ved at tilhørerne ser livet sitt i et nytt perspektiv. I en slik preken gis det ikke eksplisitt løfter om helbredelse fra narsissistiske trekk, men tilhørerne vil ha mulighet til å bli helbredet fra slike trekk, som en følge av det prekenen virker til. Schneider-Flume knytter an til det bibelske begrepet "glede" eller "Freude" på tysk (Schneider-Flume, 1985, s. 109-110). Selv vil jeg gjerne tilføye bibelske begreper som "fred" eller "fylde" som begreper som gjerne kan utnyttes bedre i forkynnelsen i en kultur med narsissistiske trekk (Søvik, 2014, s. 297-298).

Studiens relevans

Hensikten med denne studien har vært å bidra til økt innsikt i den kultur vi lever i, utvikler oss i og på en eller annen måte påvirkes av, bevisst eller ubevisst, som teologer og predikanter, og øke den homiletiske kunnskapsfronten på området. Narsissisme har primært vært drøftet faglig innenfor sjelesorg og teologisk antropologi. Ved å trekke narsissismeteorien inn i homiletikken, løftes også fellesskapsdimensjonen og kommunikasjon med tilhørergrupper inn i drøftingen. En kan reise spørsmål ved om en uten videre kan overføre et perspektiv fra et fagområde til et annet (Søvik, 2014, s. 17-19). Så lenge temaet er relevant for sjelesorg og teologisk antropologi, vil jeg påstå at det også må være relevant for homiletikken. Studien viser hvorfor innsikt i narsissistiske trekk også er viktig i en homiletisk kontekst. Predikanter uten inngående kjennskap til slik trekk i kulturen, står både i fare å skyve tilhørerne fra seg ved ensidig å fordømme slike trekk i kulturen på den ene siden, og på den andre siden la soteriologien ubevisst farges og endres i møte med slike tilhørere (Søvik, 2014, s. 300-306).

Studien er relevant for videre arbeid innen sjelesorg og teologisk antropologi, da den tilfører et større fellesskapsperspektiv på narsissismeteoriene. I tillegg har studien blant annet tilført perspektiver til en masteravhandling innen systematisk teologi (Nordbrønd, 2016, s. 76-78). Videre vil studien også kunne være nyttig for psykiatere som arbeider med narsissismeproblematikk, og litteraturanalytikere vil kunne dra nytte av de narsissistiske analysekategoriene i studier av nyere litteratur.

Studien er begrenset til en analyse av 8 prekenene i Den norske kirke. Det vil være nyttig med flere studier av prekenene holdt i Den norske kirke. Dette vil kunne gi en bredere forståelse for forkynnersituasjonen i en kultur med narsissistiske trekk. Videre vil det være nyttig med studier av forkynnelse i mer frikirkelige miljøer, eller i andre land, for å kunne sammenligne ulike forkynnermiljøer. Studien har videre vært begrenset av at den er teori styrt, med et særlig innenfra-perspektiv. Prekenene er fortolket ut fra den forkynnerkontekst de er en del av. Andre prekenanalyser vil kunne gjøres med et mer åpent utenfra-perspektiv og undersøke prekenene ut fra mer sosiologiske perspektiver eller markedsføringsteorier.

Litteraturliste

- Andersen, L. (2006). *Teksten og tiden. En midlertidig bog om forkyndelsen*. Bind 1. Fredericia: Kolon i samarbejde med Credo forlag.
- Baasland, E. (1995). *Kristendom på norsk*. Oslo: Luther forlag.
- Bergstrand, Göran. (1997). Skulden har många namn. *Tidskrift för Sjelesorg*, 17 (1), s. 7-15.
- Browning, D. S. (1991). *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Browning, D. S. (1988). *Religious Thought and the Modern Psychologies: A Critical Conversation in the Theology of Culture*. Philadelphia: Fortress.
- Capps, D. (1993). *The Depleted Self: Sin in a Narcissistic Age*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Cooper, T. C. (2003). *Sin, Pride & Self-acceptance: The Problem of Identity in Theology & Psychology*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Cooper, T. C. og R. L. Randall. (2011). *Grace for the Injured Self: The Healing approach of Heinz Kohut*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Pub.
- Engedal, L. G. (1988). Forlat oss vår skyld. *Kirke og Kultur*, 93 (5), s. 443-457.
- Engedal, L. G. (1993). Som i et knust speil. Møte med mennesker i en narcissistisk kultur. I. B. Thams (red.), *Svar på tiltale. Grundbog i apologetik* (s. 127-141). København: Credo forlag.
- Engedal, L. G. (2004). Kristen sjelesorg i en postmoderne kultur. utfordringer og muligheter. I M. A. Ekedahl og B. Wiedel (red.), *Møtet med den splittede människan. Om själavård i postmodern tid* (s. 19-72). Stockholm: Verbum.
- Gaarden, M.. (2014). Den emergente prædiken. En kvalitativ undersøgelse af mødet mellem prædikantens ord og den situerede kirkegænger i gudstjenesten. Århus: Århus Universitet.
- Henriksen, J. O. (2003). *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal akademisk.

- Henriksen, J. O. (2013). *Relating God and the Self. Dynamic Interplay*. Farnham: Ashgate publishing.
- Henriksen, J. O. (2007). Sinful Selves or Images of God? Theological Anthropology Challenged by Empirical Knowledge. I I. Furseth og P. Leer-Salvesen (red.), *Religion in Late Modernity: Essays in Honor of Pål Repstad*, s. 171-185. Trondheim: Tapir Academic Press.
- Hognestad, H. (1978). *Forkynnelse som legitimering. Eksegetisk-homiletiske studier til Matteusevangeliet*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Jacobsen, J. S. (2002). 'de preker lite om Jesus'. NRKs radioandakter revidert. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 19 (2), s. 35-44.
- Jakobsen, R. N. og G. L. Øierud. (2009). *Prekenbeskrivelse. Forstå, formidle, forbedre, forkynne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Karterud, S. (1995). *Fra narcissisme til selvspsykologi. En innføring i Heinz Kohuts forfatterskap*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press, 1977.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Warner.
- Luther, M. (samleutgave 1883). *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausg.* Vol. 56, Weimar: Böhlau.
- Masterson, J. F. (1988). *The Search for the Real Self: Unmasking the Personality Disorders of our Age* New York: Free Press.
- Nordbrønd, S. E. M. (2016). *Håpet om eit godt liv. Jean Calvin si lære om menneskeleg tomheit og håpet i Kristus, som ei utfordring til Charles Taylors «the age of authenticity»*. Masteroppgave. Vid vitenskapelige høgskole, avd, Misjonshøgskolen.
- Nordhaug, H. (2000). *-så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*. Oslo: Luther forlag.
- Ovidius Naso, Publius (overs. 1735). *Ovid's Metamorphoses*. (John Clarke, overs.) York CY - London: A. Bettesworth and C. Hitch
- Schneider-Flume, G. (1985). Narzißmus als theologisches Problem. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 82 (1), s. 88-110.
- Skjevesland, O. (2001). Historisk innledning til den norske hovedstudien. I S. Å. Selander og C. Pahlmblad (red.), *Luthersk påskpredikan i Norden. Från reformation till nutid*, København: Nordisk ministerråd. s.115-118
- Skjæveland, T. (2002). Kven preikar presten egentleg til? *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 19 (2), s. 45-57.
- Skårderud, F. (1998). *Uro. En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Skårderud, F. (2001). Tapte ansikter. Introduksjon til en skampsykologi I. Beskrivelser. I T. Wyller (red). *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, (s. 37-52). Bergen: Fagbokforlaget.
- Swinton, J. og Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.
- Søvik, G. T. (2014). *"In the middle of Sin is I." En analyse av forholdet mellom narcissistiske trekk i vår kultur og forkynnelse av frelse fra synd i åtte preker holdt på NRK P1 kirkeåret 2007-2008*. Stavanger: School og Mission and Theology.
- Thielst, P. (1989). *Narkissos og Ekko. Narcissisme og narcissismeteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Thielst, P. Damm, I. og Teuber, J. (1991). *Selvspsykologi. En ny teori om selvet*. København: Gyldendal.
- Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.
- Trysnes, I. (2010). Å campe med Gud. En studie av kristne sommerstevner på Sørlandet. Oslo: Universitetet i Oslo,
- Valen-Sendstad, O. (1950). *Norske radiopreker*. Oslo: Særtrykk av Fast Grunn.
- Wisløff, C. F. (1951). *Ordet fra Guds munn. Homiletiske hovedspørsmål*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. F. (1963). *Ordet fra Guds munn. Aktuelle tanker om forkynnelsen*. [Oslo]: Luther forlag.
- Witten, M. G. (1993). *All is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Den biskoplege tilsynspraksisen

Ein studie av kva verktøy biskopane i Den norske kyrkja brukar i tilsynet med kyrkjelydane og kva leiingsaktivitet denne praksisen medfører

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 37. Nr. 2/2020
[s. 91-106]



Asgeir Sele, prost i Øvre Telemark og ph.d.-student ved VID
vitenskapelige høgskole
asgeir.sele@seljordkyrkje.no

Abstract

This article explores the oversight practice that the bishops of Church of Norway are conducting to the congregations by raising the following issues: What tools do the bishops of Church of Norway use in overseeing the congregations and what leadership activities do their practices entail? To shed light on these issues, distributed leadership is used as a research perspective along with Henry Mintzberg's three leadership levels and six leadership roles. The method involves quantitative analysis of postal records for the bishop, visitation talks by bishops and minutes from parish councils, as well as surveys of all the deans in Norway and church department heads at the diocesan offices. The study shows a picture of a diverse selection of tools used by the bishops in their oversight of the congregations. The use of tools documented throughout the study indicates that the bishops are exercising full leadership through oversight, although an untapped potential is clearly present in the practices identified.

Nøkkelord: Biskop, ledelse, tilsyn, tilsynspraksiser.

1 Bakgrunnen for studien.

Når biskopane i Den norske kyrkja vert omtalte som leiarar, dreiar det seg ofte anten om den offentlege og symbolske rolla biskopen har ved store markeringar og i media, eller om rolla som arbeidsgjevar for prestane. Tilsynsfunksjonen biskopane har overfor kyrkjelydane, kan i det offentlege rom fort koma i skuggen av desse andre rollane, og kanskje er det slik internt i kyrkja også. Målsettinga for studien som ligg til grunn for denne artikkelen er å få kunnskap om biskopane sitt tilsyn med kyrkjelydane, kva verktøy som vert brukte, kva leiingsaktivitet som eventuelt vert generert gjennom tilsynet og om det kan liggja eit uutnytta potensiale for leiing i denne tilsynsfunksjonen.

Sidan tilsynsfunksjonar i offentleg sektor oftast ligg til eit uavhengig organ utanfor verksemda som det vert ført tilsyn med, er det ikkje utan vidare gjeve at tilsyn kan definerast som leiing eller at tilsynsorganet har ei eintydig leiroll i verksemda. Men fordi tilsyn handlar om å følgje opp intensjonar, faglege standardar og forventningar til forsvarleg drift, generer tilsynet også aktivitet i verksemda som kan karakteriserast som leiingsaktivitet.

Biskopane sitt tilsynsansvar overfor kyrkjelydane er tydeleg heimla i tenesteordning fastsett av Kirkemøtet. I «Tjenesteordning for proster» står det at prosten «bistår biskopen i dennes tjenesteutøvelse» (Tjenesteordning for proster §1). I tillegg til prostane, har biskopen også hjelp av ein stab av rådgjevarar på bispekontoret som også utfører oppgåver for biskopen på dette området. Det er denne samla leiingsaktiviteten som skjer i ramma av biskopane sitt tilsyn med kyrkjelydane som er fokus for studien, ikkje berre det biskopen utfører in persona. Det er denne vide forståinga av biskopen som tilsynsembete som ligg til grunn når problemstillinga har fått følgjande spissa formulering: Kva verktøy brukar biskopane i Den norske kyrkja i tilsynet med kyrkjelydane og kva leiingsaktivitet medfører denne praksisen? Eit spørsmål som vil vera naturleg å trekkja inn i diskusjonen etter analysen, er om det finst eit uutnytta potensiale for leiing i tilsynspraksisen anno 2018? Biskopane si tilsynsoppgåve kan sporast heilt tilbake til Det nye testamentet (Tit 1,7; Hebr 12,15), vart kritisert gjennom reformasjonen, men sto seg (CA art. XXVIII). I nyare tid er biskopane si tilsynsoppgåve stadfesta gjennom økumeniske dokument som BEM frå Verdskyrkjerådet i 1982 og Porvoo-avtalen i 1994, og ikkje minst gjennom Det lutherske verdsforbundet si uttale frå Lund i 2007; «Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church».

Tilsynet vert i det vidare forstått som den aktiviteten biskopen, som eit organ utanfor kyrkjelyden, utfører for at den apostolisk læra og einskapen i kyrkja også vert teken vare på og stimulert i lokalkyrkja.

Leiing vert i det vidare forstått som å ta ansvar ved å hjelpe til med å få det beste ut av folk, så dei kan vite betre, ta betre avgjerder og handle betre (Mintzberg 2009, s.12). Verktøy vert i det vidare forstått som reiskapar til å framstilla eit stykke arbeid (Skjeggedal, 2018). Det er altså ikkje sjølv arbeidsoppgåva det er snakk om, men reiskapane som gjer det mogeleg å få gjort arbeidet. Som oftast vil det i denne konteksten handle om mynde, gjeve ved lov eller regelverk. Når biskopen kjem på visitas til kyrkjelyden kvart åttande år, så er ikkje det berre ei av biskopen sine mange oppgåver, det er eit verktøy som biskopen etter regelverket har rett til å bruka og som det ikkje er opp til lokale kyrkjelydar å avgjera om passar eller ikkje. Men eit tilsynsverktøy treng ikkje nødvendigvis å vera heimla i eit regelverk, så lenge det vert respektert av dei biskopen fører tilsyn med. Så lenge denne respekten er til stades kan biskopen laga seg nye verktøy, til dømes gjennom særskilt kompetanse som kyrkjelydane vil etterspørje eller gjennom avtalte ordningar som båe partar finn tenlege.

2 Det vi allereie veit.

Ved å bruke søkeorda «biskop» (bishop), «tilsyn» (oversight) og «menighet» (parish) får ein opp eit stort tal artiklar. Når ein tek bort artiklar som ikkje direkte handlar om biskopen sitt forhold til kyrkjelydane, vert talet kraftig redusert.

Av interessante bøker, artiklar, oppgåver og avhandlingar som ein då står att med, vil eg nemna følgjande:

Biskop Andreas Aarflot kom i 1988 med boka *Let the Church be the Church*, der han går langt i å sjå på bispeembetet som ei praktisk ordning der biskopen tek i vare enkelte leiarfunksjonar på vegne av heile kyrkja, og at det er desse funksjonane lagt til biskopen som gjev vedkomande ein naturleg del i leiinga av kyrkja, ikkje ein eigen autoritet som ligg i det å vera biskop (Aarflot, 1988, s. 26).

Per-Olov Ahrén, tidlegare biskop i Lund, skreiv i 2000 artikkelen «Den dubbla ansvarslinjen som kyrkorättsligt problem» der han mellom anna drøftar korleis den endra relasjonen mellom Svenska kyrkan og staten har virka inn på bisperollen i Sverige. For det første peikar han på at dei svenske biskopane fekk eit nytt verktøy til tilsyn med kyrkjelydane gjennom den nye forskrifta om at alle kyrkjelydar skal ha ein «församlingsinstruksjon» utstedt av domkapitlet. For det andre hevdar han at verknadane av at arbeidsgjevaransvaret vart overført frå bispedømmenivå til soknenivå, ikkje har den store konsekvensen, i og med at det framleis er biskopane og domkapitlet som fører tilsyn med at prestane held seg til ordinasjonsforpliktinga (Ahrén, 2000, s. 70-71).

Den engelske teologen, tidsskriftsredaktøren og kyrkjeleiarer Malcolm Grundy har skrive ei rekke artiklar og bøker om kyrkjeleg leiarskap og tilsynet. I boka *Leadership and Oversight*, som kom ut i 2011, hevdar han at kyrkjene i vesten treng å oppdage tilsynet på nytt, denne eldste forma for kyrkjeleg organisering (Grundy 2011, s.ix). Slik han ser det har nedtoninga av tilsynet ført til eit leiervakuum i mange av dei store kyrkjesamfunna i vesten, som gjer at ingen lenger veit kven dei eigentlege leiarane er og kvar viktige initiativ eigentleg kjem frå (Grundy 2011, s. 10).

At biskopane si tilsynsrolle overfor kyrkjelydane ikkje har hatt eit særleg fagleg fokus i Noreg dei siste tiåra, får ein stadfesta når ein forgjeves leitar etter tematikken i sentrale praktisk teologiske bøker som *Huset av levende steiner* av Olav Skjevesland (Skjevesland 1993) og *Kirke i forandring* av Harald Hegstad (Hegstad 1999).

Då ei gruppe forskarar frå Diakonhjemmet Høgskole (i dag VID) i 2013 evaluerte «prostereformen» og den nye organiseringa av prestetenesta som reforma hadde medført, peika dei på at den ulike oppfatninga prostegruppa og prestegruppa har av kva prostane brukar tida si til. Prostane sjølv meiner mesteparten av tida går med til personalleiing og arbeidsdeling, medan prestane meiner prostane brukar mest tid til økonomisk/administrative oppgåver og til å samarbeida med kyrkjeverjer og råd (Stifoss-Hanssen, Angell, Askeland, Schmidt, Urstad og Kinserdal, 2013). Også her er det lite fokus på forpliktinga prostane har til «å bistå biskopen i hans tilsyn» (Tjenesteordning for biskoper).

I artikkelen «Generalistledelse fremfor fagledelse», fokuserer Stephen Sirris på forventningane til prostane sin kompetanse i leiinga av prestetenesta. Han

refererer funn frå ein intervjustudie han har gjennomført med prestar og leiinga i eit bispedømme. Kompetanseforventningane samlar han så i ein heilskapleg modell for leiing av prestenesta. Fokuset hans er på generalistleiing kontra fagleiing. Biskopen vert nemnt, men både bisperollen og tilsynet spelar ei lita rolle i drøftinga.

Sirris har i ein tidlegare studie gjennomført strukturert observasjon av 4 sokneprestar med fokus på pastoral leiing i praksis (Sirris 2013). I denne empiriske undersøkinga av forholdet mellom sokneprestane si utøving av leiing og forståing av eigne leiarroller, vert også biskopen nemnt, utan at korkje tilsynet eller bisperolla ser ut til å spela ei markert rolle inn mot lokalt leiarskap.

I oktober 2013 arrangerte derimot Teologisk nemnd under Mellomkyrkjeleg råd eit ope seminar på Menighetsfakultetet med tittelen «Tilsyn i Den norske kirke», der ein drøfta tilsynet i vid forstand, både biskopane si tilsynsteneste, Kyrkjemøtet si tilsynsrolle og korleis tilsyn i kyrkjelydane finn stad. Målet med seminaret var å få innspel til den teologiske refleksjonen rundt arbeidet med ny kyrkjeordning. Biskop Atle Sommerfeldt helt her eit innlegg med overskrifta «Hvorfor trenger vi biskoper?» (Sommerfeldt, 2013). I dette innlegget understrekar Sommerfeldt at bisperolla ikkje kan reduserast til ein relasjon til prestane. Tilsynet definerer han i tråd med tenesteordninga som *rettledning* og *oppmuntring*, eller som proaktiv leiing og kvalitetssikring, om han skal bruke meir allmenne omgrep. Sommerfeldt går også langt i å kome med ein oversikt over kva måtar biskopane i dag utøver tilsynstenesta si. Leiarrolla som biskopane har knyter han til det som innan leiingslitteraturen kallast symbolsk leiarskap, noko som etter hans syn knyter leiing nærare organisasjonskultur og kompetansemedarbeidarar enn linjeorganisering og hierarkiske strukturar.

I 2016 hadde bispemøtet oppe som sak «Kirkens tilsynstjeneste i lys av ny kirkeordning» (Bispemøtet, 2016, sak 8). Saksomtalen er ein grundig gjennomgang av korleis tilsynstenesta vert forstått av biskopane sjølv. Det vert tydeleg uttrykt at omgrepet tilsyn heng grunnleggjande saman med leiing av den kristne kyrkjelyden. Det vart argumentert for dette både med historiske og teologiske argument. Teksten tek for seg både biskopen sitt forhold til lokalkyrkjelyden gjennom visitasen, relasjonen til vigsla medarbeidarar på lokalplanet og relasjonen til rådsstrukturen lokalt.

Denne saksutgreiinga frå bispemøtet og biskop Sommerfeldt sitt foredrag frå 2013 er etter mi meining dei mest relevante faglege arbeida som omhandlar biskopane i Den norske kyrkja sin tilsynspraksis overfor kyrkjelydane. Interessant er også artikkelen «Biskopens tilsynsmyndighet og forholdet til arbeidsgiveransvaret» av juristen Svein Chr. M. Hammerstrøm og personalsjef i Oslo bispedømme Eldrid Eide Røyneberg. Dei konkluderer med at tilsynet i sin kjerne er læremessig, men at det også inneber kyrkjeleg leiing i breiare forstand (Hammerstrøm og Røyneberg, 2018).

Trass i funn av viktige bidrag til forståinga av biskopane sin tilsynspraksis tyder litteraturgjennomgangen og arbeidet med forskingsstatus på at det ikkje tidlegare er gjennomført empiriske undersøkingar av biskopane i Den norske kyrkja sin tilsynspraksis.

3 Relevante teoriar.

3.1 *Distribuert leiing som forskingsperspektiv.*

Når me snakkar om leiing, er det fort gjort å tenkja på det dei formelle leiarane gjer og såleis missa vesentlege sider ved den leiinga som skjer i praksis. I denne studien vil eg difor flytta fokus frå dei formelle leiarar til samhandling om oppgåver som konstituerer leiing.

Distribuert leiing som forskingsperspektiv vart lansert innanfor sosialpsykologien allereie på femtitalet og kom for alvor på dagsordenen innan organisasjonsteorifeltet på 90-talet med mellom andre Peter Gronn og Jams P. Spillane (Ottesen og Møller, 2006, s. 137). Distribuert leiing er ikkje nokon eintydig teori, men heller ei samling teoriar som har aktivitetsteori som innfallsvinkel. Når analyseininga er aktiviteten, vert leiing eit aspekt ved sjølve aktiviteten. Det som då vert naturleg å studera er korleis ressursar som makt, kunnskap og initiativ vert sett i spel og slik konstituerer leiing i desse kontekstane. Korleis leiing utspelar seg i konkrete handlingar er avhengig både av kva verktøy ein har til rådvelde, relasjonane i fellesskapet, formell og uformell forståing av kva som er lov, og ikkje minst viktig er arbeidsdelinga.

Men skal distribuert leiing fungere som forskingsperspektiv må ein samstundes halda fast fokuset på aktørane og deira kulturelle reiskapar. Gjennom å velja analyseininga «aktør som handlar med reiskap» får James V. Wertsch fram innsikt i relasjonen mellom handlinga og den kulturelle, institusjonelle og historiske konteksten. Eit slikt fokus på «mediert handling» utvidar perspektivet gjennom å påpeike at det finst fleire reiskapar for leiing enn språket, som til dømes timeplanar, teknologi, prosjektstyringsreiskapar med meir. Analyse av interaksjon vil her stå sentralt.

Ein tredje innfallsvinkel er det situerte perspektivet der fokus vert retta mot praksisfellesskapet sine formelle og uformelle grupper og det som der går føre seg av samhandling om felles oppgåver gjennom gjensidig forplikting og delt handlingsrepertoar (Wenger, 1998, s. 73). Med eit slikt forskingsperspektiv vil det ikkje minst vera interessant å studera korleis praksisfellesskapet handterer ei sentral føring i organisasjonen, til dømes korleis eit sokneråd agerer etter at biskopen har gjeve dei ei utfordring. For det er praksisfellesskapet si fortolking som avgjer kva som faktisk skjer i praksis, og slik sett kan ein seie at leiing oppstår i spenninga mellom institusjonelle krav og lokal praksis.

3.2 *Mintzbergs tre nivå for leiing.*

For å gjere seg nytte av distribuert leiing som forskingsperspektiv, må ein også vite kva ein leitar etter. Skal ein finne fram til leiinga som går føre seg i alle relasjonar der leiing oppstår, må ein også ha klare tankar om kva leiingsaktivitet er. Gjennom store delar av 1900-talet var det nærast eit paradigme at det leiarar dreiv med var planlegging, organisering, koordinering og kontroll. Men det var før mytek nusaren Henry Mintzberg kom på banen på 70-talet og gjennom observasjonsstudiar av leiarar på mange ulike felt fann eit heilt anna mønster. Gjennom å skildre leiarjobben ved hjelp av ein rolleterminologi, eller eit organisert atferdsmønster knytt til ein posisjon, utmeisla han

10 ulike roller (Mintzberg 1975, s. 48). Mintzberg hadde nok venta seg større fagleg motbør enn han fekk, så når kritikken i liten grad kom og han såg at innspelet hans var i ferd med å bli eit nytt paradigme, tok han sjølv eit oppgjær med sin eigen teori og lanserte i 2009 ein meir dynamisk teori. Denne teorien skil mellom eit indre og eit ytre plan. I sitt indre driv leiaren innramming og planlegging. Den delen av leiinga som kan observerast skjer derimot på eit ytre plan på tre nivå: Informasjonsnivået, personnivået og handlingsnivået. Leiaren har på kvart nivå to roller, både ei intern og ei ekstern. Dette gjev oss ei skjematisk framstilling av leiingsaktivitet på 6 område:

	INTERNT	EKSTERNT
INFORMASJONSnivå	CONTROLLING Ha oversikt og styre	COMMUNICATING Informere omverda og hente inn informasjon
PERONnivå	LEADING Leiing gjennom å utvikle medarbeidarar og kultur	LINKING Knyte kontaktar
HANDLINGSnivå	DOING Utføre konkrete prosjekt og handtere forstyrningar.	DEALING Forhandle med eksterne og skaffe støtte

Fig 1: Forenkla utgåve av Mintzbergs modell 2009, s. 90

Heller ikkje denne gongen fekk Mintzberg vesentleg motbør for teorien sin, men han har i stor grad vorte brukt og bygd vidare på av andre som forskar på leiingsfeltet. Her heime har t.d. Harald Askeland nytta seg av modellen til Mintzberg i sin eigen modell for leiing i kyrkjeleg sektor (Askeland, 2012), og Stephen Sirris byggjer også på denne i sin praksisorienterte modell for kyrkjeleg frivilligleiing (Sirris, 2015).

4 Frå problemstillingar til metode.

4.1 Val av metodisk tilnærming.

Når eg nyttar Mintzberg på teorisida kunne ein kanskje tenke at strukturert observasjon også var det naturlege metodevalet. Mintzberg har gjennomført ei rekke studiar der metoden har vore å følgja leiarar gjennom arbeidsdagar, registrere aktivitetar og analysere denne.

Når eg har valt ei anna metodisk tilnærming, så handlar det om fleire forhold. For det første blir den tilsynspraksisen som eg skal studere utført av langt fleire personar enn biskopen aleine. Ved å velja distribuert leiing som forskingsperspektiv er det heller ikkje leiaren som står i forgrunnen, men samhandlinga om oppgåver som konstituerer leiing. For å kunne studere denne interaksjonen på ein relevant måte, må eg metodisk nærme meg stoffet frå fleire vinklar.

Med problemstilling og forskningsspørsmål har eg valt bort det intensjonelle perspektivet. Fokuset mitt har korkje vore på intensjonane biskopane har med tilsynspraksisen sin eller å prøve å måle om innhaldet i denne leiingsutøvinga er av god eller dårleg kvalitet. I staden har eg søkt etter harde data frå den leiingsaktiviteten som det biskoplege tilsynet representerer, data som kan kvantifiserast ved hjelp av tal, og lagast statistikk av (Johannesen, Tufte og Christoffersen., 2016, s. 33). Ynskjet har vore å gå i breidda og undersøke den samla tilsynspraksisen til alle dei 12 biskopane i Den norske kyrkja, og inkludera også det rådgjevarane på bispekontoret og prostane medverkar til av biskopleg tilsynsaktivitet overfor kyrkjelydane. Med eit slikt fokus vil ei kvantitativ tilnærming vera den mest adekvate, fordi datamaterialet nødvendigvis må bli så stort at det elles er vanskeleg å handtere. Alle data har difor blitt samla inn i det avgrensa tidsrommet mellom august 2017 og januar 2019, altså halvanna år. Det er altså ikkje aktuelt å leite etter ei utvikling, så i realiteten snakkar me om ei tverrsnittundersøking som gjev eit augneblinksbilete. (Johannesen mfl., 2016, s. 70)

4.2 Val av datainnsamlingsmetodar.

Innleiingsvis har eg gått igjennom regelverk og andre dokument som omhandlar det biskoplege tilsynet for å identifisere dei verktøya som her vert introdusert. I tabell 1 er desse verktøya fordelt etter Mintzbergs tre leiarnivå.

Tabell 1: Tilsynsverktøy presentert i lovar og regelverk, fordelte etter Mintzbergs leiarnivå

INTERNT INFORMASJONSnivå
- Fastsetting av gudstenesteforordning (Kirkeloven §15) - Godkjenning av lokal grunnordning (liturgi) (Tjenesteordning for biskoper §4) - Godkjenning av trusopplæringsplanar (Gud gir - vi deler, s. 41) - Tillate vigsling av kyrkjer (Kirkeloven §21) - Godkjenne endringar av kyrkjebygg (Kirkeloven § 18) - Godkjenne bruk av kyrkjer (Tjenesteordning for biskoper §5) - Godkjenne kyrkjelege tekstilar (Retningslinjer for bruk av liturgiske klede 2.1)
INTERNT PERSONNivå
- Gi råd og veiledning (Tjenesteordning for biskoper §1) - Gi bindande pålegg vedrørende tenesteutøvinga til kyrkjeleg tilsette (Tjenesteordning for biskoper §1) - Vigsle prestar, diakonar kateketar og kantorar til teneste (Tjenesteordning for biskoper §1) - Trekke presterettane tilbake (Tjenesteordning for biskoper §12) - Gi fullmakt til lekfolk til å forrette gudstener, dåp, nattverd og gravferd - Gi fullmakt til at representantar for andre kyrkjesamfunn kan preike eller delta på annan måte i forordna gudstener og kyrkjelege handlingar etter kyrkja sine ordningar (TjB§8) - Gi dispensasjon for medlemskrav for tilsette og ombod (TjB§8) - mynde til for eit avgrensa tidsrom å gje person stemmerett i eit anna sokn enn vedkomande bur. (TjB§11a) - mynde til å setja annan prest enn soknepresten til å vera medlem av soknerådet og korleis prestane skal vere varamedlemmer for kvarandre. (Kirkeloven §6)
INTERNT HANDLINGSnivå
- Halde gudstener i kyrkjelydane (Tjenesteordning for biskoper §1) - Halde bispevisitarar i kyrkjelydane (Tjenesteordning for biskoper §7) - Rett til å delta på soknerådsmøter (KL§6), soknemøte (KL§10) og fellelrådsmøte (KL§12).

Som det går fram av oversikten er fokuset i desse dokumenta nesten berre på dei interne rollene til biskopen. Ser ein bort i frå bispevisitasen, presenterer lovar og regelverk ikkje tydelege verktøy for leiaraktivitet i den eksterne rolla til biskopane. For å finne fram til aktive tilsynsverktøy også knytt til desse rollene, var det difor viktig å gå induktivt til verks. Neste steg vart difor å gå igjennom ein årgang av postjournalane til ein av biskopane for å sjå kva verktøy som ein finn spor av i korrespondansen mellom bispekontoret og kyrkjelydane. Alle reiskapar for tilsynsaktivitet som sakleg sett kunne knytast til ei av dei seks leiarrollene til Mintzberg vart i desse rundane aksepterte som verktøy. For å få vidare kunnskap om interaksjonen og kommunikasjonen som skjer i samband med desse tilsynsverktøya har eg nytta meg av strukturerte spørjeundersøkingar retta mot dei på bispekontoret og i prostia som sit tettast på kommunikasjonen mellom biskopen og kyrkjelydane, nemleg kyrkjefagsjefane og prostane. Spørsmåla tok utgangspunkt i dei tilsynsverktøya som ligg i lovar og reglar og som var komne fram av gjennomgangen av postjournalar. Men for å kunne seie noko om eit eventuelt utnytta potensiale vart det også stilt spørsmål om nokre avleia verktøy som ikkje var direkte nemnt i regelverket eller postjournalane, men som ein sakleg sett kunne tenke seg var i bruk, eller i det minste legitime, sett i lys av biskopen sitt mandat og Mintzberg sine leiarroller. I tillegg har eg samla inn eit stort tal dokument som kan seie mykje om interaksjonen mellom biskopen og kyrkjelydane. Eg har gjort ein ganske omfattande studie av biskopane sine visitasforedrag sett opp mot referata frå sokneråda i året etter visitasen, for å sjå på i kva grad utfordringane som biskopen gjev vert tekne tak i av soknerådet etterpå. Metode her gjekk på å telje kor mange av dei konkrete utfordringane som biskopane gav i visitasforedraget sitt som førte til drøftingssak, delegasjon eller konkret vedtak i soknerådet.

4.3 Val av studieeining.

Eg har altså valt å studera tilsynspraksisen til alle dei 11 regionale biskopane i Den norske kyrkja. Bispekontora er litt ulikt organiserte, men i dei fleste bispedømme er det ein kyrkjefagsjef som leier avdelinga som har hovudansvaret for fagområda kyrkjerett, gudstenesteliv, trusopplæring, diakoni, kyrkjebygg og kultur og som samtidig sit tett på arbeidet med bispevisitasane. Det er desse kyrkjefagsjefane, eller dei som har tilsvarande stilling ved bispekontoret, som eg har valt å vende meg til med ei strukturell spørjeundersøking. Dette er eit val eg har gjort fordi eg vurderer det slik at dette er dei personane som sit med den beste oversikten over den samla kommunikasjonen mellom bispekontoret og kyrkjelydane i saker som i vid tyding tematisk kan falle inn under biskopen sitt tilsyn med kyrkjelydane. Eg har også vendt meg til alle prostane med strukturerte spørjeundersøkingar, då desse er tettare på kyrkjelydane gjennom sin kontakt med både sokneråd, kyrkjeleg fellesråd, kyrkjestabane og sokneprestane.

Når det gjeld dokumenta, så har eg studert postjournalane frå eit bispedømme som eg har vurdert som sannsynleg representativt ut frå at det dekkjer eit stort område med mange kyrkjelydar av ulike kategoriar, og ved at det var stabil bemanning i alle roller ved kontoret gjennom heile 2018. Vidare har eg studert visitasforedraga til biskopane

andre halvår 2017 og alle soknerådsreferata for dei påfølgjande 12 månadane frå dei sokna som vart visiterte.

Eg fekk etter ein del jobb utlevert 77% av referata eg skulle studere, totalt 207 referat. 67% av prostane og 64% av kyrkjefagsjefane responderte på spørjeundersøkingane. Den geografiske fordelinga av respondentar er god, og det er heller ikkje andre kjente faktorar som skulle tilseie at fråfallet skulle representere noko trussel mot reliabiliteten. Det ville vore ein fordel med førehandsvaliderte spørjeskjema, men sidan ingen har gjort empiriske undersøkingar på området tidlegare, finst ikkje noko slikt.

5 Resultat.

5.1 Bruken av tilsynsverktøy.

Tabell 2: Tilsynsverktøy brukt av bispekontoret, etter treff i postjournalar

	INTERNT	EKSTERNT
INFORMASJONSIVÅ	CONTROLLING AND COMMUNICATING Endringar i kyrkjebygg 330 Gudstenesteforordningar 25 Trusopplæringsplanar 17 Nye kyrkjebygg 15 Årsrapportar frå prostar 9 Diakoniplanar 5 Bruk av kyrkjer 2 Lokale grunnordningar 0	COMMUNICATING Korrespondanse med eksterne samarbeidspartar 47
PERONNIVÅ	LEADING Råd og vegleiing 50 Vigsling av personar 47 Tenestebrev 32 Stemmerett i andre sokn 12 Godkj. leke gudst. leiarar 7 Oppnemne repr. fellestråd 6 Fullmakt ikkje-medl. 3 Disp. for medlemskrav 2 Bindande pålegg 1 Tap av presterettar 0	LINKING Deltaking hos eksterne aktørar 87
HANDLINGSIVÅ	DOING Bispevisitasar 58 Forkynning v/biskop 35 Deltaking lokale rådsmøter 1	DEALING Forhandlingar med eksterne og høyringar om eksterne prosjekt/prosessar 36

Gjennomgangen av postjournalane for heile 2018 for eit utvalt bispedømme, gjev eit tydeleg bilete av at det er stort samsvar mellom det som i postjournalane kjem til syne av tilsynsverktøy i bruk, og den lista av tilsynsverktøy som eg sjølv sette opp etter ein gjennomgang av lovar og regelverk som regulerer tilsynet til biskopane (jfr. tabell 1).

Av verktoy tildelt biskopen gjennom lovar og regelverk er det berre godkjenning av lokal grunnordning (liturgi) og tap av presterettar som ikkje let seg finna att i postjournalane for dette bispedømmet dette året. I dei interne leiarrollene finn me berre to tilsynsverktøy i postjournalane som ikkje direkte er heimla i regelverket: 1) Kyrkjelydar sender inn diakoniplanar til den aktuelle biskopen, trass i at dei ikkje er pliktige til dette. 2) Den aktuelle biskopen sender ut tenestebrev til ikkje-vigsla medarbeidarar, som kyrkjetenarar og kyrkjevevjer, dersom kyrkjelydane ber om dette. Etter regelverket skal tenestebrev sendast ut til vigsla medarbeidarar. Regelverket regulerer, som tidlegare nemnt, i liten grad kva verktoy som kan og skal brukast i biskopane sine eksterne roller. Det er heller ikkje så lett å lesa ut av postjournalane aleine kva konkrete verktoy som her er i bruk. Men det som går an å lesa ut av postjournalane, er at det går føre seg ein ganske omfattande kommunikasjon mellom biskopen og eksterne samarbeidspartar, at biskopen deltek ofte hos eksterne aktørar og at biskopen med sin stab også forhandlar med eksterne aktørar og svarar på høyringar frå eksterne instansar.

Gjennomgangen av postjournalane viser i tillegg at tilsynsverktøya som er i bruk medfører ein leiingsaktivitet som er innom alle dei roller som ein kan forvente at ein leiar er innom.

Nokre av verktoya er lette å plassere inn i dei ulike leiarrollene til Mintzberg ved å ta utgangspunkt i kva leiingshandling verktoya vert brukte til. Andre av verktoya kan sakleg sett høyre heime på fleire nivå og i fleire roller, som til dømes bispevisitasen, der alle tre nivåa er representerte og interaksjonen går føre seg både internt i kyrkja og eksternt mot samarbeidspartar. Ei grovfordeling av desse tilsynsverktoya etter Minzberg sin modell, viser altså likevel aktivitet på alle dei tre leiarnivåa og i alle dei 6 leiarrollene.

Bruken av tilsynsverktøy knytt til kvar av leiarrollene, får me eit tydelegare bilete av gjennom spørjeundersøkingane prostane og kyrkjefagsjefane har svara på. Dei fleste variablane var utforma som påstandar om at ein ofte brukar det konkrete verktøyet, der svaralternativa var frå 1 – 5 der 1 = heilt ueinig og 5 = heilt einig. Skår-tala i tabell 3 viser til dette spennet.

På eit internt informasjonsnivå fekk informantane i oppgåve å respondere på om dei ofte er arrangør eller med-arrangør av kurs eller informasjonsmøte i forkant av revidering av gudstenesteforordning, gudstenesteordning (liturgi), trusopplæringsplanar og diakoniplanar. Dei skulle også ta stilling til om dei ofte gav tilbakemelding på utført arbeid innan dei same felta, og om dei trudde at planane vert følgde. Prostane fekk også spørsmål om dei årleg gjennomfører prostebesøk i kyrkjestabane og i sokneråda, om dei les innkallingar og referat til sokneråda og fellesråda, og om dei gjev tilbakemelding på desse dokumenta. Høgast skår hos prostane fekk prostebesøk til alle kyrkjestabar (4,15), medan tilbakemelding på trusopplæringsplanane skårar høgast når kyrkjefagsjefane

Tabell 3: Ofte bruk av tilsynsverktøy i dei ulike leiarrollene, fordelt etter staben ved bispekontoret og prostane

1=heilt ueinig 5=heilt einig Tala er gjennomsnittsskår for alle verktøya på området. (Standardavvik i parentes)

	INTERNT	EKSTERNT
INFORMASJONS- NIVÅ	CONTROLLING / COMMUNICATING Staben ved bispekontoret 3,31 (1,47) Prostane 3,10 (1,19)	COMMUNICATING Staben ved bispekontoret 2,95 (1,05) Prostane 2,30 (0,93)
PERONNIVÅ	LEADING Staben ved bispekontoret 3,44 (0,68) Prostane 2,88 (0,99)	LINKING Staben ved bispekontoret 3,43 (0,91) Prostane 2,62 (1,05)
HANDLINGS- NIVÅ	DOING Staben ved bispekontoret 3,00 (1,53) Prostane 3,35 (1,20)	DEALING Staben ved bispekontoret 2,00 (0,94) Prostane 1,87 (0,92)

svarar på vegne av bispekontoret. Lågast skår av tilsynsverktøya på eit internt informasjonsnivå gjev prostane til det å gje tilbakemelding på innkalling og referat frå sokneråda i prostiet (2,03). Kurs og informasjonsmøte i forkant av nye grunnordningar (liturgi) og nye diakoniplanar skårar dårlegast hos bispedømmekontoret (2,86 på baa). Størstedelen av prostane har inntrykk av at godkjent gudstenesteordning og godkjent lokal grunnordning (liturgi) vert følgt av kyrkjelydane. Dei er noko meir usikre på om trusopplæringsplanane som biskopen har godkjent, vert følgt opp. Kyrkjefagsjefane er jamt over meir usikre på om kyrkjelydane følgjer dei godkjente planane på alle desse områda.

På eit internt personnivå er den totale skåren høgare for bispekontoret enn prostane. Dette heng saman med at bispekontoret har full skår (5,00) på kurs for nye soknerådsmedlemmer, og ganske høgt også på innføringskurs for nye prestar (4,86). Prostane skårar høgast på tenestekonferanse (4,78) og temamøte (td. misjon, diakoni m.m.) for prestane (4,14). Tilsvarende tal for kursing av andre kyrkjeleg tilsette er tydeleg lågare i svara frå prostane. Bispekontoret ser derimot ut til å ha om lag same fokus på prestane og dei andre tilsette når det gjeld temasamlingar. Innføringskurs og teamkurs for frivillige medarbeidarar har dårlegast skår hos både kyrkjefagsjefane og prostane.

På internt handlingsnivå er det forretting av gudstenester (3,83) og oppfølging av visitasar (3,95) som skårar høgast. Utsending av tekstar til kyrkjelydsblad skårar dårlegast både for bispekontoret (3,00) og prostane (2,19).

På eksternt informasjonsnivå fekk informantane i oppgåve å respondere på om dei brukar mykje tid på å kommunisere med statlege organ, fylkeskommunale organ, kommunale organ, næringslivsverksemdar, ideelle organisasjonar og andre trus- og livssynssamfunn om forhold som gjeld lokalkyrkjelyden. Kommunikasjonen med kommunale organ skåra høgast hos både prostane (3,08) og kyrkjefagsjefane (3,57). Lågast skår fekk kommunikasjon med næringslivet (prostane: 1,77 / kyrkjefagsjefane: 2,43).

På eksternt personnivå er det møter med ideelle organisasjonar som skårar høgast for bispekontora (4,29) og møter med kommunale organ som skårar høgast for prostane (3,58). Bispekontora har dårlegast skår for møter med næringslivet (2,57), og prostane har dårlegast skår for møter med fylkeskommunale organ og fylkesmann.

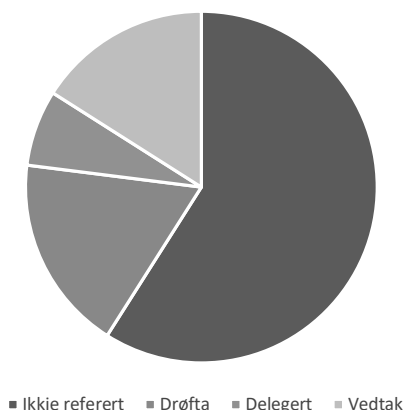
På eksternt handlingsnivå har kyrkjefagsjefane høgast skår på deltaking i forhandlingar mellom lokalkyrkjelydar og Den norske kyrkja sentralt om økonomiske rammer (2,71). Prostane har høgast skår på deltaking i forhandlingar mellom lokalkyrkjelydar og kommunar om økonomiske rammer. Både prostane og kyrkjefagsjefane har lågast skår på forhandling med lokalt næringsliv om innkjøpsavtalar (1,30 / 1,43) og sponsoravtalar (1,31 / 1,43).

Fullstendig oversikt over skår for alle variablar i båe spørjeundersøkingane er å finna som vedlegg til masteroppgåva mi i verdibasert leiing.

5.2 Interaksjonen mellom biskop og kyrkjelyd.

Interaksjonen mellom biskopane og kyrkjelydane kjem tydelegast til uttrykk i analysen av biskopane sine visitasforedrag og sokneråda sine referat gjennom året som gjekk etter visitasen. Hausten 2017 vart det til saman halde 18 bispevisitasar av biskopane i Den norske kyrkja i til saman 30 kyrkjelydar. Ein gjennomgang av visitasforedraga som biskopane heldt ved slutten av kvar visitas viser at det i denne samanheng vart gjeve totalt 128 konkrete utfordringar frå biskop til kyrkjelyd. Ein gjennomgang av alle soknerådsreferat i dei komande 12 månadane etter visitas, syner at 59% av utfordringane ikkje ser ut til å ha blitt handsama på nokon måte av råda. 18% av utfordringane har vorte drøfta minst ein gong etter visitasen. 7% av utfordringane har sokneråda valt å delegera til stab, underutval eller enkeltperson. Kun 16% av utfordringane er å finna att som saker der soknerådet sjølv har gjort vedtak om korleis dette skal følgjast opp.

Figur 2 Korleis utfordringane frå biskopane viser att i soknerådsreferat



Ein av dei 12 biskopane har som vane at han presiserer i alle visitasforedrag at han etter eit år vil ha ein skriftleg rapport om korleis punkta med utfordringar har blitt følgd opp. Samanliknar me tala frå kyrkjelydane i dette bispedømmet med det samla resultatet frå dei andre bispedømma, ligg oppfølgingsdelen langt høgare. I dette bispedømmet vart 64% av utfordringane følgd opp av sokneråda, medan talet er 41% for heile landet. Samanliknar me svara frå prostane i dette bispedømmet med svara frå prostane i heile landet, er prostane i dette bispedømmet i noko større grad einige i at bispevisitasen vert følgd opp av dei som prost (80% er einig eller heilt einig, mot 72% på landsplan). Det same gjeld påstanden om at prostane som oftast gjev tilbakemelding til biskopen på denne oppfølginga (80% i dette bispedømmet er einig eller heilt einig, mot 66% på landsplan). Talet på respondentar (n=5) er likevel så lite at forskjellen ikkje er signifikant.

Ein annan av dei 12 biskopane sende same året ut eit brev til alle sokneråda i bispedømmet der han gav dei ei utfordring av ein karakter som like godt kunne vore ei utfordring i eit visitasforedrag. Gjennomgangen av soknerådsreferata frå dei visiterte kyrkjelydane i dette bispedømmet i året som gjekk etter visitasen hausten 2017, viser at denne utfordringa i brevs form til alle sokna i bispedømmet i større grad vart handsama av sokneråda enn utfordringane kvar kyrkjelyd fekk gjennom visitasforedraga. 60% av sokneråda i gruppa handsama brevet frå biskopen, medan dei same sokneråda kun handsama 17 % av utfordringane som dei hadde fått av biskopen i visitasforedraget.

Eit anna viktig funn med tanke på interaksjonen mellom biskopen og kyrkjelydane er kor stor variasjon det er mellom prostane med tanke på om dei les innkallingar og referat frå sokneråd. (Skår 3,30 og standardavvik på 1,27). Fleirtalet av prostar svarar også at dei ikkje ofte gjev tilbakemelding til kyrkjelydane på desse dokumenta (2,03).

5.3 Satsinga på tilsynsfunksjonen.

Det finst ikkje noko samla oversikt over ressursane som vert brukt på biskopane sitt tilsyn med kyrkjelydane i Den norske kyrkja. I denne studien svarar fleirtalet av kyrkjefagsjefane at biskopane har ein frekvens på bispevisitasar på 8 år (gjennomsnitt 8,67), slik visitasreglementet no føreskriv (Bispemøtet, 2012, §2).

Spørjeundersøkinga prostane svara på syner at berre eit lite mindretal av dei, eller andre prestar i prostiet, har delteke i noko form for kurs for prestar som sit som biskopens representant i kyrkjeleg fellesråd (21,9%), eller har fått noko form for systematisert informasjon om kva som vert forventa i denne rolla (17,2%). Berre eit lite mindretal svarar at sokneprestane i prostiet får noko form for kurs i kva som ventast av soknepresten si rolle i soknerådet (28,1 %). Nokre fleire svarar ja til at sokneprestane får systematisert informasjon om same sak (45,3%).

I tillegg er det verdt å merka seg at det mellom kyrkjefagsjefane er lite gehør for påstanden om at det på bispekontoret er ein tendens til at biskopen sitt tilsynsansvar overfor kyrkjelydane kan koma litt i skuggen av biskopen sitt arbeidsgjevaransvar overfor prestane (Skår: 2,33 Standardavvik: 1,21). Det store fleirtalet av prostane (84,4%) svarar derimot at dei brukar størstedelen av prostedelen av stillinga si til rolla som arbeidsgjevar for prestane.

6 Diskusjon og kritikk.

6.1 Kva har studien lært oss om biskopane sitt tilsyn?

Denne studien er i realiteten det første bidraget der det er brukt empiriske data til å forska på tilsynspraksisen til biskopane i Den norske kyrkja. Dette gjev grunn til å vere forsiktig med å trekkje for bastante konklusjonar. Samtidig er det slik at me no veit noko som me ikkje visste før, og som kanskje kan endre litt på den faglege diskusjonen om emnet og forhåpentlegvis synleggjere trong for vidare forskning.

Gjennom denne studien var det altså meininga å finne svar på kva verktøy biskopane i Den norske kyrkja brukar i tilsynet med kyrkjelydane og kva leiingsaktivitet denne praksisen medfører. Gjennom å studera lovar og regelverk er det avdekka nærare 20 tilsynsverktøy som står til biskopane sin disposisjon. Postjournalane stadfestar at i alle fall 18 av desse er i bruk. Me kan ikkje slå fast at dei to resterande verktøya ikkje er i bruk, men desse har altså ikkje vore brukte på ein slik måte at det har nedfelt seg i postjournalen for det aktuelle bispedømmet det aktuelle året. Tala på treff i postjournalane seier lite om graden av bruk knytt til det einskilte verktøy, men spørjeundersøkingane til kyrkjefagsjefane og prostane fyller ut biletet ved å konkretisere i kva grad dei ulike verktøya vert brukte av biskopen og dei som bistår biskopen i tilsynet.

Ved å plassere leiingsaktivitetane som tilsynsverktøya medierar inn i Mintzberg sin modell over ulike leiarroller, så vert det avdekka at tilsynet biskopane utøver representerer leiing innan alle viktige roller som ein leiar bør ha. Så er det svært varierende korleis den einskilte biskop, bispekontor og prostekollegium vektlegg dei ulike leiarrollene, men slik er det med alle som driv med leiing, hevdar Mintzberg. Det viktige er at den som har ei leiarrolle aldri kan ignorere ei av rollene heilt. I eit distribuert perspektiv på leiing, treng ikkje dette å tyde at biskopen sjølv, in persona, må verte aktiv i alle rollar, men tilsynet må vere det ved ein av sine aktørar, om tilsynet skal kunne reknast som leiing. Og skal leiinga føre til noko så må også praksisfellesskapet i kyrkjestabane og sokneråda vise leiarskap i sin del av leiingsinteraksjonen, slik Wenger poengterer.

På eit internt informasjonsnivå viser studien oss at det finst eit fungerande planarbeid i Den norske kyrkja som biskopane har eit aktivt forhold til gjennom godkjenning av planar. Det er også avdekka ein del proaktiv tilsynsaktivitet gjennom arrangement av kurs og informasjonsmøte i forkant av revidering av slike planar, men likevel i så lite omfang at det er grunn til å tru at det her er lite systematikk og eit stort uutnytta potensiale.

På eit internt personnivå, stadfestar studien at tilsynet, ikkje minst ved prostane, har eit langt større fokus på prestane enn på andre medarbeidarar i kyrkjelydane, anten dei er vigsla eller ikkje vigsla, lønna eller frivillige. Sjølv om biskopen ikkje har arbeidsgjevarfunksjonar overfor andre enn prestar, så er det ingen tvil om at biskopen gjennom tilsynet sitt kan bidra med omfattande leiingsaktivitet overfor alle som er engasjert i det lokale kyrkjelydsarbeidet. Her har studien avdekka eit stort uutnytta potensiale.

På eit internt handlingsnivå står ikkje minst bispevisitasen sentralt. Denne har vore rekna som sjølve bærebjelken i det biskoplege tilsynet gjennom hundrevis av år. Sjølv

om me skal vera klar over at all interaksjon mellom bispenivå og lokalnivå ikkje vert fanga opp av soknerådsreferat, så har den samla studien avdekket ei såpass sviktande oppfølging av visitasane frå kyrkjelydane si side, at det kan vere grunn til spørje seg om bispevisitasen i praksis har gått frå å vere bærebjelke til å bli pyntelist. Bispevisitasen kan vera av stor verdi likevel, ikkje minst for å byggja opp den meir symbolske sida av biskopen sitt leiarskap. Men det kan tenkast at ein planmessig og systematisert tilsynspraksis må ha sitt tyngdepunkt i noko anna enn ein visitas kvart 8. år. Ein slik bærebjelke kunne til dømes vere om prostane i større grad byrja å lese innkallingar og referat frå sokneråda og dei kyrkjelege fellesråda, og i større grad nytta høvet til å kome med innspel på det dei her fanga opp.

Studien har også avdekket at det, trass i usikre tal, og at me heller ikkje kan seie noko om kausaliteten, kan liggja eit potensiale i systematiske ordningar for tilbakemelding eit år etter visitas, og i at biskopen sender konkrete utfordringar til kyrkjelydane også i åra mellom visitasane.

Når det gjeld dei eksterne rollene til biskopen, så vil nokon kunne hevde at desse må hamne utanfor tilsynsrolla, i og med at tilsynet har eit internt sikte, og at biskopen ikkje har tilsyn med organ utanfor kyrkja. Men fordi kyrkjelydane ikkje lever sine eigne liv isolert frå omverda, er det ganske relevant for tilsynet å også fokusere på relasjonane kyrkjelydane står i og interessere seg for mellom anna samarbeidsavtalar som kyrkjelydane inngår med eksterne aktørar. Studien viser at på alle dei eksterne leiingsnivåa biskopane går inn i gjennom tilsynet med kyrkjelydane, så er relasjonen til offentlege organ i større fokus enn til dømes relasjonen til næringslivet. Det er også større aktivitet på kommunikasjon og møter enn på konkrete handlingar i form av forhandlingar. For ei kyrkje som gjennom nye relasjonar til staten langt på veg har reist frå offentleg sektor til ideell sektor, kan det her vera avdekket eit uutnytta potensiale for tilsynet i ei ny tid.

Resultata frå studien tyder likevel på at Malcolm Grundy si utsegn om at kyrkjene i vesten må gjenoppdaga tilsynet, må modererast ein del med tanke på Den norske kyrkja. For sjølv om det kan sjå ut til at biskopane sin tilsynspraksis kan ha eit stort potensiale i å bli systematisert i ein meir samla plan, kan studien eg har gjennomført dokumentere aktivitet der tilsynsverktøy er i bruk som leiing i alle roller som ein leiar i følge Mintzberg må handtere. Gjennom tilsynspraksisen tek altså biskopane ansvar ved å hjelpe til med å få det beste ut av kyrkjefolka på lokalplanet, så dei kan vite betre, ta betre avgjerder og handle betre. Det er dette leiing handlar om.

6.2 Trong for vidare studiar.

Tilsynet vil kunne spele ei viktig rolle i ei framtidig kyrkjeordning for Den norske kyrkja. Men dagens tilsynspraksis treng å bli utvikla og systematisert. Dersom eit slikt utviklingsprosjekt kjem i gang, bør det følgjast tett av eit forskingsprosjekt som kan bidra til ein kunnskapsbasert praksis på området.

7 Konklusjon.

I sum har studien vist oss eit bilete av eit mangfaldig utval av verktøy som biskopane

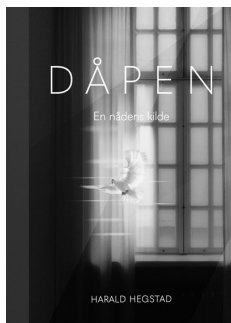
brukar i tilsynet med kyrkjelydane. Gjennom den bruken av verktøy som er dokumentert kan det konkluderast med at biskopane utøver fullverdig leiing gjennom å drive tilsyn, sjølv om det utnytta potensialet er tydeleg til stades i den praksisen som er kartlagt. Det utnytta potensialet ser framfor alt ut til å liggja i dei store individuelle forskjellane i prioritering hos aktørane som har del i interaksjonen rundt tilsynet. Slik sett kan det sjå ut til at forbedringspotensialet framfor alt ligg i å få til betre systematikk og betre interaksjon, til dømes gjennom ein samla plan for tilsynspraksisen.

Litteratur

- Ahrén, P.-O. (2000). Den dubbla ansvarslinjen som kyrkorättsligt problem. I: J-O Aggedal, C-G Andrén, A J Evertsson: *Kyrka - universitet – skola*. - Lund : Teologiska institutionen, Univ.
- Askeland, H. (2012). Menigheten som organisasjon og trossamfunn. Organisasjonsteoretiske grunnperspektiver og forståelsen av menighet i endring. I: E. Birkedal, H. Hegstad og T.S. Lannem (red.), *Menighetsutvikling i folkekirken: Erfaringer og muligheter*. Oslo: IKOforlaget: 137–152.
- Bispemøtet, 2012. *Visitasreglement for Den norske kirke*. Henta 13. april 2020 frå <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/lover-og-regler/visitasreglement-for-den-norske-kirke/>
- Bispemøtet, 2016. *Sak 8: Uttalelse – Kirkens tilsynstjeneste i lys av ny kirkeordning*. Henta 13. april 2020 frå <https://kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2017/dokumenter/protokoller/bispemotet-2016-web-enkeltider.pdf>
- Brunvoll, Arve, 1970. *Vedkjenningskriftene åt Den norske kyrkja*. Bergen-Oslo: Lunde & Co's Forlag
- Det lutherske verdensforbundet, (2007). *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church*. Henta 13. april 2020 frå https://ecumenism.net/archive/docu/2007_lwf_lund_episcopal_ministry_apostolicity_church_en.pdf
- Dietrich, S. (2011). "Jeg tror på de hellige fellesskap." Teologiske refleksjoner rundt kirken som fellesskap I: S. Dietrich, T.S. Dokka og H. Hegstad: *Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke* Trondheim: Tapir Akademisk
- Gronn, P. 2002. Distributed leadership as a unit of analysis. *The Leadership Quarterly*, 8 Vol. 13(4) sidene 423–451
- Grundy, M. (2011) *Leadership and oversight* London: Mowbray
- Gunnarson, K. (2009). *Prosten – prestenes leder. En undersøkelse av to prosters lederroller overfor prester, i lys av ny tjenesteordning for proster*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole.
- (Masteroppgave i verdibasert ledelse)
- Hammerstrøm, S. C. M. og Røyneberg, E.E. (2018): Biskopens tilsynsmyndighet og forholdet til arbeidsgiveransvaret. *Tidsskrift for praktisk teologi 2 - 2018*
- Hegstad, H. (1999). *Kirke i forandring* Oslo: Luther Forlag
- Johannessen, A., Tufte, P.A. og Christoffersen, L. (2016). *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. (5 utg.). Oslo: Abstrakt forlag
- Kirkeloven (kirkel.). Lov av 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kyrkja.
- Kirkenes verdensråd (1982). *BEM Dop, nattvard och ämbete. Sveriges kristna råds skriftserie nr. 20*. Henta 2. mai 2019 frå <https://www.skr.org/wp-content/uploads/2018/10/dop-nattvard-och-ambete.pdf>
- Kirkemøtet (2005). *KM 8/05 Kirkelige reformer*
- Kuutti, Kari 1999 Activity theory, transformation of work, and information systems design
- I: Engestrøm, Y., Miettinen, R. og Punamä, R: *Perspectives on activity theory*, Cambridge University Press 1999 s. 360-373
- Mintzberg, H. (1975) Å jobbe som leder. Myter og Fakta. I: Ø. L. Martinsen (red): *Perspektiver på Ledelse* (3. utg. 2009) Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Mintzberg, H. (2009, 2011) *Managing*. Oakland: Berrett-Koehler Publishers, Inc.
- Ottesen, E. og Møller, J. (2006). Distribuert ledelse som begrep og forskningsperspektiv. I: K. Sivesind, Langfeldt, G. og Skedsmo, G. (red.). *Utdanningsledelse*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- Porvoo-erklæringen (1994). Henta 2. mai 2019 frå: <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/okumenikk-og-kirkesamarbeid/internasjonale-okumeniske-organisasjoner/porvoo-avtalen/>
- Sirris, S. (2013). *Pastoral ledelse i praksis. En empirisk undersøkelse av forholdet mellom soknepresters utøvelse av ledelse og forståelse av egne lederroller*. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole. (Masteroppgave i verdibasert ledelse).
- Sirris, S. (2015) Hvordan lede frivillige i kirken? En verdibasert og praksisorientert modell for kirkelig frivillighetsledelse. *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*. Henta 27. november 2017 frå <http://sjlt-journal.com/wp-content/uploads/2015/11/Artikkel-7-SJLT-2015-S-Sirris-c.pdf>
- Sirris, S. (2018) Generalistledelse fremfor fagledelse i Den norske kirke? Forventninger til prosters kompetanse i ledelsen av prestatjenesten. *Teologisk tidsskrift 01 / 2018 (Volum 7)* Henta 2. mai 2019 frå https://www.idunn.no/tt/2018/01/generalistledelse_fremfor_fagledelse_i_den_norske_kirke
- Skjeggedal, O. (2018) *Verktøy I: Store norske leksikon* Henta 2. mai 2019 frå <https://snl.no/verkt%C3%B8y>
- Skjevesland, O. (1993). *Huset av levende steiner* Oslo: Verbum
- Sommerfeldt, A. (2013) *Hvorfor trenger vi biskoper?* Henta 2. mai 2019 frå <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/borg/dokumenter/biskopen/foredrag/hvorfor-tenger-kirken-biskoper--seminar-teologisk-nemnd-24-10-2013.pdf>
- Spillane, J. P. (2004) Educational Leadership I: *Educational Evaluation and Policy Analysis; Washington Vol. 26*, Iss. 2, 2004 s. 169-172
- Stifoss-Hanssen, H., Angell O.H., Askeland, H., Schmidt, U., Urstad, S. Kinserdal, F. (2013). *Ny organisering av prestatjenesten («prostereformen»)*. *Evaluering*. Diakonhjemmet Rapport 2013/2. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole, KIFO.
- Tjenesteordning for biskoper. Forskrift av 11. april 2006 nr. 1812 *Tjenesteordning for biskoper*
- Tjenesteordning for proster. Forskrift av 11. april 2006 nr. 1815 *Tjenesteordning for proster*
- Tjørhom, O. (1999) *Kirken - troens mor* Oslo: Verbum.
- Wenger, E. (1998) *Communities of practice: learning, meaning, and identity*. Cambridge University Press.
- Wertsch, J. V. 1991 *Voices of the Mind. A Sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press
- Aarflot, A. (1988) *Let the Church Be the Church: The Voice and Mission of the People of God*. Augsburg: Fortress Pub

Bokanmeldelser

Dåpen: En Nådens kilde



Harald Hegstad:
Dåpen. En Nådens kilde
Verbum Akademisk 2019, 211 s.
Pris kr 339,-

**Av Niels Henrik Gregersen, Professor PhD,
Københavns Universitet**
nhg@teol.ku.dk

Dåbsteologien er atter kommet i centrum i nordisk teologi, dels foranlediget af faldende dåbsprocenter, dels af den økumeniske debat. Med fokus på Den norske kirke har professor i dogmatik ved MF vitenskapelig høyskole i Oslo skrevet et meget alsidigt "utkast til en luthersk dåpsteologi" (s. 13) i nutidens kirkelige situation. Og lad mig sige det med det samme: *Dåpen. Nådens kilde* er efter mit skøn den bedste bog på markedet om dåbens teologi i en nutidig nordisk kontekst.

En økumenisk kontekst

Selvom analysens centrum er Den norske kirke, er den økumeniske kontekst tydelig bogen igennem, og Hegstads egen bedømmelse af situationen fremlægges allerede tidligt: "Det brennede spørgsmål i dagens situasjon er ikke barnedåp eller voksendåp, men dåp eller ikke dåp og om det kristne budskabet framstår som troverdig for mennesker i det norske samfunnet" (s. 13). Nærværende anmelder er enig med forfatteren i denne vurdering.

I kapitlet, "Jesu dåp: Fra Johannes-

dåpen til kristen dåp", peger Hegstad på, at Johannes-dåben sandsynligvis er baggrunden for den kristne dåbs centrale rolle i den tidlige kristne kirke, men forskelle er der alligevel på Johannes-dåben og den kristne dåb i Jesu navn. Ikke kun omvendelse og syndsforladelse men også indgivelsen af Helligåndens kraft står i centrum i den kristne dåb (s. 28). Dåben er både en befrielsesgave og en fornyelsesgave, som Kristin Graff-Kallevåg har formuleret det (s. 75).

En livslang proces

I det følgende kapitel om "Dåpen som tegn" tager Hegstad Trond Dokkas arbejde med tegnbegrebet til hjælp for en teologihistorisk oversigt over tegnbegrebets betydning fra Augustin over Luther til nyere økumenisk teologi. Hegstads pointe er, at dåben ikke blot er en sakramental éngangs-begivenhed, men en livslang proces. Det danner horisont for Hegstads forslag til at sætte en luthersk dåbsteologi i forhold til nutidens økumeniske diskussioner. Hos Luther finder man således ikke alene tanken om,

at dåben skænker ”hele frelsen” (et udtryk Hegstad låner af Leiv Aalen), men dåben indleder også en livslang proces under dåbens fortegn. ”Hvis man ikke samtidig får fram at den frelse som gis, er en *foregrebet* frelse, står vi i fare for å utelukke processperspektivet og dermed også det eskatologiske perspektivet” (s. 52). Netop proces-perspektivet, som vi allerede finder i Luthers tidlige dåbssermon fra 1519, kan bringe Luther i samtale med de bekendelsesdøbende kirker.

Kapitlet ”Frelsen i dåben” diskuterer forholdet mellem skabelse og frelse. Dåbens sakramente må ikke isoleres fra Guds frelsende handlinger i øvrigt, siger Hegstad med rette (s. 56). Når CA 9 siger, at dåben er nødvendig til frelse, så understreges hermed dåben som Guds middel til frelse – uden dermed at hævde, at Gud selv er bundet til dåben, så Gud ikke kan frelse udøbte. ”En slik tolkning har ikke støtte hos reformatorene eller senere luthersk tradisjon” (s. 62, jf. s. 127).

En genoprettende frelse

Hegstad minder samtidig om, at frelse skal forstås som en genoprettende *frelse af* det skabte, og ikke som en *frelse fra* det skabte (s. 57). Også her sætter han foden rigtigt. Alligevel er der i bogen en tendens til at tale om ”skabelse” og ”frelse” som størrelser, der står over for hinanden. Men hertil kan indvendes, at hvis dåbens frelse virkelig er en proces, så må det dog indebære, at frelsen også sker igennem det skabte livs erfaringer, og ikke kun inden for kirkens religiøse rum eller i den døbtes indre liv. Bogen rummer desværre ingen diskussion om skabelsens nåde som en implikation af, at den treenige Gud – og Kristus som kirkens Herre – også virker i skabelsen. Det viser sig på flere måder.

For det første er der en vis usikkerhed i bedømmelsen af den wesleyanske (og augustinske) lære om Guds forudgående nåde (*gratia preaveniens*). Denne lære er ifølge Hegstad forskellig fra men dog ikke uforenelig med den lutherske fremhævelse af skabelsen. ”Guds opprettholdelse av skaperverket er ikke identisk med at han frelser det” (s. 61). Det sidste er naturligvis rigtigt nok, men mon ikke også skabelsen er en proces, hvor Gud til stadighed er i gang med at tale til sin skabning? Det andet problem er, at når ”skabelse” og ”frelse” bliver til skabeloner, så er der fare for, at skabelsens verden bliver til noget rent verdsligt, som Gud ikke er involveret i, mens frelse bliver til noget eskatologisk, der kun har med den evige frelse at gøre. Hegstad forsøger ikke undervejs at oversætte begreberne ”skabelse” (liv, proces og tiltale?) og ”frelse” (befrielse, transformation og nyttilblivelse?), så de kan forstås af den kirkeligt ikke-indforståede. Men hvis en dåbsteologi skal være en samtidsteologi, som det også er Hegstads hensigt, så må også dåbsteologien udfoldes som tale til alle mennesker, der bøvler med tro, håb og kærlighed, herunder dem der af livets mange tilskikkelser ønsker at blive døbt i voksenlivet. Jeg tror egentlig, at Hegstad vil være enig med mig heri. Det fremgår blot ikke af bogen, måske fordi Hegstad har valgt at koncentrere sig om dåbens ekklesiologiske indramning.

Barnedåb og voksendåb

De efterfølgende kapitler om ”Dåp og tro” og ”Barnedåp” behandler det kontroversielle spørgsmålet om rækkefølgen mellem tro/omvendelse og dåb i Det Nye Testamente og i den tidlige kristendom. Hegstad gør det klart, at

man ikke i dag ukritisk kan ”kopiere” dåbspraksisser fra kirkens allerførste tid, hvor bekendelsen naturligvis gik forud for dåben (s. 100), fordi der var tale om førstegenerationskristne. Bogen giver ligeledes en kortfattet men koncis redegørelse for de forskellige kilder til dåbspraksisser, som man finder fra nytestamentlig tid op til 400-tallet (s. 118-124). På den baggrund konstaterer Hegstad, at der allerede var varierende praksisser i oldkirken (s. 123). Måske kunne man tilføje, at skriftet *Den apostoliske tradition* (tilskrevet Hippolyt) ligefrem er et eksempel på en programmatisk mangfoldighed, idet man ved én og samme dåbshandling først døbte børnene (hvor forældrene svarede på deres vegne, hvis børnene var for små til at svare for sig selv), derefter mændene og derefter kvinder. Andre som fx Tertullian (ca. 200) vendte sig derimod imod barnedåben; han anbefalede at udskyde dåben længst muligt, for at den kunne dække over alle synder (navnlig de seksuelle!).

Det kan tilføjes, at også en baptistisk teolog som Anthony Lane fra London School of Theology har argumenteret for, hvad han kalder et ”dual practice-view” (i bogen *Three Views of Baptism*, 2009). Historisk har nemlig barnedåb og voksendåb været anvendt samtidigt i mindst én generation før Tertullian (for ellers havde han anvendt traditionsargumentet imod barnedåb). Den i bekendelseskirkelige kredse udbredte påstand om, at barnedåben først kom til i efter-konstantinsk tid (eller endda først efter Augustin), er altså en teologihistorisk myte. Dels var der barnedåb langt tidligere (vi ved blot ikke hvor tidligt), dels har der næppe nogensinde været flere

voksendåb end i den første tid, efter at kristendommen blev gjort til statsreligion i 380.

Teologisk og pastoralt peger Anthony Lane samtidig på, at det er svært at opfatte de endnu udøbte børn i familien som hedninger, der endnu ikke rigtig er omfattet af frelsesvilje. Børnene er jo skabt ud af Guds kærlighed og omfattet af Guds vedvarende omsorg. Dette synspunkt fra baptistisk hold kunne være en støtte til det forslag om en dobbelt praksis, som Hegstad fremsætter i en aktuel norsk kontekst, nemlig at der er tale om samme dåb, uanset om man bliver døbt som voksen eller som barn, men at man i lutherske kirker uden vanskeligheder kan have forskellige ritualer for voksendåb og for barnedåb.

En dåb af uperfekte mennekser

En sådan generøs praksis forudsætter imidlertid, så vidt jeg kan se, at man forstår dåb som *en dåb af uperfekte mennesker med en altid ufærdig tro*. Ellers ville de guldkristne voksenbekendere have forrang frem for dem, der ”bare” er døbt som børn. Men troens gudsforhold er næppe så let at rubricere. Simon Peter var fx god til at bekende Jesus som Kristus (Mk 8,30), men han forstod ikke implikationerne (Mk 9,1-6) og han viste sig senere hen bedre til at fornægte Jesus end til at bekende sig til ham. På samme måde tog Jesus et lille barn hen foran disciplene og sagde: Hvis ikke I omvender jer og ”bliver som børn”, kommer I slet ikke ind i Himmeriget (Mt 18,3, jf. s. 136). I åndens verden går troens proces åbenbart ikke altid fremad. I lys af Jesus-traditionen forekommer det mærkeligt, hvis kun døbte børn får teologisk *copyright* til betegnelsen ”Guds børn”. Det er ikke

desto mindre, hvad Hegstad mere end antyder (s. 85-86).

Men rigtigt er det, at troen skal foldes ud i livets proces, men den vil aldrig blive foldet helt ud før døden, ja livet efter døden. Dette var som bekendt Luthers synspunkt allerede fra 1519 (WA 2,727-37). Jeg mener, at mange kirkelige bekymringer for dåbens "betingelser" på den baggrund forekommer underligt anmassende. Hvis dåben er Guds handling, og hvis Gud er evighedens magt, så kan man ikke tidsfæste rækkefølgen af omvendelse og dåb, og hele diskussionen om den rette rækkefølge mellem dåb og tro forekommer mig lige så malplaceret som modstillingen af barnedåb og voksendåb.

Hegstad siger selv, at "[d]åp og tro forutsetter hverandre gjensidig" (s.96). Men måske kunne det understreges tydeligere, at dåben ikke kan forudsætte en fiks og færdig tro, eftersom dåben netop er en livslang proces. Hegstad er klar over denne sammenhæng, da det er en central tese i bogen. Alligevel er det som om, at livet i tro, håb og kærlighed frem for alt skal kanaliseres ind i et kirkeligt rum. Hegstad flytter således talen om dåbens "forudsætninger" eller "betingelser" hen til forældrene. Selvom han udviser en stor pastoral omtanke og en klog taktfølelse vedr. præsters krav til forældres tro (s. 138-140), så vil jeg mene, at forældrenes intentionelle ønske om dåb af deres børn forbliver den eneste menneskelige forudsætning for, at dåben finder sted *recta intentione*. Resten må nemlig Gud sørge for. Det er altid Gud, der skaber troen – før, under og efter dåben. Det var også det resultat, Luther kom frem til i skriftet "Om gendåben – brev til to præster" fra 1528 (WA 16, 144-174). Her siger han, at barnedåben

er fuldt ud gyldig, selvom troen på Guds løfte først skulle komme til senere i livet. Man kan derfor godt tale om en "viss vakling" i Luthers argumentation (s. 132), hvis man følger hans dåbsskrifter gennem 1520'erne. Men Luther véd, at menneskers tro selv er vaklende; den kommer og går for at vende tilbage igen. Deraf hans kritik af at bygge dåben på menneskets bekendelsestrang, og denne kritik er så vidt jeg kan se konsistent forfatterskabet igennem.

En historisk alsidig og økumenisk fremstilling

Der er meget at lære af Hegstads fine bog, for der er som sagt tale om en historisk alsidig og økumenisk fremstilling, der søger et afbalancerende (visse steder også et harmoniserende) teologisk synspunkt. Selv blev jeg dog overrasket over at erfare, at Den norske kirke faktisk åbner for en kirketugt over for forældrene i form af forpligtelse til trosoplæring, ligesom dåben opfattes som indledningen til et liv i kirken som "hjem". Det var faktisk nyt for mig. Tillad mig her et sideblik til den danske søsterkirke. Også her kender vi de samme problemstillinger med en svag dåbsoplæring og en lang vej fra dåben til kirken som fællesskab. Men i Den Danske Folkekirke er det kirkeretsligt en fyringsgrund, hvis en præst nægter at døbe børn af kirkens medlemmer. Her er der ingen betingelser eller forudsætninger, der kan eller skal "sikres" af en ordineret præst.

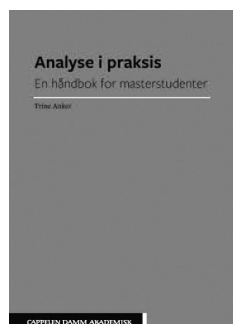
Til sidst i bogen nævnes den nuværende Oslo-biskop Kari Veitebergs afhandling om dåben fra 2006. Veiteberg peger her på faren for, at den norske dåbsliturgi kommer til at overlæse dåben med teologisk ordrigdom og forklaringstrang

(s. 185). Kunne en mere enkel dåbsliturgi udarbejdes, der bevarer den evangeliske tone, og ikke lader dåbens guddommelige løfte drukne i eksplikationer af kirkens forventninger til dåbsforældrene? Kunne vi nøjes med at formulere forventningen om at lære troens *knowhow* til en kort og fyndig fadder-tiltale? Både økumenisk og luthersk forekommer det vigtigt at vende til tilbage til dåben som Guds klare og utvetydige løfte om at "være med jer alle dage" (Mt 28,20). "Alle dage" er netop de dage, der skal leves i skabelsens altid tvetydige verden.

Synspunktet må være bestemt af den gode formulering, at dåben er "nådens

kilde". Derfor er dåben et evangelisk mandat for kirken. Den kirkelige dåbs opgave er at være en fødselshjælper for den livslange kaldelse til at leve i tro, håb, og kærlighed, alt efter hvad Gud vil skænke den enkelte døbte af indsigter og livsveje undervejs. For dåben er som sagt en livslang proces. Som fællesskabet af alle troende kan kirken forhåbentlig også være troens ledsager, der giver støtte og nye impulser undervejs. Men mange døbte mennesker oplever nok også i dag, at de selv må tage slæbet med tro, håb og kærlighed under Åndens vinger. For så meget fylder kirken som institution heller ikke.

Analyse i praksis: En håndbok for masterstudenter



Trine Anker:

Analyse i praksis: En håndbok for masterstudenter
Cappelen Damm Akademisk, 120 sider

Av Tone Stangeland Kaufman

Tone.S.Kaufman@mf.no

Dette er, som tittelen angir, en bok om analyse *i praksis*. I motsetning til mange bøker om metode, er dette en bok som i høy grad demonstrer hvordan analyse foregår i praksis ved hjelp av en rekke eksempler. Slik får leseren bli med «backstage» i analyseprosessen. Dette er kanskje bokas viktigste styrke.

Et annet plusspoeng er at forfatteren anlegger en vid forståelse av analysebegrepet og viser hvordan dette er en integrert del av hele forskningsprosessen. Bokas første del tematiserer dermed også prosesser som fra tema til problemstilling, analyse av ulike typer materiale samt bruk av teori i analysen. Jeg har flere

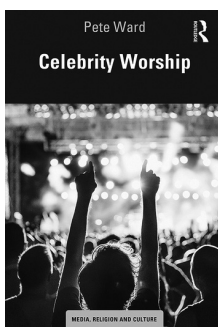
ganger sett hvordan Ankers skjelling mellom ulike nivåer av teori gir studenter en aha-opplevelse av hvordan det ofte forvirrende og komplekse begrepet «teori» kan håndteres i den konkrete prosessen med å skrive avhandling eller oppgave. Av den grunn er boka også en nyttig samtalepartner fra avhandlingsarbeidets eller forskningsprosjektets begynnelse til analyse og argument er skrevet ut.

Bokas andre del tar for seg ulike analysefaser og bygger også på Ankers vide forståelse av analysebegrepet. Her inkluderes både materialinnsamling og tidlige analyser samt den mer tradisjonelle fasen med kondensering, koding og kategorisering. Her anvender forfatteren den treffende metaforen å rydde på loftet og sortere ulike saker i forskjellige hauger med forskjellige merkelapper som møbler, elektriske apparat, sportsutstyr osv., men der det noen ganger er nødvendig å lage underkategorier eller slå sammen mindre kategorier. Anker demonstrerer også utfordringen med å skrive ut analysene

samt drøfting og teoretisering, og det er tydelig at forfatteren drar nytte av mange års erfaring med å veilede og undervise studenter. Særlig for studenter som ikke har noen erfaring med empirisk forskning er dette en nyttig metodebok.

Til tross for at jeg ikke underviser eller veileder studenter på lektorprogrammet, der eksemplene er hentet fra, har jeg hatt stor glede av boka i metodeundervisning for studenter på ulike andre programmer og anbefalt den til studenter både på bachelor-, master- og phd-nivå. De har lest den med stort utbytte. Sistnevnte studenter må naturligvis supplere med annen og mer spesifikk metodelitteratur, men også doktorander har uttrykt at de setter pris på at denne boka er så konkret og «hands-on». Boka anbefales på det varmeste både for studenter og for lærere som underviser i metode og/eller veileder studenter som skal skrive oppgaver og avhandlinger med utgangspunkt i et empirisk materiale.

Celebrity Worship



Pete Ward:
Celebrity Worship
Routledge, London 2020
Av Carl Petter Opsahl
Carl.Petter.Opsahl@mf.no

At kjendiskultur og dyrking av populærkulturelle stjerner kan ha religiøse overtoner er hverken nytt eller spesielt

kontroversielt. Det er for eksempel fremtredende i massemediers beskrivelse av fan-kultur eller når popstjerner dør og

sørgende over hele verden tenner lys eller skriver minnehilsener på sosiale medier. Men hva er dette egentlig uttrykk for? Ifølge Pete Ward handler det ikke så mye om at kjendiser og stjerner dyrkes som en type halvguder, men først og fremst om *selvet*. Som han skriver: «celebrities represent possibilities of the self. They signify an ever-changing pageant of different ways of constructing personal identity.»

Ward er professor i praktisk teologi ved universitetet i Durham, og er også tilknyttet NLA i Bergen og MF. Han har tidligere publisert viktige ekklesiologiske bidrag som *The Liquid Church* og *God at the Mall*. I *Celebrity Worship* drar han veksler på et langt engasjement i skjæringspunktet mellom teologi og populærkultur. Han beskriver celebritetskulturen som «the missing link» i det etterhvert omfattende forskningsfeltet på religion, media og kultur. «Celebrity is what media does to people», skriver han. Derfor kan ikke celebritetskulturen ses på kun som ett, enkelt avgrenset emne innenfor religion og mediafeltet, men som en helt grunnleggende dimensjon. I bokas fem første kapitler gir han en bred innføring i fenomenet celebritetsdyrking, dens røtter og ulike uttrykk. Vi får økt kunnskap om

selfier, dynamikker i sosiale medier, self branding og mikrokjendiser.

Religiøse dynamikker ved celebritetskulturen er drøftet i de siste fire kapitlene. Celebritetsdyrking er del av en vending mot selvet i vestlig kultur og medvirker viktige forandringer i religionens rolle hevder han. Blant eksemplene han utforsker er Oprah Winfreys talk-show, som har utviklet seg til å bli et show som kan endre liv, det hun selv kaller *Change Your Life Television*. I et kapittel beskriver han hvordan popmusikere som Beyoncé og Lady Gaga fungerer som «theologians of the self.» Et kapittel handler om ritualer og emosjoner i forbindelse med kjente menneskers død. Siste kapittel viser hvordan enkelte forkynnere, tv-pastorer og ledere av mega-kirker utnytter sosiale nettverk og kjendisstatus og selv blir en del av celebritetsdyrkingen.

Boka er tynn, 152 sider tekst. Språket lett og flytende. Likevel rekker den å gå i dybden på dette materialet. Den handler dypest sett ikke om kjendiser, men om oss selv og det kulturelle landskapet vi lever i. Den kan anbefales alle som er interessert i skjæringspunktet media/religion og vil forstå mer av hvordan identiteter og sosiale relasjoner utspiller seg i media.

En strävan efter sanning: Vetenskapens teori och praktik



Bengt Kristensson Ugglå:
En strävan efter sanning. Vetenskapens teori och praktik.
Lund: Studentlitteratur 2019. 421 sider.

Av Jan-Olav Henriksen
Jan.O.Henriksen@mf.no

Dette er en klok og kompetent bok. Ugglå legger betydelig vekt på at vi ikke kan forstå vitenskap uten å se den i lys av historiske prosesser og sammenhenger som har bidratt til å utvikle det vi i dag forstår som vitenskapelig praksis. Konsekvensen av det historiske perspektivet er bl.a. at han kan tegne et langt mer nyansert bilde av forholdet mellom religion, teologi og vitenskap enn det som finnes i mer karikerende fremstillinger. Samtidig er boken så omfattende og rik i sitt innhold at det her ikke er mulig å gi noen inngående presentasjon av alt det verdifulle materialet som finnes i den.

Bengt Kristensson Ugglå er opprinnelig teolog, og skrev sin doktoravhandling om Paul Ricoeurs hermeneutikk. Hans teologiske bakgrunn preger ikke boken på noen påtrengende måte, men er nok en av grunnene til at han har funnet det nødvendig å gå nærmere inn på og søke bak de ulike konfliktene mellom tro og vitenskap som ofte gjør seg gjeldende i offentligheten. Til sammen er boken er god innføring i forståelsen av hva vitenskap er og kan være i vår tid,

men dette er ikke noen rent teoretisk fremstilling – den er også full av illustrerende anekdoter som viser til de ulike, tilfeldige historiske betingelsene som har ført oss dit vi er i dag. Samtidig presenterer den også viktige og sentrale vitenskapsteoretiske begreper på en måte som er egnet til å skape forståelse for deres relevans og betydning for praksis.

Første hoveddel i boken legger vekt på hvordan oppdagelsesreiser og vitenskap henger sammen. Den plasserer også universitetene inn i stridsammenhengen mellom kirke og nasjonalstat, der poenget ikke er at kirken er mot det som skjer i universitetene, men snarere at det er spørsmålet om hvilken interessesfære som skal bestemme det som foregår i dem, som er avgjørende. Ugglås analyse av den historiske utviklingen bidrar dermed til å undergrave forestillingene om at kirken sto for uvitenhet og mørke før opplysningen kom. Dette er ikke en ny innsikt, men hans fremstilling får frem både poenger og trekk i bildet som kan være vesentlige for både teologer og anti-teologer å kjenne til. Dermed kan han også gjøre

opp med mange av de anakronismene som preger vitenskapshistoriske fremstillinger. Fremstillingen av stoffet i denne delen legger vekt på vitenskapshistorien frem til de vitenskapelige revolusjonene etter renessansen.

Andre hoveddel behandler vitenskapen slik den vokser frem, og ut av, mer moderne universitetsinstitusjoner og teknologier. Samtidig legger den vekt på empirismens fremmarsj, og på hvordan den kartesiansk pregede vitenskapen bidrar til å eliminere viktige deler av erfaringsverden. Ugglas problematiserer også – ikke overraskende – et altfor skarpt skille mellom deduktiv og induktiv vitenskap. Dermed får han også lagt grunnlaget for det som på mange måter former bokens tredje del: forståelsen av hvordan positivismen fremdeles preger vår oppfatning av hva vitenskap er, også hos dem som regner seg ferdig med den.

Bokens tredje del handler nemlig i stor grad om positivismen og de konsekvenser den fikk, inklusive konsekvensene når det gjelder å utvikle alternativer – som i fenomenologien, eller hos Kuhn eller Popper. I denne delen kommer også forfatterens bakgrunn hos Ricoeur til uttrykk fordi Ugglas, ved hjelp av Ricoeur, vil bygge bro der andre vil operere med et skarpt skille mellom forståelse og forklaring.

Bokens siste del handler om vitenskapens fremtid, men er også en klargjørende gjennomgang og kritikk av dem som mener hermeneutikk leder til relativisering. Ugglas vil – som Richard Bernstein – hinsides både relativisme og objektivisme – og dermed kan han også si noe om på hva slags vilkår det er mulig å tenke seg en sunn og overbevisende vitenskapelig praksis i fremtiden.

Kritisk betraktet kunne boken utfoldet noe mer betydningen for forståelsen av vitenskap som finnes i bevegelser som kritisk teori (Habermas, Adorno og Horkheimer) og pragmatisme (Dewey m.fl.). Det refereres til tenkere som står i disse tradisjonene, men det blir mest i forbifarten. Det er mulig at det historiske anlegget har gjort at disse retningene ikke får så mye plass som de kunne ha fått om opplegget hadde vært annerledes.

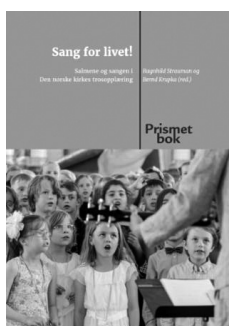
Kanskje noe av det mest verdifulle i Ugglas bok er betoningen av at vitenskap alltid er rammet inn av praksiser der konkrete mennesker tar del. Det er i det hele tatt også en klok menneskelig grunntone i boken som gjør at forfatteren er diskret til stede med sine vurderinger, og legger vekt på andre dimensjoner enn de mer «tekniske» i sin fremstilling av vitenskapelig praksis. Blant poengene Ugglas trekker frem, er derfor hvor nødvendig det er å se vitenskap som en sosial virksomhet, der forskere er forpliktet til å diskutere med og mot hverandre for sannhetens skyld. Samtidig betoner han at vitenskap er en praksis og et prosjekt mer enn et resultat som kan defineres som sant en gang for alle – vitenskap er streben etter sannhet mer enn besittelse av den. Den sosiale dimensjonen ved vitenskapen er også det som gjør bokens avslutning så egenartet: den avsluttes med et kapittel om festens vitenskapelige betydning – og det er faktisk helt på sin plass i bokens totale sammenheng.

Selv om dette ikke er en teologisk bok, vil den være av stor interesse for teologer som er interessert i spørsmålet om hva som preger vitenskapelig praksis i en tid preget av post-truth, der enhver synes å kunne velge sine synspunkter ut fra hva som synes å passe ham eller henne best.

Vitenskap er noe annet – den drives av en etos – en streben etter sannhet. Derfor er dette kort og godt en bok å bli klokere av,

fordi den er full av kloke innsikter som er solid forankret i Ugglas egen forskning.

Sang for livet! Salmene og sangen i Den norske kirkes trosopplæring



Ragnhild Strauman og Bernd Krupka (red.):

Sang for livet! Salmene og sangen i Den norske kirkes trosopplæring
IKO-Forlaget, Oslo 2020

Av Carl Petter Opsahl

Carl.Petter.Opsahl@mf.no

Hvilke salmer og sanger synges i Den norske kirkes trosopplæring? Hvilke pedagogiske og teologiske perspektiver reflekteres i salmene som synges? Dette er noen av problemstillingene som presenteres i denne artikkelsamlingen. Salmer og sang er – og har fra gammelt av vært – en viktig del av kirkens trosopplæring. Samtidig er salmenes og sangens rolle i trosopplæringen lite belyst. Denne utgivelsen er derved et viktig tilskudd i litteraturen om trosopplæring. Boka har et tverrfaglig preg, med empiriske, liturgisk-teologiske, historiske, musikkfilosofiske og praktiske tilnærminger. Kjernematerialet i utgivelsen er datamateriale samlet inn i forbindelse med prosjektet *Bruk av salmer og sanger i Den norske kirkes trosopplæring*, et samarbeid med Kirkelig utdannings-senter i Nord og Norges musikkhøgskole. Materialet i denne undersøkelsen består

dels i innsamlede repertoarlister fra ulike trosopplæringstiltak, dels av intervjuer med aktører i trosopplæringen.

Sentral i prosjektet er kirkemusikeren Ragnhild Strauman, som har lang og nær erfaring med musikkpedagogikk, korarbeid og trosopplæring. Hun har levert tre av bokens ti kapitler. I «Vi synger ditt hellige navn» gjør hun nærmere rede for prosjektets teoretiske og metodiske tilnærminger, samt noen av funnene knyttet til repertoarvalg i trosopplæringen. Svar fra 43 menigheter er undersøkt med henblikk på type trosopplæringstiltak, genvalg, tematisk innhold og hvem som leder tiltaket. Undersøkelsen viser at den «klassiske» salmesangen fortsatt står sterkt, med salmer som «Måne og sol», «Deg være ære», «Må din vei komme deg i møte» og «Herre Gud, ditt dyre navn og ære» på topp. Funn fra intervjuer med kirkemusikere og menighetspedagoger

presenteres i «Fra Petter Dass til ABBA.» Her kommer det frem at utdannede kirkemusikere er relativt åpne i forhold til valg av musikalsk genre. Hun viser til at kirken er en viktig arena også for musikalsk læring, og etterspør tydeligere musikkdidaktiske føringer for kirkelig arbeid med barnekor. Kapittelet «det e' vårres lyda, vårres språk» ser spesielt på samisk salmesang og løfter derved viktige perspektiver på språk, kultur og identitet. Medredaktør Bernd Krupka ser særlig på salmer og sanger brukt i konfirmasjonstiden. Han tar utgangspunkt i Sigbjørn Apelands beskrivelse av kirkemusikk som hegemoniske og mot-hegemoniske prosesser, der tradisjonell kirkemusikk i det 20. århundre ble utfordret først av bedehussanger, deretter av populærmusikk. Så undersøker han hvordan tradisjonelle salmer og moderne sanger har forskjellig læringspotensial. En grundig tekstanalyse av en håndfull salmer og sanger får vi i Merete Thomassens artikkel. Hun finner blant annet at det er lite konfliktstoff i materialet. En interessant observasjon er at kirkerom og liturgisk materialitet ser ut til å få en større plass i nyere barnesanger, slik som i «Lys Våken-» og «Tårnagentsangen».

Boka har med flere artikler som ikke direkte springer ut av prosjektet, som enten skal bidra til en forståelseshorisont eller praktiske tilnærminger. Hallgeir Elstad skriver viktige perspektiver på salmesang og trosopplæring fra reformasjonen og inn mot 1970-tallet. Øyvind Varkøy gir en generell oversikt over musikkfilosofiske og teologiske perspektiver på sang i kirken. Denne artikkelen kunne med fordel vært

mer spisset i forhold til barn, ungdom og aktuelle trosopplæringstiltak. Hans Olav Baden er derimot «hands on» i sin artikkel «Livets soundtrack. Erfaringer og tanker om salmer i trosopplæringen.» Her får vi oversikt over ulike ressurser, forslag til opplegg og betraktninger om utvalgte salmer. Boka avsluttes med en artikkel om arbeid med familiekor av Anne Haugland Balsnes. Denne er svært interessant, i det den fremhever et intergenerasjonelt perspektiv i trosopplæringen. Her får vi også et godt eksempel på hvor viktig frivillige er i kirkens arbeid, samtidig som forfatteren etterspør en tydeligere integrering i menighetenes planlegging.

Som helhet opplever jeg artikkelsamlingen som noe ujevn og sprikende. Redaktørene kunne gjerne ha gått et par runder til for å få mer sammenheng, redusere unødvendige gjentakelser og lignende. Jeg opplever også at selve *sangen* glipper litt og savner en grundigere fordypning i det musikalske. For eksempel skulle jeg gjerne sett en mer inngående drøfting av genrekategoriene «klassisk», «pop og gospel» og «andre». Hva er det for eksempel som gjør «Måne og sol» til «klassisk»? At den er skrevet av Egil Hovland? Den, og flere andre salmer skrevet av kjente kirkemusikere har åpenbare pop-kvaliteter, med vers-refreng, struktur og iørefallende, melodiske hooks. Dette ikke for å pirke, men for å tydeliggjøre et poeng: kanskje er det noe i selve melodimaterialet som gjør at enkelte sanger blir valgt oftere enn andre? Disse innvendingene til tross, forfatterne åpner et viktig felt og er et bidrag til en grundigere gjennomtenkning av sangens rolle i kirkens trosopplæring.



Les mer på
kniftrygghet.no

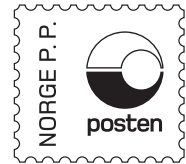


Vi er med i alle livets faser

Forsikre det viktigste av alt. Ta kontakt med oss for en uforpliktende prat om barneforsikring.

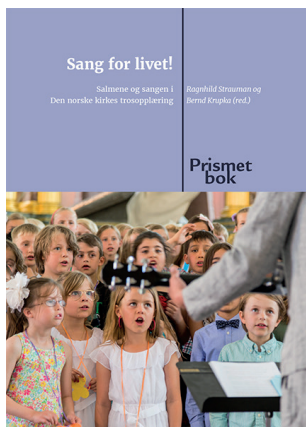

knif Trygghet
Kristen-Norges eget forsikringsselskap

post@kniftrygghet.no - 23 68 39 00



Returadresse:
Luthersk Kirketidende
MF vitenskapelig høyskole
Postboks 5144 Majorstuen
0302 Oslo

NYHETER – PRISMET BOK



Ragnhild Strauman og Bernd Krupka (red.)
Sang for livet!
Salmene og sangene i Den norske kirkes
trosopplæring

Boka presenterer først og fremst forskningsprosjektet «Bruk av salmer og sanger i Den norske kirkes trosopplæring». Denne undersøkelsen sier noe om hvilke salmer og sanger som velges til ulike trosopplæringstiltak, inkludert barne- og ungdoms- kor, og går i dybden på hva man faktisk kan lære eller formidle ved å synge dem. 48 menigheter fra hele landet er representert i undersøkelsen, og 12 kantorer og kateketer har stilt opp for å la seg intervju om temaet.

379,-

Erling Birkedal
Religiositet fra barndom til voksen
Tretten livshistorier om tro og livstolkning

Inneholder 13 livshistorier fra unge voksne, med vekt på religiositet og livssyn. Historiene er basert på flere intervju med de samme personer over en periode på over 22 år, fra tidlig i tenårene til midt i trettiårene. Det er en unik langtidsstudie i norsk sammenheng. Personene representerer ulike religiøse erfaringer og holdninger, og vil slik gi mulighet for dypere innsikt og forståelse av egen og andres livshistorie.

379,-



iko
FORLAGET

Kontaktinfo: Tlf. 22 59 53 00 e-post ordre@iko.no
www.iko.no