

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

1/2021

Lars Johan Danbolt, Tor-Arne Isene og Gry Stålsett
Gudshusbehov i tider med stengte kirker og moskéer: Psykososiale og eksistensielle erfaringer under pandemien våren 2020

Ingeborg Sommer
«I avdødes ånd»: Gravferden – de pårørende og presten

Hans Austnaberg, Terese Kessel og Karen Margrete E. Mestad

Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen. Presten si intenderte og sjølvopplevde rolle i trosopplæringa

Terese Bue Kessel, Hans Austnaberg og Karen Margrete E. Mestad

Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke: Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere

Carl Petter Opsahl

Gudstjeneste i antropocen: Økoteologi og liturgikk

Bokanmeldelser



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Nr. 1/2021 - årgang 38

Leder	1
Fagfellevurderte artikler	
Lars Johan Danbolt, Tor-Arne Isene og Gry Stålsett Gudshusbehov i tider med stengte kirker og moskéer: Psykososiale og eksistensielle erfaringer under pandemien våren 2020	4
Ingeborg Sommer «I avdødes ånd»: Gravferden – de pårørende og presten	20
Hans Austnaberg, Terese Kessel og Karen Margrete E. Mestad Presten si intenderte og sjølvopplevde rolle i trusopplæringa.....	35
Terese Bue Kessel, Hans Austnaberg og Karen Margrete E. Mestad Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke: Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere	51
Carl Petter Opsahl Gudstjeneste i antropocen: Økoteologi og liturgikk	68
Bokanmeldelser	82

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Sokneprest Solveig Spilling Bakkevig, professor Lars Johan Danbolt, professor Tone Stangeland Kaufman, førsteamanuensis Carl Petter Opsahl, sokneprest Ingeborg Sommer, universitetslektor Inge Westly

Redaksjonssekretær Åsmund Aksnes (MF)

Redaksjonsråd Hans Austnaberg (VID Stavanger), Steinunn Arnþrúður Björnsdóttir (Den evangelisk-lutherske kirke, Island), Anne-Louise Eriksson (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 (Kirkens bymisjon, Kristiansand),

Jonas Idestöm (Enskilda högskolan, Stockholm), Marlene Ringgaard Lorensen (Det Teologiske 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 (Det teologiske fakultet, Oslo), Gunnfrid Ljones Øierud (IKO, Oslo)

Abonnement, kjøp av artikler og forfatterveiledning

mf.no/tpt. journals.mf.no

E-post: tpt@mf.no

Standard abonnement inkluderer

Luthersk kirketidende», kr 795,-

Abonnement på kun TPT, kr 450,-



Kjære leser!

Det er tungt å leve i koronaens tid, men for en redaktør er det likevel en glede å kunne presentere en forskningsartikkel om pandemien mens den fortsatt er pågående virkelighet! Lars J. Danbolt, Tor-Arne Isene og Gry Stålsett har gjort en undersøkelse av nordmenns responser på korona, og blant annet spurt om behovet for å komme seg i kirken eller annet gudshus. Artikkelen viser hvor sammensatte pandemierfaringene er, og diskuterer dette i forhold til behovet (og det manglende behovet) for å være i gudshus.

Surveyen omfatter deltakere med ulik tilhørighet til religion og livssyn. Det er ikke overraskende at grad av religiøsitet korrelerer med behovet for å gå i kirke eller moské, men det er interessant å se hvordan disse ulikhetene spiller seg ut. I tillegg er et av artikkelens bidrag at religiøsitet alene ikke kan forklare ulikhetene, men må ses i sammenheng med kriseerfaringen og det forfatterne kaller «tilhørighet». Artikkelen gir et tidlig bidrag til forskningen på korona, og inviterer til videre forskning og til refleksjon over utvikling av kirkelige praksiser.

Den andre artikkelen tar også opp et aktuelt tema, nemlig hvordan Den norske kirke forholder seg til endringer i menneskers ritualisering av næres død. Senest i Luthersk Kirketidende nr. 3 i år var dette tema, og i alle artiklene der ble det henvist til sokneprest Ingeborg Sommers Olavsstipend. Derfor er det hyggelig å publisere hennes arbeid i artikkelform.

Det er overraskende hvor lite forskning som er gjort på forholdet mellom institusjonalisert religion og «lived religion» i møte med død. Sommers artikkel er særlig rettet mot den pågående samtalen i Den norske kirke om gravferd spesielt og kirkens rolle generelt. Et sentralt argument er å vise det spenningsfylte forholdet mellom kirkens offisielle tekster, som sterkt understreker gravferden som gudstjeneste og sted for forkynnelse, og kirkens prester, som i større grad orienterer seg ut fra gravferdens *causa* og den dialogiske og diakonale relasjonen til de pårørende.

Vi presenterer så to artikler med utgangspunkt i et felles prosjekt. Hans Austnaberg, Terese Bue Kessel og Karen Margrete E. Mestad skriver om prestens rolle i trosopplæringen. Artikkelen der Kessel er førsteforfatter spør hvilke forventninger trosopplæringsansatte og menighetsrådsledere har til prestens rolle og samarbeidet med prestene.

I artikkelen med Austnaberg som førsteforfatter er det presters egne erfaringer som analyseres. Artikkelen argumenterer for at arbeidstidsavtalen har fått færre negative konsekvenser enn mange trodde, selv om det lett blir at en drar «prestejokeren» opp av ermet! Prestene rapporterer at gudstjenestearbeidet i trosopplæringen oppleves positivt, men at det kan oppstå en rollekonflikt mellom å være genuint prest og å gå inn i en produsentrolle for et gudstjenesteprojekt. Artikkelen belyser ulike former

for samhandling med kolleger og frivillige, og påviser spenninger som ikke er nye, men som likevel påkaller mer forskning: Hvordan forhandler en mellom behovet for økt samhandling og tiden det faktisk tar? Hvordan kan prester gi faglige bidrag på konstruktive måter? Hva slags forståelser av ansvaret for «strategisk og åndelige ledelse» er operative hos norske prester?

Artikkelen der Kessler førsteforfatter spør hvilke forventninger trosopplæringsansatte og menighetsrådsledere har til prestens rolle og samarbeidet med prestene. Det mangler ikke på forventninger til prestene: De skal delta aktivt og mye, de skal sikre kvaliteten på innholdet av planer og gjennomføring, og de bør være støttespillere og veiledere for medarbeiderne. Det som tegner seg som en utfordring er dels at dette lett blir en overbelastet rolle, dels at forventningene – når en ser nærmere på dem – kan gå i ulike retninger og dermed fremstå som et krysspress.

Carl Petter Opsahls artikkel spør etter mulighetsbetingelser for en økoteologisk liturgi i en økologisk krisetid. Innledningsvis diskuterer han grunner til at dette ikke uten videre er et enkelt spørsmål, og avslutningsvis argumenterer han for at det heller ikke finnes enkle svar. Artikkelen består i en lesning av tre teologer som har jobbet systematisk med den økologiske vendingen i teologien, og hva denne innebærer for forståelsen av relasjonen Gud – menneske – verden. Elizabeth A. Johnson, Larry Rasmussen og Sallie McFague har ulikt ståsted, og til sammen danner forfatterskapene deres et interessant lappeteppes av mulige perspektiver. Opsahl setter disse i dialog med Lathrops teologi om en liturgisk skapelsesteologi, og diskuterer så tre temaer: Liturgisk kosmologi, verden som sakrament, og liturgisk uttrykk. Artikkelen munner ut i tre strategier for en økoteologisk liturgi.

I tillegg til artiklene finner dere bokanmeldelser av utgivelser innen sjelesorg, etikk, diakoni/disability theology, religionspedagogikk, retorikk og pastoralteologi.

Ved nyttårsskiftet sluttet Irmelin Grimstad Bonden i redaksjonen. Vi takker henne for stor innsats, og er glade for å kunne ønske Solveig Spilling Bakkevig velkommen som nytt medlem. Solveig er sokneprest i Sandefjord, og har blant annet gjort seg bemerket som komponist av nye salmemelodier og som aktiv i Norsk hymnologisk forening.

Vi lanserer denne utgaven med et webinar på Zoom i regi av MF KOM: Torsdag 15. april kl. 11.15! Her vil Ingeborg Sommer presentere hovedfunnene i sin artikkel og svare på spørsmål. Se mf.no for lenke.

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

Fagfelleverderte artikler

Gudshusbehov i tider med stengte kirker og moskéer

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 1/2021
[s. 4-19]

Psykososiale og eksistensielle erfaringer under pandemien våren 2020



Lars Johan Danbolt, leder Religionspsykologisk senter Sykehuset Innlandet, professor II MF.
Tor-Arne Isene, sykehusprest Sykehuset Innlandet, stipendiat Religionspsykologisk senter.
Gry Stålsett, førsteamanuensis MF.
Lars.Danbolt@sykehuset-innlandet.no

Abstract

Did people feel a need to get to church, mosque or other houses of God during the first corona lock down in Spring 2020? This question is explored in association with the participants' a) psycho-social experiences during the corona-crisis, b) faith- and worldview affiliations, and c) experiences of living a "rich life" or being "stuck in a meaning-crisis". A sample from an online questionnaire (N=1225) is used.

One in three among the members of the Church of Norway and two in three among "Other Christians" and Muslims felt the need to come to church or mosque. The study points to three important aspects related to this need: 1. The intensity of the crisis experience, 2. religious affiliation and self-understanding, and 3. the belonging to the traditions for using the House of God in the culture one identifies with.

The need to come together in a House of God can be understood as a natural response when one experiences that basic psycho-social pillars in society, such as security, community and existential meaning, are destabilized.

Nøkkelord: Korona, kirkegang, religiøs tilhørighet, moské, psykososial krise, tro, livssyn

Innledning

Da Norge – og store deler av verden – stengte ned i midten av mars 2020 på grunn av korona-pandemien, innebar det gjennomgripende endringer i folks hverdag. Pandemien rammet oss som en smittsom og farlig trussel, og de omfattende tiltakene som ble satt inn, var sterkt reduserende for de flestes livsutfoldelse. Å komme sammen, gjøre ritualer sammen og holde rundt hverandre, er umiddelbare menneskelige responser på store trusler eller død, slik vi erfarte etter Kong Olavs død i 1991 eller 22. juli 2011. Slike muligheter uteble sammen med alt det andre som ble nedstengt våren 2020 siden

en sentral del av smittehåndteringen er at vi ikke skal møte hverandre fysisk. Ved å trekke oss fra hverandre, mister vi fellesarenaer som ved andre krevende hendelser ville vært umiddelbart tilgjengelige for oss som steder for å gi hverandre trøst og livsmot. I denne artikkelen utforsker vi folks behov for å komme seg i kirke eller et annet gudshus under nedstengingen, og ser dette i sammenheng med psykososiale erfaringer og religiøs tilhørighet.

Umiddelbart behov for å søke sammen i krisetider

Under nedstengingen i mars-april 2020 var kirker, moskéer og andre gudshus stengt – slik tilfellet også var for samlingssteder for kultur, idrett osv. Mange prester og menigheter fant fram til nye og kreative kommunikasjonsmåter og la for eksempel ut andakter eller gudstjenester på sosiale medier. Likevel var det et savn for en del at de ikke kunne komme seg i kirken, moskéen eller annet gudshus for regelmessig deltakelse eller feiringer av høytider eller familiebegivenheter. Ikke minst kan den reduserte muligheten for å delta i begravelse for nærstående familiemedlemmer eller venner ha vært belastende.

Selv om det ikke var anledning til felles ritualisering, har vi sett mange eksempler på hvordan det under pandemien har blitt utviklet former for symbolske fellesskap, slik som da folk satte lys i vinduene eller hengte lysende hjerter på bygningsfasader (Ringerikes Blad, 03.04.20). Vi kunne ikke være fysisk sammen, men var likevel mentalt til stede hos og for hverandre gjennom felles symbolske praksiser.

Mediene formidlet også mange eksempler på hvordan folk fant nydannende måter å treffes på. Folk spilte eller sang sammen på digitale plattformer, overnattet i naturen i hengekøyer i nærheten av hverandre eller gikk turer i passelig avstand til hverandre. Men for en del førte også nedstengingen til at det som var vanskelig før, ble verre – med økt ensomhet og økt behov for hjelp. Krisetelefonene rapporterte om enorm pågang under den første nedstengingen våren 2020. Folk som ringte inn var redde for viruset, plaget av ensomhet og meningsløshet og bekymret for hvordan det skulle gå med dem. I påsken 2020 handlet 21% av samtalene hos Kirkens SOS om selvmordstanker (Vårt Land, 13.04.2020).

Fra sosial traumeforskning vet vi at velfungerende samfunn forutsetter noen viktige psykososiale «pilarer» som trygghet og sikkerhet, bånd og nettverk, rettferdighet, roller og identiteter, og eksistensiell mening (Silove, 2013; DeMarinis, 2013). For en del mennesker kan disse pilarene ha blitt opplevd som destabilisert som følge av pandemien. Kollektive ritualer kan bidra til å re-stabilisere de psykososiale pilarene gjennom det som riteforskeren Tom Driver peker på som ritualets sosiale gaver, nemlig *orden, fellesskap og transformasjon* (Driver, 2019). Det er godt dokumentert hvordan mennesker ved hjelp av slike ritualer kan finne orden i det emosjonelle og eksistensielle kaoset i krisetider, få del i bekreftende fellesskap i møtet med andre mennesker og hjelp til å komme videre (Post et al., 2003). Eksempelvis har minne- og sørgegudstjenester etter store ulykker og katastrofer bidratt til at folk ikke har mistet sitt eksistensielle fotfeste – og klart å se framover (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2007; 2017).

Psykososial forskning på Covid-19

Studier av erfaringer fra første nedstenging begynner å komme fra ulike deler av verden. En rekke av disse utforsker hvordan folk flest og ulike utsatte yrkesgrupper har opplevd og håndtert stresset fra koronakrisen, for eksempel viste en norsk studie at over hver fjerde helsearbeider som hadde jobbet med Covid-19-pasienter hadde PTSD-symptomer (Johnson, Ebrahimi & Hoffart, 2020). Det er forsket på hvordan mening i livet kan bidra til å redusere den mentale effekten av stressopplevelsen (Schnell & Krampe, 2020) og på betydningen av å styrke folks livsmening og opplevelse av tilhørighet til en større sammenheng (Castiglioni & Gaj, 2020). Forskningen løfter også fram muligheten for at pandemien kan riste folk ut av vante sosiale mønstre (også destruktive) og bidra til å utvikle bedre kontakt med seg selv og sine omgivelser (Bland, 2020). Noen studier adresserer betydningen av religiøs tro og tilhørighet (Ribeiro, Damiano, Marujo, Nasri & Lucchetti, 2020). Religiøsitet kan være forbundet med større emosjonell angst for Covid-19 (Kranz, Niepel, Botes & Greiff, 2020), men kan også bidra til å redusere uheldige mentale konsekvenser av karantene eller andre former for isolasjon (Lucchetti, Goes, Amaral, Ganadjian, Andrade, Almeida & do Carmo, 2020).

Problemstilling

Folks behov for å komme seg i kirke eller et annet gudshus har vært lite fokusert i forbindelse med koronakrisen.

Hensikten med denne artikkelen er å beskrive i hvilken grad deltakerne følte behov for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus under den første koronakrisen våren 2020. Dette vil vi utforske i sammenheng med deltakernes a) psykososiale erfaringer under koronakrisen, b) tros- og livssyns-tilhørigheter og c) opplevelser av å leve et rikt liv eller sitte fast i en meningskrise.

Metode

I perioden 7. mai – 4. juni 2020 gjennomførte vi en internettbasert studie med en rekke spørsmål om hvordan folk opplevde og tilpasset seg koronakrisen, samt ulike spørsmål om tro, holdninger og emosjonelle erfaringer¹. Informasjon om studien ble lagt ut på ulike nettsider og kunngjort gjennom sosiale medier, og vi sendte informasjon til en rekke organisasjoner og instanser i samfunnet, blant annet var vi opptatt av å få med deltagere fra muslimske og humanetiske sammenhenger. Denne formen for datainnsamling gir ikke grunnlag for at studien er representativ på nasjonalt nivå, men den er velegnet når hensikten er å få fram et rikt materiale som kan gi utdypende innsikt og slik bidra til å generere videre forskning.²

1 Studien er finansiert og driftet fra Religionspsykologisk senter i Sykehuset Innlandet og gjennomført i samarbeid med MF vitenskapelig høgskole.

2 Vi brukte Nettskjema.no, et online verktøy for forskning, drevet av Universitetet i Oslo og som benyttes av mange av de andre studiene som er gjort på koronasituasjonen gjennom 2020.

Deltakerne

Datamaterialet har 1225 deltakere. 73% var kvinner, og alderen var fra 19 til 89 år, jevnt fordelt over hele aldersspekteret med gjennomsnitt 50,2 år for alle, 49,8 for kvinner og 51,6 for menn.³ Seks av ti (58%) tilhørte Den norske kirke (offisiell statistikk fra SSB 69%,⁴), 7% tilhørte andre kristne trossamfunn (ca. det samme som SSBs statistikk), 4% var muslimer (SSB 3%), og 7% var med i Human-Etisk Forbund (SSB 2%). 22% oppga at de ikke var medlem i noe tros- eller livssynssamfunn, noe som er litt høyere enn i den norske befolkningen som helhet (ca. 15-18%).⁵ Internasjonalt utgjør disse en voksende andel av befolkningen (Zock, 2020).

Utdanningsnivået er høyt i forhold til normalbefolkningen: 67% hadde fullført utdanning på universitet eller høyskole på fire år eller mer og 21% på mindre enn fire år. En stor andel jobbet i helsevesenet (27%) eller utdanningssektoren (19%), mens 6% jobbet i tros- eller livssynssamfunn eller i ideelle organisasjoner og 5% i kultursektoren, 12% var pensjonister, 6% tok utdanning, 6% var uføre eller langtidssykemeldte, og 4% var midlertidig permittert på grunn av pandemien. De resterende var spredd over en rekke ulike næringer som handel, hotell og reiseliv, transport, kommunale tjenester med mer. Relativt mange (44%) utførte sitt vante arbeid fra hjemmekontor under nedstengingen våren 2020.

Spørsmål om erfaringer under koronakrisen

En stor del av spørsmålene som gikk spesifikt på opplevelse og håndtering av koronakrisen, er utviklet i samarbeid med en tilsvarende studie i Østerrike og Tyskland (Schnell & Krampe, 2020). I tillegg laget vi også spørsmål blant annet på bakgrunn av reportasjer i mediene om hva folk gjorde under nedstengingen våren 2020. Dette ga til sammen 36 utsagn om erfaringer under koronakrisen som vi ba deltagerne ta stilling til. Det var seks svaralternativer fra «stemmer ikke» til «stemmer helt». Det digitale spørreskjemaet hadde også noen åpne spørsmål som folk kunne besvare med egne ord, og sitater derfra benyttes for å illustrere funn.⁶

Spørsmål om religiøsitet og mening

Vi har bedt deltagerne ta stilling til følgende utsagn om det vi forenklet kaller *gudshusbehov*:

- «Jeg kjenner behov for å komme meg i en kirke, moské eller annet gudshus».

Når det gjelder religiøsitet, spiritualitet og opplevelse av mening eller meningskrise, har vi benyttet enkeltutsagn fra det internasjonale spørreskjemaet Sources of Meaning and Meaning in Life (SoMe, se Sørensen et al, 2019; Schnell, 2020), men vi har ikke brukt de summerte skalaene fra SoMe siden denne studien ikke tester hypoteser, men

3 Det er også to som har svart «annet» på kjønn. Disse teller med i materialet som helhet, men er ikke tatt med der vi gjør kjønnsespesifikke analyser se for eksempel Tabell 1.

4 Statistisk Sentralbyrå. https://www.ssb.no/kirke_kostra.

5 SSB har ikke noe eksakt tall for antallet innbyggere i Norge som ikke er rapportert som medlem i noe tros- eller livssynssamfunn som mottar offentlig støtte.

6 Deltagerne skriver ofte i stikkordsform uten hele setninger. Vi synes dette likevel er godt begripelig og lar det stå slik uten å rette opp språket i de sitatene vi bruker.

utforsker et relativt nytt forskningsfelt i hva vi kan kalle et eksplorerende design. Følgende variabler benyttes:

- «Religion er en viktig del av livet mitt» (fra skalaen for religiøsitet).
- «Det finnes noe jeg anser som hellig» (fra skalaen for spiritualitet).
- «Skjebnen er forutbestemt for hver og en av oss» (fra skalaen for spiritualitet).
- «Jeg lever et rikt liv» (fra skalaen for meningsfullhet).
- «Jeg sitter fast i en meningskrise» (fra skalaen for meningskrise).

I våre analyser bruker vi ikke disse utsagnene som uttrykk for noe annet enn det de sier, eksempelvis trekker vi ikke konklusjoner om meningsfullhet fra utsagnet «Jeg lever et rikt liv», kun i hvilken grad man er enig eller uenig i at man lever et rikt liv, osv.

Vi har benyttet statistikkprogrammet SPSS for å gjøre korrelasjoner, krysstabuleringer, gjennomsnittsberegninger og faktoranalyser. Tematiseringen av resultater under psykososiale erfaringer er gjort ved hjelp av faktoranalyser.⁷

Resultater

Vi presenterer først analyser av deltakernes psykososiale erfaringer under koronakrisen. Deretter går vi til hovedspørsmålet om det vi med et samlebegrep kaller *gudshusbehov* og ser dette i sammenheng med det bildet som avtegner seg av psykososiale erfaringer og deltakernes religiøsitet, tilhørighet til tros- eller livssynssamfunn og opplevelse av om livet er rikt eller om de sitter fast i en meningskrise.

Psykososiale erfaringer under koronakrisen

De 1225 deltagerne i studien har hver sine erfaringer, og det er mange ulike fortellinger som preger dette rikholdige materialet. Men det er likevel mulig å identifisere noen mønstre eller trekk når det gjelder hvordan deltakerne opplevde og responderte på koronakrisen.

Ved hjelp av faktoranalyser identifiserte vi fem typer psykososiale erfaringer som vi har kalt:

1. Emosjonell uro og behov for pusterom
2. Aktivt oppmerksomt nærvær i hverdagen
3. Distansert likegyldighet
4. Positiv reorientering
5. Frykt og sårbarhet

I det følgende skal vi kort beskrive hver av disse typene erfaringer, og vi illustrerer dem med sitater fra det kvalitative materialet i analysene.

Emosjonell uro og behov for pusterom

I stor grad handlet emosjonell uro om de helt dagligdagse tingene det plutselig ikke var mulig å gjøre lenger, som å treffe kollegaer, venner og familie, reise på hytta, trene eller synges i kor. Det var også bekymring for økonomien, eller at andre temaer som klima og flyktningsspørsmål skulle komme i skyggen og skyves ut fra den politiske dagsorden.

⁷ Ekstraksjonsmetode: Prinsippal komponentanalyse. Rotasjonsmetode: Oblimin med Kaiser normalisering.

Tre av ti (31%)⁸ svarte at de var «redd for pandemien og hva som kan skje med oss». Frykten kunne relatere til selve sykdommen, som hos denne kvinnen midt i 40-årene:

«Tanke på alle som lider under sykdommen med vansker med å puste, dødsangst og begge deler kanskje i ensomhet. Redd kollaps i helsevesenet. Frykt for at mine nærmeste eller jeg selv skal måtte lide mye, frykt for smertefull død dersom helsevesenets kapasitet overstiges.»

Frykten rettet seg også mot varige begrensninger på sosial omgang i framtida, og at levekårene kunne bli dårligere.

En av ti (11%) syntes at situasjonen var uutholdelig, to av ti (18%) var irriterte og tre av ti (28%) kjedet seg. Mange har skrevet om irritasjon eller sinne relatert til selve pandemien og myndighetenes håndtering, noen beskrev aggresjon mot andre som ikke overholdt smittevernreglene, at de ikke kunne jobbe som før eller måtte jobbe mer eller annerledes enn før, ikke kunne besøke familie og venner eller dra på ferie. Og det var frustrasjoner over å bli stoppet i å fullføre prosjekter i jobb eller utdanning. Flere syntes det var krevende å måtte drive hjemmeskole midt oppi hjemmekontor, trangboddhet og uvisshet om hvor lenge dette ville vare. Det ble uttrykt bekymring for barna som fikk dårligere undervisning og ikke fikk vært sammen med andre barn, og for de eldre, særlig de som ikke kunne få besøk. Mange var opptatt av presset som mange aleneboende opplevde. En kvinne i 40-årene beskrev det slik:

«Isolasjonen, at det er vanskeligere å møte folk fordi en del venner ikke vil møtes. Å ikke kunne dra noe sted, besøke familien ved hytta, eller oppleve de stedene jeg hadde planlagt. Å bo alene og dermed være helt alene hver dag.»

Over halvparten uttrykte at de hadde behov for det vi har kalt «pusterom». 53% svarte at de trengte «pauser fra alvor et i livet» og at de følte større behov for kunst og kultur (50%) eller «lettere underholdning» (48%) som avkobling. Emosjonell uro og behov for pusterom er to litt ulike typer umiddelbare reaksjoner på at man er under press.

Aktivt oppmerksomt nærvær i hverdagen

Mange rapporterte om at når det var mange av de vanlige tingene de ikke kunne holde på med, så gjorde de mer av det som var mulig, og folk var kreative til å finne nye alternative aktiviteter. Et flertall (60%) svarte at de oppsøkte naturen mer enn før, en tredel (33%) at de hadde fått nye fritidsaktiviteter under koronakrisen, og 37% at de leste mer litteratur enn før. Flere beskrev hvordan de utforsket handlingsrommet på internett. En kvinne i 40-årene fortalte at hun «har fått det bedre i livet på grunn av endringer i arbeid og fritid», og at hun «skriver med nye venner online på ulike fora».

⁸ Når vi oppgir prosenter for forekomst i denne artikkelen, viser det til todeling av svaralternativene, altså de som har svart 3 og mer på svaralternativet 0-5, der 0=«stemmer ikke» og 5=«stemmer helt». Det gir en bra oversikt. Samtidig er selvsagt bildet mer nyansert. Som et eksempel viser vi svarfordelingen på spørsmålet om å være redd for pandemien: 0: 13,5% / 1: 27,8% / 2: 27,4% / 3: 19,8% / 4: 7,8% / 5: 3,7%.

En mann rundt 50 skrev:

«Jeg syns vennetreff på nett hvor vi deler en øl, spiller quiz og lignende er bra støtte. De få fysiske møter som er mulig, er også veldig viktige.»

Halvparten (49%) svarte bekreftende på utsagnet «Jeg har blitt mer opptatt av å være til stede i livet», og materialet gir en rekke eksempler på hva vi kan kalle oppmerksomt nærvær der de dagligdagse tingene som fortsatt er tilgjengelig innen det begrensede handlingsrommet får betydning. En kvinne midt i 50-årene beskrev det slik:

«Mer digital kontakt, og kanskje mer verbal kontakt enn tidligere, kontakt mer ute i naturen, kreative hjelpetiltak som legges ut digitalt, vi viser mer at vi bryr oss om hverandre. Vi leser mer bøker og driver mer med håndarbeid. Vi lager mer mat fra bunnen av. Vi spiller mer spill og leker mer. Vi roer mer ned.»

Digitale medier fikk økt betydning for kontakt med andre, men også for å kunne oppleve konserter, kunst og andre former for kultur. Nesten to av tre (62%) opplevde at forholdet til familien hadde blitt bedre. En kvinne midt i 60-årene skrev at de i familien fulgte myndighetenes anmodninger og bare hadde omgang med sine nærmeste, men også at «vi holder tettere kontakt digitalt og sier oftere at vi er glad i hverandre».

Mange uttrykte også at de hadde en opplevelse av tilhørighet til «alle» mennesker fordi vi er mange som deler skjebne under trusselen fra pandemien. En kvinne på omkring 80 skrev:

«Det er en nærhet i verden, fra familie, venner og andre. Vi er en flokk selv om vi holder distanse.»

Åtte av ti (81%) opplevde at hverdagsrutinene var viktige for dem. Men ikke alle opplevde dette som enkelt å få til. En mann i begynnelsen av 20-årene beskrev sin situasjon, at han bodde alene, med familien langt unna, og at han «mister rutiner når jeg bare går hjemme».

Distansert likegyldighet

To av ti (21%) svarte at de kjente distanse til koronakrisen, og en av ti (8%) at de var likegyldige til den. Dette var noe mer vanlig blant menn og særlig de yngre. Det er ikke gitt noen beskrivelser av hva dette innebærer i det kvalitative materialet. Men vi ser noen sammenhenger med andre variabler ved at likegyldighet og distansering var negativt assosiert med aktivt oppmerksomt nærvær, behov for pusterom, positiv reorientering og frykt for hva som vil skje. Distansering og likegyldighet samvarierte med skjebnetro, og hadde også en høyere forekomst blant muslimer. Eksempelvis svarte 26% av muslimene og 6% av Den norske kirkes medlemmer at de var «ganske likegyldig til koronakrisen». Det var ingen assosiasjoner mellom distansering, likegyldighet og utsagnene om at religion er viktig i livet og at man anser noe som hellig.

Positiv reorientering

Reorientering handlet om at man så muligheter til å lære noe av situasjonen og gi positive fortolkninger av noe som kunne oppleves krevende. Et stort flertall (87%) trodde at «vi kan lære viktige ting fra koronakrisen», åtte av ti (79%) håpet at «koronakrisen gjør at vi senker tempoet i samfunnet», og seks av ti (61%) trodde at «pandemien vil endre vår måte å være på til det bedre». To kvinner, begge rundt 40, skrev på hver sine måter om betydningen av å kunne senke tempoet i familielivet:

«Jeg elsker at tempoet har stoppet opp og at jeg ikke må ta stilling til å komme meg ut på ting. Jeg elsker å leve i min egen boble med min egen kjernefamilie.»

«For kjernefamilien har det på mange måter vært godt med et roligere tempo.»

Reorientering kunne også dreie seg om et fornyet engasjement for miljøet, eksempelvis svarte 35% at de var blitt mer opptatt av klima.

Frykt og sårbarhet

Tre av ti (31%) var redde for pandemien og hva som kunne skje med dem. Frykten kunne være relatert til selve sykdommen, som hos denne kvinnen midt i 40-årene:

«Tanke på alle som lider under sykdommen med vansker med å puste, dødsangst og begge deler kanskje i ensomhet. Redd kollaps i helsevesenet. Frykt for at mine nærmeste eller jeg selv skal måtte lide mye, frykt for smertefull død dersom helsevesenets kapasitet overstiges.»

Frykten rettet seg også mot varige begrensninger på sosial omgang i framtida, og at levekårene kunne bli dårligere, noe 39% antok at de ville bli. Frykt for hva som vil skje er signifikant assosiert med alle de andre typene erfaringer med unntak av distansering og likegyldighet der den er negativt assosiert. Opplevelse av mismot og sårbarhet var forbundet med frykten for hva som kan skje. En mindre gruppe (14%) følte seg «sårbar og hudløs».

Behov for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus

Til utsagnet «Jeg kjenner behov for å komme meg i en kirke, moské eller annet gudshus» svarte 28% bekreftende, noe som var jevnt fordelt mellom kjønnene. Flere skrev om at de savnet å komme seg i kirke eller moské. Samtidig opplevde mange at digitale alternativer hadde betydning, som denne kvinnen på rundt 50:

«Kontakt med andre via sosiale medier er fint. Tilgangen på sendinger av ulike typer fra menigheter, har gitt positivt tilskudd til hverdagen når man ikke kan møtes i gudstjenestefellesskapet ukentlig lenger.»

Gudshusbehov i tider med stengte kirker og moskéer

Noen hadde også kontakt med kirkelige sjelesørgere som eksempelvis gjennom Nettkirkens chattetjeneste eller «telefonoppfølging av en diakon i kirken», slik en dame i slutten av 70-årene skrev. Andre fortalte om betydningen av å tro på Gud. En kvinne på rundt 60 skrev på spørsmålet om hva som var til hjelp for henne: «Støtte fra familie, venner, kirke. Troen på en kjærlig og allmektig Gud.»

Tros- og livssynstilhørighet, religiøsitet og opplevelse av rikt liv eller meningskrise

Som vist i metodeavsnittet, var 58% medlemmer i Den norske kirke. Den nest største gruppen (23%) var de som ikke var medlem i noe tros- eller livssynssamfunn. I tillegg var det 7% fra andre kristne trossamfunn enn Den norske kirke (heretter kalt «Andre kristne»), og 4% var medlem i et muslimsk samfunn, mens 7% var med i Human-Etisk Forbund. Tabell 1 viser hvor mange (i prosent) som hadde kjent behov for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus fordelt på tilhørighet til tros- og livssynssamfunn⁹ og totalt. Vi har også tatt med de fem variablene for religion, hellighet, skjebne, rikt liv og meningskrise (se metodeavsnittet).

Tabell 1: Tros- og livssynssamfunn, gudshusbehov, religiøsitet og mening

Utsagn	Den norske kirke N=711	Annet kristent samfunn N=89	Muslimsk samfunn N=54	Human-etisk forbund N=84	Ikke medlem N=277	Totalt N=1225
1 Jeg kjenner behov for å komme meg i en kirke, moské eller annet gudshus	34,0%	62,9%	64,8%	2,4%	4,0%	27,7%
2 Religion er en viktig del av livet mitt	46,1%	84,3%	90,7%	2,4%	9,7%	39,3%
3 Det finnes noes om jeg anser som hellig	68,1%	86,5%	94,4%	23,8%	30,7%	59,0%
4 Skjebnen er forutbestemt for hver og en av oss	13,8%	11,2%	68,5%	2,4%	5,8%	14,0%
5 Jeg lever et rikt liv	87,8%	88,8%	75,9%	88,1%	86,3%	87,1%
6 Jeg sitter fast i en meningskrise	7,6%	9,0%	9,3%	6,0%	7,2%	7,9%

Tabellen viser hvor mange i % som har svart bekreftende på utsagnene fordelt på tros- og livssynssamfunn og totalt.

⁹ Tre av alternativene for tro og livssyn hadde såpass få personer at de ikke er tatt med i tabellen. Det gjelder «annet religiøst trossamfunn» (6 personer), «annet tros- eller livssynssamfunn» (18 personer), «religiøst fellesskap» (31 personer) og «vet ikke» (14 personer).

Gudshusbehov samvarierte med hvor viktig religion var i livet og med om man anså noe som hellig. Andre kristne og muslimer skåret høyest på alle disse tre utsagnene, men det var også et ikke ubetydelig mindretall blant humanetikere (24%) og de uten medlemskap (31%) som bekreftet at det fantes noe de anså som hellig. Det var jevnt over få som sa seg enig i at «skjebnen er forutbestemt for hver og en av oss», med unntak av muslimene der nesten sju av ti (69%) var enige i dette. Se tabell 1.

Det store flertallet blant alle opplevde at de levde et rikt liv, men det fantes også en mindre gruppe (totalt 8%) som svarte bekræftende på at de «sitter fast i en meningskrise». Her var det små variasjoner mellom tros- og livssynsgruppene, men likevel flest blant andre kristne og muslimene (9%) og færrest blant humanetikere (6%).

Tabell 2 viser korrelasjoner (samvariasjoner) mellom gudshusbehov og spørsmålene relatert til religiøsitet, rikt liv og meningskrise.

Tabell 2: Gudshusbehov, religiøsitet, rikt liv og meningskrise. Korrelasjoner

Utsagn	1	2	3	4	5	6
1 Jeg kjenner behov for å komme meg i en kirke, moské eller annet gudshus	1	,763**	,581**	,142**	,069*	,119**
2 Religion er en viktig del av livet mitt	,763**	1	,716**	,232**	,122**	,096**
3 Det finnes noes om jeg anser som hellig	,581**	,716**	1	,214**	,111**	,108**
4 Skjebnen er forutbestemt for hver og en av oss	,142**	,232**	,214**	1	-,001	,086**
5 Jeg lever et rikt liv	,069*	,122**	,111**	-,001	1	-,302**
6 Jeg sitter fast i en meningskrise	,119**	,096**	,108**	,086**	-,302**	1

Pearson korrelasjon: ** betyr korrelasjon på 0.01 nivå og * på 0.05.

Som vist i tabell 2, samvarierte gudshusbehov med alle de andre variablene i denne tabellen, sterkest med at religion er en viktig del av livet og at man anser noe som hellig, men også med tro på at skjebnen er forutbestemt, opplevelse av å leve et rikt liv og av å sitte fast i meningskrise. Det er signifikante positive assosiasjoner mellom alle variablene i tabell 2 med to unntak: Å leve et rikt liv og at man sitter fast i en meningskrise er klart negativt assosiert med hverandre.

Det er også flere blant de som sitter fast i en meningskrise som har et gudshusbehov. Særlig gjelder dette blant Den norske kirkes medlemmer, der 43% av de med meningskrise hadde behov for å komme seg i kirken. Av de ialt 17% av hele materialet som følte seg «sårbar og hudløs» var det 25% som også svarte at de «sitter fast i en meningskrise». Om vi snur på det, opplevde 54% av de som hadde en meningskrise at de også var sårbare og hudløse.

Gudshusbehov i tider med stengte kirker og moskéer

Var det sammenhenger mellom gudshusbehov, religiøsitet og hvordan koronakrisen ble opplevd?

Det kom ikke i denne studien fram noen sammenhenger mellom det vi i denne studien benevner som emosjonell uro og gudshusbehov. Gudshusbehovet var like stort blant både de som opplevde lite og de som opplevde mye emosjonell uro. Og motsatt hadde de med gudshusbehov hverken mer eller mindre emosjonell uro. Derimot var det klare sammenhenger mellom gudshusbehov og opplevelse av frykt og sårbarhet.

Tabell 3 viser utsagn som er typiske for de psykososiale erfaringene under koronakrisen som vi har beskrevet over. Disse utsagnene er korrelert med gudshusbehov og med hverandre.

Tabell 3: Gudshusbehov og erfaringer med koronakrisen. Korrelasjoner

Utsagn	1	2	3	4	5	6	7
1 <i>Gudshusbehov:</i> Jeg kjenner behov for å komme meg i en kirke, moské eller annet gudshus.	1	,045	,147**	,127**	,141**	,051	-,019
2 <i>Emosjonell uro:</i> Jeg synes dagens situasjon er uutholdelig.	,045	1	,449**	,312**	-,048	-,084**	,017
3 <i>Redsel og sårbarhet:</i> Jeg føler meg sårbar og «hudløs».	,147**	,449**	1	,365**	,079**	-,015	-,027
4 <i>Behov for pusterom:</i> Jeg trenger pauser fra alvoret i livet.	,127**	,312**	,365**	1	,125**	,078**	,009
5 <i>Aktivt oppmerksomt nærvær:</i> Jeg har blitt mer opptatt av å være til stede i livet.	,141**	-,048	,079**	,125**	1	,271**	-,002
6 <i>Positiv reorientering:</i> Jeg tror vi vil lære viktige ting fra koronakrisen.	,051	-,084**	-,015	,078**	,271**	1	-,093**
7 <i>Distansert likegyldighet:</i> Jeg kjenner distanse til koronakrisen.	-,019	,017	-,027	,009	-,002	-,093**	1

*Pearson korrelasjon: ** betyr korrelasjon på 0.01 nivå og * på 0.05.*

Tabell 3 viser at gudshusbehov var assosiert med sårbarhet, behov for pauser fra alvoret og med det å være til stede i livet. Men det var ingen tydelig sammenheng mellom opplevelse av at situasjonen var uutholdelig (emosjonell uro) og gudshusbehov. Det var heller ikke en klar sammenheng mellom behovet for gudshus og positiv reorientering (at man kan lære viktige ting av krisen) – og heller ikke med distansering.

Diskusjon

Studien viser hvordan gudshusbehov varierte med tro, livssyn og ulike psykososiale og eksistensielle erfaringer under den første fasen av koronakrisen våren 2020. Videre gis det et bilde av noen kjennetegn ved ulike psykososiale erfaringer og hvordan de ser ut til å stå i forhold til hverandre, eventuelt ikke være relatert til hverandre.

En tredel av medlemmene i Den norske kirke og to tredeler av «andre kristne» og muslimer hadde behov for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus under den første koronakrisen våren 2020. Dette harmonerer med andre studier som har vist at mange søker til kirkene og andre gudshus i krisetider. Eksempelvis var 1,2 - 1,5 millioner mennesker innom Oslo Domkirke i ukene etter 22. juli 2011 (Åmås, 2011), og i en studie av minnegudstjenester etter store ulykker fortalte etterlatte om et umiddelbart behov for å komme til sin lokale kirke (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2007).

Ikke uventet var det klare sammenhenger mellom hvor viktig religion var for folk og behovet for å komme seg i et gudshus. Muslimer og medlemmer av andre kristne trossamfunn enn Den norske kirke skåret høyt på begge deler. Det kan være at for både «andre kristne» og muslimer er gudshuset det sentrale sted for religiøs praksis, slik som den ukentlige fredagsbønnen i moskéen for muslimer eller søndagsmessen i kirken for katolikker, og også et viktig sosialt møtested. Blant medlemmene i Den norske kirke, som utgjør et flertall i denne studien, er det mange ulike tradisjoner for kirkegang (Stifoss-Hanssen, 2014). Oppslutningen om regulære søndagsgudstjenester er relativt lav. Også på årets største gudstjenestedag, julaften, er det kun et mindretall av kirkens medlemmer som går i kirken (15% i 2019 ifølge SSB). Men om vi ikke knytter kirkegang kun til enkeltdager, men til litt lengre tidsrom og tar med gravferder, konserter og ulike kirkelige handlinger, så er godt over halvparten av befolkningen innom en kirke en eller flere ganger i løpet av et halvår (59% i den store helseundersøkelsen HUNT3: Sørensen et al., 2011). Det viser et mønster der få går regelmessig i kirken, noen flere på store høytidsdager, og et flertall når det er spesielle anledninger eller hendelser man er berørt av. Sett i sammenheng med dette, er det et sannsynlig funn i denne studien at 34% av de som tilhørte Den norske kirke hadde kjent behov for å komme seg i kirken under koronakrisen våren 2020. Av de medlemmene av folkekirken som ifølge denne undersøkelsen opplevde at de satt fast i en meningskrise, var antallet høyere (43%). Det tyder på at gudshusbehovet øker for denne gruppen når eksistensielle utfordringer blir mer påtrengende.

Hva ligger i behovet for å komme seg i et gudshus?

Vi vil peke på tre forhold som synes å henge sammen med behovet for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus:

- *Kriseerfaringen:* Dette gjelder opplevelsen av et stort eksistensielt og emosjonelt press under koronakrisen, noe som særlig er relatert til erfaringer av frykt og sårbarhet og behov for pusterom, men også med aktivt oppmerksomt nærvær i hverdagen.
- *Religiositet:* Dette dreier seg om hvor viktig del av livet folk synes at religionen er.

- *Tilhørighet*: Å søke til kirken, moskéen eller et annet gudshus man har tilhørighet til, er en del av det mange gjør når de selv eller det fellesskapet de er del av erfarer gjennomgripende livshendelser på godt eller vondt.

Kriseerfaringen og betydningen av religion i livet synes ikke å forklare hele gudshusbehovet. Også andre studier bekrefter betydningen av tilhørighet til gudshuset og av tradisjoner i lokalsamfunn for bruk av dette når noe står på i livet (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2007). Tilhørighet spiller en rolle også når de emosjonelle eller eksistensielle utfordringene *ikke* oppleves som uoverkommelige og selv om folk *ikke* anser religionen som særlig viktig i livet sitt.

Gudshus og natur som hellige steder

På den annen side hadde de fleste av deltakerne i denne studien *ikke* et gudshusbehov. Til sammen var tre av ti enten med i Human-Etisk Forbund (7%) eller de var uten medlemskap i registrert tros- eller livssynssamfunn (22%). Blant de sistnevnte, som i overveiende grad hadde sekulære livssyn, hadde religion liten eller ingen betydning i livet (jfr. tabell 1), og gudshusbehov var nokså marginalt. Derimot var det, som vi har sett, et ikke ubetydelig mindretall blant humanetikere (24%) og de uten noe medlemskap (31%) som anså noe som hellig. Hva som er innholdet i sekulær forståelse av hellighet i en nordisk kontekst vil det være interessant å utforske, ikke minst med tanke på naturens rolle som sted for ettertanke, gode opplevelser, følelse av tilhørighet til noe større osv. (Suzuki, 2007; Heiene, 2013).

Mange av deltakerne i denne studien hadde det vi har kalt aktivt oppmerksomt nærvær der det å søke naturen var vesentlig. Dette var assosiert med gudshusbehov og med behov for pusterom. Sammenhenger mellom former for spiritualitet eller religiøsitet, gudshus og natur er et spennende felt som gjerne kunne undersøkes mer. Her har det vært gjort interessante studier blant urbefolkning i våre nordområder (Spangen & Äikäs, 2020), men samhörighet med naturen synes også å ha en stor betydning for større deler av befolkningen (Sørensen et al., 2019).

De uten medlemskap i registrert tros- eller livssynssamfunn – en stor og sammensatt gruppe

Blant de uten medlemskap i noe registrert tros- eller livssynssamfunn svarte en av ti at religion var viktig for dem og tre av ti at det var noe de anså som hellig. Dette samsvarer med internasjonale studier, som for eksempel i Nederland, der 14% av folk uten slikt medlemskap tror på Gud og 30% anser seg som «åndelige» (Zock, 2020). Men en stor forskjell er at ikke-medlemmer i Nederland utgjør to tredeler av befolkningen. Poenget er at de uten medlemskap i registrerte trossamfunn, både i Norge og internasjonalt, er en sammensatt gruppe der en del tilhører andre tros- eller livssynsorienterte grupperinger enn de som er registrert i offisielle registre. Der er kun de som mottar statsstøtte regnet med. Dette er folk som da i mindre grad har tilhørighet til tradisjonelle gudshus, og det er derfor ikke overraskende at det var få som kjente behov for å komme seg til et gudshus de i liten grad hadde tilhørighet til. Hva slags tros- eller livssynserfaringer som er vesentlige blant folk i denne sammensatte og voksende gruppen, kan være et

viktig felt å utforske særlig med tanke på psykososial fungering under kriser og store påkjenninger.

Skjebnetro og distansering

Tro på en skjebne som var forutbestemt for enhver, var assosiert med at man kjente distanse eller var likegyldig til koronakrisen. Distansering og likegyldighet kan forstås på flere måter. Det kan være en form for apati eller resignasjon, altså at situasjonen ville vært slik den er uansett. Men det kan også forstås mer aktivt som tilbaketrekning, en form for forsvar mot en opplevd trussel, og dermed som en mestringsstrategi som innebærer at man forholder seg noe mindre til det emosjonelle presset fra pandemien og nedstengingen og de behovene dette skaper. Former for skjebnetro kan være (ubeviste) strategier for å plassere årsak og ansvar utenfor seg selv, som noe man uansett ikke har kontroll på. I denne studien var både tro på en forutbestemt skjebne og opplevelse av distanse til koronakrisen vesentlig høyere blant muslimer. Det kan henge sammen med både religiøse og kulturelle forskjeller, og vil være et interessant tema å utforske med tanke på hvordan ulike grupper i samfunnet erfarer og takler psykososiale og eksistensielle påkjenninger.

Orden, fellesskap og transformasjon

Mange (81%) rapporterte at gode hverdagsrutiner var viktig for dem. Det handler om gode mønstre som gir opplevelse av orden og struktur til dagene. Rutiner har på den måten fellestrekk med ritualer. Å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus og delta i felles ritualer relatert til vonde og omfattende hendelser, kan være en hjelp for urolige mennesker og samfunn til å navigere i et endret globalt landskap og bidra til det som riteforskere omtaler som *orden, fellesskap* og *transformasjon* (Driver, 2019). Ikke minst i tider med globale trusler, stor usikkerhet og begrenset handlingsfrihet kan gudshus og det som skjer der bidra til å synliggjøre ressursene i fellesskapet og styrke opplevelsen av tilhørighet, mening og håp – og dermed gi emosjonelle og eksistensielle erfaringer av at livet tross alt kan henge sammen (Watson-Jones & Legare, 2016; Silove, 2013; DeMarinis, 2013).

Sterke og svake sider

Det kan ses som en svakhet ved dette materialet at utvalget er skjevt med tanke på kjønn, utdanning, og fordeling mellom tros- og livssynssamfunn. Den norske kirke er underrepresentert, mens Human-Etisk Forbund, muslimer og de uten medlemskap i registrert tros- eller livssynssamfunn er overrepresentert. Vi ser dette som en fordel når vi har ønsket å sammenligne funn mellom disse gruppene. Tverrsnittsdesignet begrenser muligheten til å gjøre effektberegninger, og vi har derfor holdt oss til å analysere forekomster og samvariasjoner, noe som også var en primær hensikt. En styrke i materialet er at det er sterk intern konsistens, noe som tyder på at det er jevnt over gode og overveide besvarelser.

Konklusjon

Deltakerne i denne studien opplevde den første perioden under koronakrisen våren 2020 med nedstenging på ulikt vis. Noen hadde det vanskelig og kjente på mismot og sårbarhet, eller at emosjonell uro var framtreddende. Mange uttrykte også stort behov for emosjonelle og eksistensielle pusterom fra stresset som covid-19 og de omfattende smitteverntiltakene har ført med seg. Samtidig var mange orientert mot å utforske både nye og gamle muligheter som var innen rekkevidde. En betydelig andel, særlig blant minoritetsgrupper, uttrykte behov for å komme seg i kirke, moské eller annet gudshus.

Studien peker på tre forhold som kan henge sammen med gudshusbehov: Hvor krevende *kriseerfaringen* ble opplevd, *religiøs* selvforståelse og *tilhørighet* til gudshuset og ulike tradisjoner for å bruke gudshuset ved gjennomgripende livshendelser i lokalsamfunnet eller den kulturen man identifiserer seg med.

Behov for å kunne søke sammen i kirker og andre gudshus er for mange en naturlig respons når en opplever at fundamentale psykososiale grunnpillarer i samfunnet, så som trygghet, fellesskap og eksistensiell mening, er destabilisert.

Litteratur

- Bland, A. M. (2020). Existential givens in the COVID-19 Crisis. *Journal of Humanistic Psychology*, 60(5), 710-724.
- Castiglioni, M., & Gaj, N. (2020). Fostering the Reconstruction of Meaning Among the General Population During the COVID-19 Pandemic. *Frontiers in Psychology*, 11, 2741.
- Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang: minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Høyskoleforlaget.
- Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2017). Ritual and Recovery: Traditions in Disaster Ritualizing. *Dialog*, 56(4), 352-360.
- DeMarinis, V. (2013). Existential Meaning-Making and Ritualizing for Understanding Mental Health Function in Cultural Context. *Religion and Transformation in Contemporary European Society*, 207.
- Driver, T. F. (2019). *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual*. Routledge.
- Glans-Doré, M. (2020). Ny Netflix-serie håper å bli et romantisk pusterom i en pandemi-trøtt verden. Aftenposten 23.12.2020: <https://www.aftenposten.no/kultur/i/vAk45B/ny-netflix-serie-haaper-aa-bli-et-romantisk-pusterom-i-en-pandemi-troett>
- Grung, A. H., Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass: På sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(1), 28-43.
- Heiene, H. F. (2013). Kan vi kalle naturen hellig? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 30(1), 39-46.
- Hutchings, T. (2017). *Creating Church Online: Ritual, Community and new Media*. Taylor & Francis.
- Johnson, S. U., Ebrahimi, O. V., & Hoffart, A. (2020). PTSD Symptoms Among Health Workers and Public Service Providers During the COVID-19 Outbreak. *PloS one*, 15(10), e0241032.
- Kelly, E. (2012). *Personhood and Presence: Self as a Resource for Spiritual and Pastoral Care* (1st ed.). London: T & T Clark International.
- Kranz, D., Niepel, C., Botes, E., & Greiff, S. (2020). Religiosity Predicts Unreasonable Coping With COVID-19. *Psychology of Religion and Spirituality*.
- Kuipers, N., Mujani, S., & Pepinsky, T. (2020). Encouraging Indonesians to Pray From Home During the COVID-19 pandemic. *Journal of Experimental Political Science*, 1-12.
- Lucchetti, G., Góes, L. G., Amaral, S. G., Ganadjian, G. T., Andrade, I., de Araújo Almeida, P. O., do Carmo, V. M., & Manso, M. E. G. (2020). Spirituality, religiosity and the mental health consequences of social isolation during Covid-19 pandemic. *The International journal of social psychiatry*. Published online 2020 Nov 2. doi: 10.1177/0020764020970996
- Ribeiro, M. R. C., Damiano, R. F., Marujo, R., Nasri, F., & Lucchetti, G. (2020). The role of spirituality in the COVID-19 pandemic: a spiritual hotline project. *Journal of Public Health*, 42(4), 855-856.
- Ringerike Blad <https://www.ringblad.no/se-hva-som-lyser-pa-radhuset-i-kveld/s/5-45-1002191>

- Schnell, T., & Krampe, H. (2020). Meaning in Life and Self-Control Buffer Stress in Times of COVID-19: Moderating and Mediating Effects With Regard to Mental Distress. *Frontiers in Psychiatry*, 11, 983
- Silove, D. (2013). The ADAPT-Model: a Conceptual Framework for Mental Health and Psychosocial Programming in Post Conflict Settings. *Intervention*, 11(3), 237-248.
- Sørensen, T., Danbolt, L. J., Lien, L., Koenig, H. G., & Holmen, J. (2011). The relationship Between Religious Attendance and Blood Pressure: the HUNT Study, Norway. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 42(1), 13-28.
- Spangen, M., & Äikäs, T. (2020). Sacred Nature. Diverging Use and Understanding of Old Sámi Offering Sites in Alta, Northern Norway. *Religions*, 11(7), 317.
- Speck, P.W. (1988) *Being There: Pastoral Care in Time of Illness*. London: SPCK.
- Sulkowski L, Ignatowski G. Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland. *Religions*. 2020; 11(5):254.
- Stifoss-Hanssen, H. (2014). Norge: Det religiøse kartet og religionspsykologiens bidrag. I Religionspsykologi, redigert av Lars Johan Danbolt, Leif Gunnar Engedal, Hans Stifoss-Hanssen, Knut Hestad og Lars Lien, 33-41.
- Suzuki, D. (2007). *The Sacred Balance: Rediscovering Our Place in Nature, Updated and Expanded*. Greystone Books Ltd.
- Vårt Land, 13.04.2020; <https://www.vl.no/nyheter/2020/04/13/far-flere-henvendelser-om-selv mord/>
- Watson-Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, 25(1), 42-46.
- Weisæth, L. (2000). Traumerelaterte lidelser. I: L. Weisæth & O. S. Dalgard (red): *Psykisk helse, risikofaktorer og forebyggende arbeid*. Gyldendal akademisk, s. 210ff.
- Whipp, M. (2017) 'Integrity and Presence', in Caperon, C., Todd, A., Walters J. (eds.) *A Christian Theology of Chaplaincy*. London: JKP, pp. 111-117.
- Xiong, J., Isgandarova, N., & Panton, A. E., (2020). COVID-19 Demands Theological Reflection: Buddhist, Muslim, and Christian Perspectives on the Present Pandemic, *International Journal of Practical Theology*, 24(1), 5-28. doi: <https://doi.org/10.1515/ijpt-2020-0039>
- Agedal, O., Botvar, P. K., & Høeg, I. M. (2013). Den offentlige sorgen. *Markeringer, ritualer og religion etter 22. juli*.
- Åmås, K. O., (2011). Seremonimester for en tung tid. *Aftenposten* 24.12.2011. <https://www.aftenposten.no/mening/kommentar/i/K3gO4/seremonimester-for-en-tung-tid>

«I avdødes ånd»

Gravferden – de pårørende og presten

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 1/2021
[s. 20-34]



Ingeborg Sommer, sokneprest i Skøyen menighet
is297@kirken.no

Abstract

Through a research project in 2019, I interviewed relatives and clergy about their thoughts and expectations related to facilitation and individualisation of funerals in The Church of Norway. I examined what families mean and expect when they request a funeral “in the spirit of the dead”, and to what extent priests accommodate such expectations. In this article I ask what role the priests have in making the church funeral a meaningful rite in a late modern time, and how the life of the deceased can be made visible through the funeral, while the church’s message of hope in Jesus Christ still is expressed.

Nøkkelord: Gravferd, ordning, liturgi, pårørende, prest, avdøde

Innledning og problemstilling

Siden 2004 har jeg jobbet som menighetsprest i Skøyen kirke i Oslo. Gjennom disse årene har jeg hatt 300 gravferder. De utgjør en stor og viktig del av mitt arbeid. Jeg opplever at denne siden ved presteretjenesten betyr særlig mye for mennesker, både i og utenfor menigheten.

Selv om tallene for dem som ønsker en kirkelig gravferd for sine kjære har holdt seg ganske stabile, erfarer jeg at det har skjedd en endring i møte med de pårørende. I mindre grad enn tidligere etterspør de hva jeg som prest kan gjøre for dem. I stedet kommer de til sørgesamtalen med tydelige forventninger til gravferdens form og innhold.

Etter hvert la jeg merke til at uttrykket «i avdødes ånd» stadig gikk igjen når pårørende uttrykte sine ønsker for gravferden. Da Olavstipendet for 2019 ble utlyst med fokus på prosjekter som tematiserte presterollen i en ny tid, søkte jeg stipendet og fikk tildeling for å utforske nærmere hvilke forventninger og tanker pårørende knytter

til dette uttrykket. Prosjektet ble gjennomført i perioden 01.02.19 til 31.01.20, og rapporten ble fremlagt for Bispemøtet 10.02.20.

Selv om utgangspunktet for prosjektet var interessen for de pårørendes forventninger, ble prestens rolle i forbindelse med gravferden en sentral del av forskningsarbeidet. I denne artikkelen er det særlig denne delen av det empiriske materialet jeg setter i forgrunnen: Jeg spør hvordan prestene forhandler mellom Den norske kirkes ordninger og pårørendes forventninger, og hvordan de pårørende opplever dette forholdet. På bakgrunn av analysen argumenterer jeg for at Den norske kirke må revurdere og presisere sin teologi om gravferden.

Bakteppe

Gjennom de siste 20 årene har Norge blitt et mer sekulært samfunn (NOU, 2013: 1, s. 50). Sekularitet handler om at færre opplever en religiøs overbevisning og at vilkårene for religiøs praksis er endret (Bjørndal, 2018, s. 19). Dette viser seg bl.a. ved at det er mindre plass for Gud i det offentlige rom, og at det skjer en nedgang i deltakelse i religiøse ritualer (Bjørndal, 2018, ss. 23-24).

I Norge skjer imidlertid sekulariseringen i ulikt tempo på ulike steder. Oslo fremstår som mer sekularisert enn landet for øvrig: Kun en fjerdedel av Oslos 15-åringer valgte kirkelig konfirmasjon i 2019, og samme andel av fødte ble døpt. I Sogn og Fjordane, som befinner seg i andre enden av skalaen, var det 78,9 % som valgte kirkelig konfirmasjon og 72,6 % av alle fødte ble døpt (SSB, 2020).

Det er relevant i denne sammenheng at kun 47,1 % av innbyggerne i Oslo er medlemmer av Den norske kirke. I tillegg er 22 % medlemmer av andre tros- og livssynssamfunn (inkludert ikke-religiøse livssynssamfunn) (SSB, 2020). Dette betyr at vel 30 % av Oslos befolkning ikke har noe slikt medlemskap.

På tross av Oslos lave andel kirketilhørende, og lav deltakelse i dåp og konfirmasjon, ser vi at så mange som 65,7 % av gravferdene samme året var i regi av Den norske kirke. Ut fra tallene kan dette tyde på at svært mange av dem som ikke har en annen religiøs eller livssynsmessig tilhørighet, kjenner en tilknytning til Den norske kirke, og at et stort flertall av medlemmene velger en kirkelig gravferd. Det er altså markant flere som søker kirken i forbindelse med gravferd enn med andre livsriter.

Forskningsmessig kontekst

I 2019 fikk 85,5 % av alle som døde i Norge en gravferd i regi av Den norske kirke (SSB Kirkekostra, 2020). Også i resten av Norden står den kirkelige gravferd sterkt.¹ I Storbritannia er situasjonen derimot en helt annen. Her tar *Church of England* i dag kun hånd om 25 % av alle gravferder, noe som er en dramatisk nedgang siden 1981 da nærmest samtlige gravferder var i kirkens regi (Woodhead, 2021). Dette viser Linda Woodhead blant annet i en kvantitativ studie som kartlegger hvordan mennesker i Storbritannia tenker rundt ritualer generelt og gravferden spesielt. Hun peker på flere mulige årsaker til den markante nedgangen på relativt kort tid.

1 Tall for 2019: Kirkelige gravferd i Danmark: 82,7 % (Kirkeministeriet, 2020) og i Sverige: 69,7 % (Svenska kyrkan, 2020)

To norske studier fra de siste 20 årene belyser hvordan kirken møter pårørende i forbindelse med dødsfall og gravferd. I *Den underlige uka* (Danbolt, 2002) viser Lars Johan Danbolt hvilken betydning det kirkelige ritualet og den sørgendes religiøse liv har for sorgprosessen. I *Levende håp* presenterer Bjarte Leer-Salvesen en analyse av hvordan 51 prester forkynte håpet i gravferder (Leer-Salvesen, 2011).

I Danmark pågår det en studie av etablerte og nyere praksiser knyttet til død og det å minnes, i et samarbeid mellom Aarhus Universitet (v/Institut for Kultur og Samfund) og Folkekirkens Videns- og Udviklingscenter, FUV. Prosjektet har fått navnet "Død, minde og religion". Det utforsker blant annet hvordan man forholder seg til død gjennom gravferder og andre måter å stede avdøde til hvile på, og til det å minnes og forholde seg til avdøde (Aarhus universitet, 2019).

Metode

Jeg utførte en kvalitativ studie av fire gravferder. Målet var å utvikle en nærmere forståelse av tanker om og forventninger til den kirkelige gravferd og de praksiser som finner sted (Malterud, 2017, s. 32). Jeg tok i bruk ulike metoder (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 151): Observasjonsdata fra gravferdskonferanser, sørgesamtaler og gravferder, intervjuer av involverte prester og pårørende i etterkant av gravferdene, og litteraturstudier. Hensikten har vært å få utdypende kunnskap om og forståelse av pårørendes tanker og behov knyttet til gravferden og hvordan prestene møter disse.

Jeg ønsket særlig å undersøke praksiser i en norsk sekulær kontekst og få en nærmere forståelse av hvorfor mennesker med en forankring i det sekulære likevel søker kirken for gravferd. Derfor rettet jeg prosjektet inn mot Oslo.

Deltakerne i studien er tilfeldig utvalgt: Jeg gjorde avtale med flere gravferdskonsulenter om å komme til deres kontor på gitte dager. De pårørende som kom til gravferdskonferanse disse dagene, ble invitert med i studien under forutsetning av at de ønsket en kirkelig gravferd. Prestene i studien er de som hadde ansvaret for de gjeldende gravferdene.

Gravferdskonferansene med påfølgende sørgesamtaler ble dokumentert ved lydopptak og tilstedeværelse som ikke-deltakende observatør. Jeg mener at dette fungerte godt. Særlig i sørgesamtalene fikk jeg inntrykk av at både prest og pårørende etter hvert glemte at jeg og lydopptakeren var til stede. De pårørende bekreftet dette gjennom intervjuene. Ingen opplevde det som noe negativt å delta i studien. Tvert imot gav flere av de pårørende uttrykk for det å bli intervjuet i etterkant kjentes som en bonus – en mulighet til en slags debriefing av hele prosessen de hadde vært gjennom.

Det er mulig å tenke seg at prestene anstrengte seg litt ekstra for å legge til rette for gode sørgesamtaler i og med at de ble observert av en kollega. Samtidig opplevde jeg at samtalene forløp som «vanlige sørgesamtaler», på en måte jeg kjenner igjen fra i min egen praksis.

Det ble ikke gjort lydopptak fra selve gravferden. Dette var ikke nødvendig for å gi meg et godt innblikk i de valg presten tok med hensyn til rammer for og innhold i gravferden.

I etterkant av gravferdene utførte jeg semistrukturerte intervjuer av pårørende og prester (Malterud, 2017, s. 133). Intervjuene ble transkribert og strukturert gjennom koding av materialet. Dette gav en oversiktlig og helhetlig fremstilling av informantenes holdninger til ulike temaer (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 231). Jeg var opptatt av å få frem detaljerte og nyanserte beskrivelser av det informantene opplevde som viktig (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 47 og 243).

Studien ble søkt gjennomført og godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD). Deltakernes anonymitet ble ivaretatt etter gjeldende retningslinjer.

Analyse

De pårørende

Jeg intervjuet to pårørende fra hver av de fire gravferdene. Disse åtte var i alderen 40 til 80 år. Fem av dem var barn av avdøde (fire menn og en kvinne), og én var svigerdatter. De to siste var avdødes søskenbarn med ektefelle.

I tillegg intervjuet jeg tre pårørende som selv ønsket å delta i studien. De hadde hørt om prosjektet mer eller mindre tilfeldig og tok selv kontakt for å bidra med perspektiver på en sak de opplevde som svært viktig. Disse tre hadde mistet et mindreårig barn.

Det ene barnet var døpt, og moren ønsket i utgangspunktet en kirkelig gravferd, men valgte likevel en humanetisk gravferd fordi hun opplevde at det gav større kontroll i en kaotisk situasjon. Hun var ikke trygg på hvordan presten ville møte hennes tragedie. Særlig fryktet hun at presten skulle lete etter en mening i det som hadde skjedd. De to andre foreldrene (mor og far til samme barn) hadde ikke døpt barnet, men valgte likevel en kirkelig gravferd da det døde. For dem kjentes dette mest naturlig i møte med døden. Ikke fordi de var troende, men fordi ritualer rundt avskjed og død i norsk kultur er knyttet til kirken. De opplevde at kirken var der for dem da de trengte den.

Seks av de pårørende karakteriserte seg som ikke-kristne. To av dem kom med en slags bekjennelse av sin manglende tro allerede i gravferdskonferansen. Tre andre gjorde det samme i sørgesamtalen. To av de pårørende var søkende og gav uttrykk for en form for tro. Tre pårørende identifiserte seg på ulike måter som kristne.

Hverken gravferdskonsulentene eller prestene la opp til en samtale rundt pårørendes tro. Når temaet likevel kom opp, var det knyttet til et ønske om en seremoni de pårørende kunne kjenne eierskap til og som «kledde» avskjeden med deres kjære.

I intervjuene ble de pårørende spurt mer utførlig om deres forhold til begrepet tro. En manglende tro ble da i hovedsak utdypet ved at de ikke så noe behov for et metafysisk univers. Livet var her og nå og ikke noe mer. Naturvitenskapen var deres forankring.

Begrunnelsen de åtte ikke-kristne/søkende gav for å velge en kirkelig gravferd, var at de ikke hadde tenkt over at det fantes alternativer (én pårørende), det var i respekt for avdødes ønske (to pårørende), eller at de så kirken som det naturlige valget (fem pårørende). To av dem uttrykte det slik:

Gravferd fra kirken oppleves mest naturlig. Fremmed å gjøre det på en annen måte.

Kirken er der for oss når vi trenger den. Det er en del av vår kultur.

En informant uttrykte noe av det samme ved å understreke at det var godt med et ritual som var kjent i en situasjon som var ukjent og ekstraordinær. En annen så seg som en del av et kirkelig fellesskap og uttrykte glede over det selv som han var utmeldt av Den norske kirke.

Flere av de ikke-kristne gav videre uttrykk for at de identifiserte seg med kristne verdier. Likevel understreket de at de ikke kjente behov for kirkens moral eller kirken som premissleverandør for «rett og galt». De opererte med et tydelig skille mellom moral og verdier, der moral var knyttet til mer konkrete regler for livsførsel, mens verdier var knyttet til begreper som likeverd og nestekjærlighet.

Noen av de pårørende hadde kjent på en uro knyttet til ritualet og forkynnelsen i forkant av prosessen. I ett av tilfellene ytret de et ønske om at presten ikke skulle lese eller snakke om synd, allerede i gravferdskonferansen. Videre ble salmene gjennomgått nøye for å luke ut synd som tema. I intervjuet utdypet én av dem det slik (en pårørende som kalte seg kristen):

I min gudstro, i min livstro er ikke synden et stort moment, for meg er kjærligheten og nestekjærligheten helt avgjørende i troen.

Han ga likevel uttrykk for at presters prekener i forbindelse med kirkelige handlinger som regel er gode – ja til og med imponerende.

En annen pårørende gav uttrykk for at han opplevde kirken som moralens vokter, noe han ikke hadde noe til overs for. En dårlig erfaring fra en konfirmasjon i familien 20-30 år tilbake i tid, der synd hadde vært et stort tema i prestens preken, førte til at han nå, mange år senere, fremdeles hadde et behov for å sjekke ut hvilke tema presten ville fokusere på.

Selv om de fleste pårørende kjente en avstand til kirkens budskap (eller det de anså som kirkens budskap), hadde de likevel en forståelse for at kirken har en egenart som må ivaretas. En av de ikke-religiøse uttrykte at det var viktig at presten holdt fast på sin rolle og at kirken ikke måtte gi avkall på sitt eget bare fordi noe annet var etterspurt. Han understreket at kirken burde være bærer av en tradisjon i møte med døden, ikke en tilbyder for konsumenter.

Få av de pårørende hadde en uttalt positiv forventning til kirkens budskap i forkant av gravferden. Dette endret seg imidlertid i løpet av prosessen. Selv om det gikk noen uker fra gravferd til intervju (for to av dem flere år), husket mange deler av prestens forkynnelse og satte pris på det de hadde hørt. Flere gav uttrykk for at forkynnelsen gav trøst og retning for veien videre. Budskapet om lys, håp og evighet kjentes som et godt budskap inn i situasjonen. En av de ikke-kristne sa blant annet at det var fint at presten knyttet talen til påskens budskap om håp, lys og oppstandelse.

Ingen pårørende opplevde forkynnelsen som påtrengende eller var negative til forkynnelsen, men tre av dem husket ikke så mye eller gav ikke uttrykk for tanker eller synspunkt på det som ble forkynt.² Én pårørende gav uttrykk for at hun opplevde

2 I tillegg kommer den pårørende som hadde valgt en humanetisk gravferd for sitt barn.

det som vanskelig å relatere til enkelte av tekstene som ble brukt, og hun etterlyste på generelt grunnlag en kirke som gjorde budskapet mer relevant for hennes liv. Likevel opplevde hun i den konkrete situasjonen at prestens ord var til trøst.

Selv om ikke alle de pårørende brukte uttrykket «i avdødes ånd» eksplisitt, ønsket alle at den avdøde skulle gjenkjennes gjennom det som skjedde i gravferden.

Gravferd 1: Mor var varm og sprudlende. Et ærlig menneske. «Ånden» i gravferden var åpen og inkluderende. Det var viktig. Livet gjorde henne lukket, på grunn av sykdom. «Ånden», det du vil være, selv om du ikke alltid får det til. Det som skiller en person fra andre.

Gravferd 2: Hun var en veldig glad person, positiv person, sånn at det er også kjekt at det reflekteres i hele seremonien på et vis. Innenfor de rammene av seremonien som vi skal ha. (...) Jeg ser tilbake på prosessen med et klart minne om at dette var både det mor ønsket og det vi andre ønsket. Vi har snakket sammen i etterkant, og alle var enige om at dette var (...) en bisettelse i mors ånd. Det er det vi kaller det.

Gravferd 3: Hun ville gjerne være et menneske som ble sett på, at hun var der, på en måte. Det å gå inn i dette på en annen måte enn at det var førsteklasses lagt til rette, det ville tyngt om hun hadde visst.

Gravferd 4: Dette er for de etterlatte i vid forstand, men det må jo kle den avdøde, ellers blir det bare tull.

Prestene

Alle de fire prestene i studien understreket at det å vise sann medmenneskelighet og nestekjærlighet var førende for hvordan de løste sitt oppdrag. I tre av de fire sørge-samtalene jeg observerte la presten først og fremst vekt på det sjesørgeriske i samtalen, fremfor å fokusere på de praktiske elementene som skulle avklares.

I selve gravferden valgte prestene å fokusere på «vårt håp i Jesus Kristus». Alle unnlot å lese Joh 3,16 som del av inngangsordene, og samtlige omformulerte eller droppet innledningen før skriftlesning. Begrunnelsen de gav, var at de ikke ønsket å bruke ord som «fortapt» eller «dommen» i en gravferd, noe de forankret både teologisk og pedagogisk.

Prestene var tydelige på at selv om dommen er et viktig aspekt ved troen, blant annet som uttrykk for håpet om en ny rettferdighet og om nyskapelse og gjenopprettelse, var gravferden ikke stedet å utlegge om dette. De fryktet at ordet kunne forstås som forkynnelse av straff. Det var viktig for dem å bruke talemåter som var mer inkluderende og lettere å forstå.

I stedet ønsket prestene å gi trøst og forkynne håp på en måte som tok pårørendes liv og erfaringer på alvor. De ønsket ikke å sette opp et skille mellom det kristne og det allmenne, men ville i stedet skape en bro mellom kirkens fortelling og de pårørendes liv gjennom en allmenn tilknytning til det kristne. En av prestene sa det på denne måten:

I avdødes ånd

Det er jo det jeg legger mest arbeid i – i andakten – for jeg vil at den skal ha noe å gjøre med deres liv. At de gjenkjenner seg i livet til den avdøde, at det har noe å gjøre med deres samhold som familie – eller ikke-samhold – eller hvordan de har opplevd livet.

En annen av dem reflekterte slik:

Individet plukker og tar det det vil, og jeg tenker at vår jobb handler om å gjøre dette på en måte som gjør at individet kjenner at, jo, her er det faktisk ledet. Ikke vekket og næret, men ... håp eller tro ... jeg er veldig usikker på det som handler om tro, men håp tror jeg at jeg vil kunne si. Her tennes/ledes mitt håp.

Alle prestene gav uttrykk for at de kjente seg forpliktet på liturgien. Med de to unntak som er nevnt over, tilrettela alle for gravferder innenfor liturgiens rammer. Ingen av de pårørende ble gjort oppmerksom på de to avvikene, og ingen av de pårørende gav uttrykk for at de opplevde at det ble gjort liturgiske tilpasninger.

Diskusjon

Ordning versus forventning

Vi har sett at de pårørendes forventninger til gravferden først og fremst var knyttet til at gravferdsseremonien skulle «kle» den avdøde. Men når vi går til gravferdens *Alminnelige bestemmelser* (Kirkemøtet, 2014, s. 5), ser vi en nærmest ensidig vektlegging av gravferdens religiøse innhold. Den avdøde får liten eller ingen betydning for seremonien. Det eneste som sies om avdøde, er at gravferden er fellesskapets siste tjeneste overfor sine medlemmer, og at den skal være verdig. Hva dette innebærer, forklares ikke nærmere.

Gravferdens religiøse innhold bestemmes derimot utførlig. Gravferden beskrives som en kirkelig handling av gudstjenestelig karakter der liturgien skal uttrykke «det grunnleggende i den kristne tro», som «at mennesket er Guds skapning, at Gud, gjennom Jesu Kristi død og oppstandelse og troen på ham, har lagt grunnlaget for menneskets frelse, at det på dommens dag skal stå til ansvar for sitt liv, og at det skal gjenreises i legemets oppstandelse». Videre står det slik:

Gjennom valg av skriftlesninger, bønner og salmer og det som ellers sies og gjøres, skal *alle* som har ansvar for eller medvirker til gravferdshandlingen, bidra til at *det bibelske budskap kommer til uttrykk i sin fylde*³.

At pårørendes forventninger til gravferden heller ikke korresponderer med kirkens beskrivelse som en gudstjeneste, trer også tydelig frem når vi leser om gudstjenesten på kirken.no:

3 Mine uthevinger

I gudstjenesten kommer vi sammen for å søke Gud. Å feire gudstjeneste beskrives i Salmenes bok som å tre fram for Guds ansikt. I Salme 42,3 heter det: «Min sjel tørster etter Gud, etter den levende Gud. Når skal jeg få komme frem for Guds ansikt?» (Den norske kirke, 2014)

Ingen av de pårørende i studien gav uttrykk for en tanke eller et behov for å tre frem for Guds ansikt i forbindelse med død og avskjed. Heller ikke at gravferden skulle ha et fokus på døden generelt; at avdøde «på dommens dag skal stå til ansvar for sitt liv» og videre «gjenreises i legemets oppstandelse». Tvert imot kom de til kirken for å ta avskjed med ett konkret menneske. Først og fremst var det viktig for dem at det gjennom seremonien ble tydelig hvem hun hadde vært i livet og i relasjon til dem som pårørende. For samtlige var det avskjeden som stod i fokus.

Spenningen mellom gravferdens alminnelige bestemmelser og pårørendes forventninger utspilte seg aldri til et reelt problem for de pårørende. Den viktigste årsaken til dette var at prestene kjente seg mer forpliktet på sin tjeneste overfor dem enn på kirkens bestemmelser. Prestene ønsket å nå frem til de pårørende med trøst og støtte, ikke å holde fast på retningslinjene for den kirkelige gravferd.

Det oppstod heller ingen konflikt knyttet til selve liturgien og valg av salmer, sanger, musikk og så videre. Tvert imot opplevde både pårørende og prester liturgien som en god ramme (vel og merke med de to tilpasningene prestene hadde innarbeidet på fast basis). I kirkens liturgi fant prestene et tilstrekkelig mulighetsrom for å legge til rette for en gravferd «i avdødes ånd».

De pårørende og prestene hadde samme mål: En seremoni som kjentes relevant i møte med livet, uten fokus på synden. Det finnes imidlertid valgalternativer i liturgien som har et tydelig fokus på nettopp dette.⁴ Og sett i sammenheng med retningslinjene fra *Alminnelige bestemmelser*, er det ingen selvfølge at pårørende og prest finner sammen i en felles forståelse av hva gravferden skal være. Når det ikke sies noe i bestemmelsene om hvordan pårørende skal ivaretas i gravferden, blir dette i sin helhet overlatt til prestens pastorale lederskap.

Gravferdens sak

Den kirkelige gravferd er beskrevet som en gudstjenestelig handling. Det er likevel en vesentlig forskjell mellom søndagens gudstjeneste og en gravferd en hvilken som helst ukedag. Mens søndagsgudstjenesten er en ukentlig repetisjon og feiring av påskedagens budskap, er gravferden noe som skjer én gang. *Gudstjenestens sak* er Jesu oppstandelse og livet som seirer over døden. *Gravferdens sak* er at en av våre kjære er død. Så selv om troen på oppstandelsen er et helt grunnleggende premiss, også når vi samles til gravferd i kirken, er det likevel en vesentlig forskjell mellom *gudstjenestens sak* og *gravferdens sak*.

Dette korresponderer med hvordan de pårørende tenkte rundt den kristne tro og tradisjonen: Det kirkelige var en *ramme* for gravferden, ikke selve saken. Saken var avskjeden med den avdøde. Derfor definerte de avskjeden som gravferdens innhold.

⁴ Vi møter begrepet «synd» i tre valgfrie ledd: To ganger i Inngangsbønn A (en bønn fra Salme 130), i bønn D (etter talen) og to ganger i lesning E, Tekstgruppe II (1 Kor 15,53-57).

Når den kirkelige gravferd ble en positiv opplevelse for de pårørende, uavhengig av eget forhold til troen, handlet dette om at prestene la til rette for at avdøde ble synlig i hele prosessen; først i sørgesamtalen og senere i selve gravferden. På denne måten ble avdøde gjort til *gravferdens sak* – nemlig det som brakte familie, venner og bekjente til kirken denne formiddagen. Samtidig gjorde den kirkelige rammen gravferden til noe *mer* enn det den avdøde var og noe mer enn det de pårørende kunne fylle med mening fra eget tankegods.

Gravferden som meningsfull

At døden og avskjeden ritualiseres på en god måte, er vesentlig for at pårørendes sorg kan komme til uttrykk og at veien videre skal få en god retning (Danbolt, 2002, s. 50-51). Det har altså en egenverdi å ritualisere døden som ikke nødvendigvis er knyttet til det kirkelige, men som krever at de pårørendes sorg får et rom. Også prestene i studien understreket dette. En sa det slik:

Det viktigste er at kirken er til stede når mennesker er i sorg. At vi skaper rom hvor de kan komme til oss – og vi kan komme til dem – og hvor de kan avlaste, snakke om det de har opplevd.

En annen understreket at han ikke ønsket å oppnå noe overfor de pårørende annet enn å være til hjelp og trøst. Han så gravferden som et sted for å fortolke livet og ritualisere døden med det formål å sette «folk bedre i stand til å møte de endringene som har skjedd i livet sitt». Riktignok var det å tenne håp i møte med døden også en del av dette:

Rituell bearbeiding kan i prinsippet være hva som helst, men jeg tenker at den teologiske og kristne tilretteleggelsen av dette handler om å ... å snakke sånn at håpet lever, eller våkner.

Hvis det skal gi noen mening med kristen bearbeidelse av død, så må det handle om Jesu oppstandelse og det håp som lever i verden etter det.

Prestene fant altså ingen konflikt mellom å være til hjelp for de pårørende og sin tjeneste som prester.

Et stort flertall av de pårørende gav uttrykk for at gravferden var til hjelp. En av dem uttrykte undring over at det ble så fint følelsesmessig, selv om hun ikke hadde «den kirkelige følelsen rundt det». En annen svarte slik på spørsmålet om hva han anså som poenget med gravferden:

Det er flere ting: Det er å sette punktum. For det var tydelig at punktum ikke var satt den dagen hun døde og heller ikke den dagen vi satt hos gravferdsbyrået. (...) Jeg tenker ikke så mye lenger, etter gravferden.

Pårørende gav tydeligst uttrykk for at de fant gravferden meningsfull i de tilfellene der sørgesamtalen hadde hatt det tydeligste sjelesørgeriske preget (der de pårørende delte mest av sine tanker og følelser knyttet til avdøde og den historien de hadde delt). Selv om pårørende holdt minneordene helt eller delvis selv, var prestene genuint interessert i avdødes liv og relasjonen mellom pårørende og avdøde. Og når sørgesamtalen gav de pårørende et rom for å fortelle sitt eget liv sammen med avdødes liv, fikk presten et grunnlag for å stå i videre dialog med dem i selve gravferden.

Jeg fant ingen sammenheng mellom i hvilken grad pårørende opplevde gravferden som meningsfull og pårørendes kristne tro og tilknytning til kirken. Videre opplevde samtlige pårørende at presten var lydhør overfor deres ønsker og behov knyttet til hvordan gravferden skulle utformes. Dette kan tyde på at opplevelsen av sørgesamtalen som meningsfull er viktig for grad av opplevd mening i gravferden. Selv om ritualisering i seg selv er viktig, vil meningen forsterkes av at den enkeltes sorg får et nødvendig rom.

Igen korresponderer dette med de pårørendes beskrivelser av hva de tenker at den kirkelige gravferden skal være: Innholdet skal først og fremst være knyttet til avskjeden med den avdøde, mens det kirkelige skal være rammen.

Alle pårørende i studien opplevde seg møtt av presten på en god måte og at ritualet fungerte. Derfor sier studien ikke noe om hva som skjer når ritualet kollapse. Hvis dette kan knyttes til situasjoner der dialogen mellom prest og pårørende blir vanskelig, vil dette styrke teorien om at et godt møte mellom prest og pårørende, og prestens tilrettelegging, er avgjørende for at gravferdsliturgien skal fungere godt.

Forkynnelsen

Vi har sett at enkelte av de pårørende var bekymret for at presten hadde en agenda for gravferden som gikk på tvers av ønsket om å minnes den døde. Men det viste seg at prestene tvert imot var opptatt av å nå de sørgende med et budskap de var lydhøre for. De la ikke vekt på å gi en mer utfyllende presentasjon av ulike kristne dogmer.

Noe som overrasket meg, var den manglende forskjellen på «kristne» og «ikke-kristne» når det gjaldt opplevelsen av prestens forkynnelsen. Også de som kalte seg ikke-kristne fant trøst i prestens håpsbudskap. Kanskje har det en sammenheng med at prestene lyktes i å forankre forkynnelsen på en god måte?

Allmenne begreper som kjærlighet og håp er helt sentrale for kirkens budskap. Og Åndens frukter slik de beskrives i Galaterbrevet 5 (kjærlighet, glede, fred, vennlighet, og så videre), brukes ofte til å beskrive både avdøde og pårørendes relasjon til avdøde. Det er begreper de pårørende relaterer til, uavhengig av om de kaller seg troende eller ikke. Gjennom å se Den hellige ånd som en kraft som bringer sannhet til alle sfærer av skaperverket hvor sannhet er å finne, kan vi forankre det teologiske i det allmenne (Bjørndal, 2018, ss. 149-157). Og det er i den samme Ånd Gud kommer oss nær og viser oss at tilegnelsen av frelsen er Guds gjerning, og ikke vår egen fortjeneste (Hegstad, 2015, s. 179).

Selv om det ikke ble utlagt noen eksplisitt forsoningsteologi i gravferdene, er det også mulig å se prestenes håpsforkynnelsen som «Kristus-nær»: Kristus som verdens lys,

lyset som skinner i mørket, håpet knyttet til den tomme grav, og tilhørighet til Kristus gjennom tilhørighet til den kristne kirke.

Senmodernitet og autentisitet

At pårørende ikke lenger står med luen i hånden i møte med presten og kirken, men tvert imot er tydelige på sine tanker og krav knyttet til gravferden, henger sammen med samfunnsutviklingen og tiden vi lever i.

I *Liquid Modernity* (2000) omtaler Zygmunt Bauman vår tid som «flytende modernitet». I dette ligger tanken om at alt er i kontinuerlig endring. Det finnes ikke lenger faste mønstre for mennesker å gå inn i (Bauman, film.oslomet.no, 2001). Jeg har valgt å bruke termen senmoderne⁵ om dette aspektet ved tiden vi lever i.

Det senmoderne samfunn kan bl.a. karakteriseres som et prestasjonssamfunn. Vi måles etter hva vi får til – og vi måler oss selv på denne måten. Det er slik vi oppnår anerkjennelse og suksess. Samtidig blir det da vårt eget ansvar å finne mening i det som skjer, og ansvaret for det som mislykkes faller på våre egne skuldre (Bauman, *Flytende modernitet*, 2001, s. 8).

I tråd med dette karakteriseres senmoderne mennesker ved at vi er alene om å skrive fortellingen om livet. Idealet er å ikke ha medforfattere. Dette viser seg for eksempel i måten det fremholdes for den oppvoksende generasjon at de selv kan bestemme sin egen vei. At stadig færre velger å døpe barna sine (SSB Kirkekostra, 2020)⁶, er uttrykk for det samme. Heller ikke foreldre som selv tilhører kirken, ønsker å ta et slikt valg på vegne av barnet. Det finnes et mønster å gå inn i, men vi velger av ulike grunner å la være.

Senmoderne menneskers krav om å finne sin egen vei kan fort blir et krav om å stå 100 % inne for alle valg. I en artikkel i DN Magasinet uttalte Pål Ketil Botvar, forsker ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) det slik:

Folk vil gjerne ha de kristne ritualene som dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelser i kirken, men for de mer aktive som tydelig søker mot religionen, holder det ikke lenger bare å si: Jeg tror på Gud. I dag sier man: Hva betyr religionen for meg? (Enger, 2013)

En slik forståelse kan videre knyttes til idealet om å leve autentisk; det at vi vender oss bort fra ytre forpliktelser og forventninger og i stedet søker å leve i samsvar med det vi selv opplever som rett (Taylor, 1998, s. 29). Det finnes heller ingen åndelig autoritet utenfor ens egne erfaringer og eget indre (Johannessen, 2017, s. 85). Det er bare det enkelte individ som kan artikulere og oppdage sin egen originalitet og på denne måten være tro mot seg selv (Johannessen, 2017, s. 94). Og først når vi er tro mot oss selv, kan vi definere hvem vi er: Jeg har en mulighet som kun er min (Taylor, 1998, s. 43).

5 Uttrykket «senmoderne» knyttes særlig til sosiologen Anthony Giddens som i 1991 utkom med boken «Modernity and self-identity – self and society in the late modern age.»

6 Fra 2015 til 2019 har døpte i prosent av antall fødte i Norge, sunket fra år til år: 2015: 57,8 – 2016: 55,3 – 2017: 53,6 – 2018: 51,9 – 2019: 51,4

Selv om det kan oppleves godt å bli fri fra ytre krav og tradisjonens føringer, krever en slik selvstendigjøring oss til ansvar på en ny måte:

Det som er en «frihet til» blir stadig oftere et «ansvar for» egen (god) læring, ansvar for egen (harmonisk) selvutvikling, ansvar for egen (perfekte) kropp, ansvar for egne (mange) likes på sosiale medier, ansvar for eget (aldri kjedelige) sex- og kjærlighetsliv (Giddens, 1994). (Sæverot & Skarpenes, 2017)

Med dette blir hver og en av oss stående mer alene. Det kan blant annet føre til at vi blir mer usikre. Der vi tidligere hadde et fellesskap å lene oss på, og kunne slå oss til ro med at livet ble formet av ytre forutsetninger, er vi i dag i større grad ansvarlige selv.

Kirkelig gravferd i møte med senmoderniteten

Hvordan kirken møter trendene som gjør seg gjeldende i det senmoderne samfunn, handler også om hvordan kirkens oppdrag er definert. I Woodheads forskning på utviklingen i Church of England, viser hun hvordan toneangivende kirkelige miljøer, i møte med et mer pluralistisk samfunn, valgte å forsterke grensene mot omverdenen; «placing more emphasis on distinctive language, piety and moral purity (e.g. talking about 'Jesus' more than 'God' or 'Spirit')», i stedet for å søke mot inkludering og åpenhet (Woodhead, 2016, s. 257). På denne måten fikk kirken en svakere rolle i samfunnet. Woodhead mener at dette har vært med å bidra til den raske nedgangen i andelen kirkelige gravferder i England gjennom de siste tiårene.

De pårørende i studien søkte et ritual som gav mening for dem, noe som samsvarer med en senmoderne mentalitet. Samtidig opplevde de en trygghet i møte med kirkens liturgi, tro og tradisjon. Dette korresponderer ikke umiddelbart med senmodernitetens idealer om å finne sin egen vei.

Dette synliggjør at også *norm* er en faktor for hvordan vi velger (Woodhead, 2016, s. 259). Så lenge den kirkelige gravferd står så sterkt som den gjør i Norge i dag, vil det for mange oppleves naturlig å velge en kirkelig gravferd for sine kjære, selv om egen tilknytning til kirkens tro er svak eller fraværende.

De mønstre vi ser ellers i kirke og samfunn, blant annet med synkende dåpstill, gjør seg ikke gjeldene i like sterk grad i forbindelse med død og avskjed, i hvert fall ikke i samme tempo. Kanskje ligger noe av årsaken til dette i at vi i møte med døden står ved vitenskapens grense? Det var i hvert fall troen på vitenskapen som var den mest fremtredende grunnen til at de pårørende definerte seg som ikke-kristne.

Å være kirke i et senmoderne samfunn handler om å kommunisere inn i en tid med en svakere tilknytning til felles verdier og tradisjoner. I dette har vi sett at presten er viktig for å skape en nødvendig sammenheng mellom den avdøde og kirkens tro og tradisjon. Prestene tok pårørendes liv og livsanskuelse på alvor og ble medvandrere for dem i sorgens landskap – fra sørgesamtalen og til gravferden. På denne måten ble det skapt et rom der det senmoderne menneske kunne hvile i noe utenfor seg selv.

Gode møter mellom mennesker og tro og tradisjon fordrer en kirke som ikke er på jakt etter allmenngyldige svar som kan appliseres på alle situasjoner til alle tider. I

stedet må kirkens oppdrag være å gjøre Guds nåde synlig i verden i dag (Bjørndal, 2018, s. 6). For at det skal kunne skje, må også verden slik den arter seg i det 21. århundre, bli synlig for kirken. Og Guds nåde må forkynnes på en måte som skaper mening.

I møte med døden må kirkens oppdrag være å peke på at både den som er gått ut av tiden, og vi som lever videre, har del i noe som er større enn oss selv, som vi kan hvile i, i både liv og død. Dette «noe» er det kirken skal gjøre synlig for oss gjennom tradisjon og liturgi: En levende Kristus.

Kirkens gravferder vil derfor alltid være annerledes enn de livssynsnøytrale og humanetiske, selv om de kan ligne på hverandre i formen. Selv om vi også i kirken kan forstå gravferden primært som en avskjed i sorgens stund, holdes hele ritualet likevel sammen av en ramme: Troen på Kristus.

At Kristus er rammen, betyr at presten forteller avdødes liv – slik de pårørende kommer med fortellingen til presten i sørgesamtalen – i lys av den kristne fortelling. I dette ligger det at presten snakker sant om livet, at vi i avskjedens stund får hjelp til å forsone oss med det som har vært vondt, og at vi kan gå videre med de minnene som gir oss glede. Ikke noe av det avdøde var i seg selv eller i relasjon til sine nærmeste, er derfor avskjeden uredde. Det er altså ingen motsetning mellom å gjøre avdøde tydelig i en gravferd og samtidig forkynne Jesu død og oppstandelse. Tvert imot, å gjøre avdøde synlig er helt nødvendig.

Konklusjon

Tidligere var kirken en autoritet og veiviser som satt med svarene. I dag representerer kirken trygghet, tilhørighet, fellesskap og et ankerfeste. «Et anker våre forfedre har bygget på fortellinger om en 30 år gammel mann – han som skapte en vei som fortsatt er trygg å gå på.» (Juritzen, 2020)

Mens kirkens ordning legger opp til at gravferden samler oss om den kristne tro i møte med døden, ønsker de pårørende en gravferd som samler oss rundt minnet om den avdøde. Men at gravferden skal «kle» den avdøde, er ikke en avvisning av liturgi og tradisjon. Det er heller en dreining av gravferden fra en gudstjenestelig handling som skal romme «troens fylde», til en avskjed med den avdøde i en kirkelig ramme.

Når pårørende ønsker en gravferd i «avdødes ånd», handler det om et behov for at det skal være tydelig hvem vi tar avskjed med. Det er ikke døden som fenomen de pårørende ønsker belyst, men et konkret menneskes død og hans eller hennes betydning for oss.

Fordi medmenneskelighet og nestekjærlighet ikke er eksklusivt for den kristne tro, kan omsorgen for de pårørende være en plattform for møtet mellom pårørende og kirkens tro og tradisjon. Her finnes et rom for en gravferd «i avdødes ånd» – med fokus på avskjed og trøst, samtidig som evangeliet blir forkynt.

Faste ordninger for kirkelige handlinger er til hjelp både for prester og for alle som kommer til kirken. De skaper trygghet og sammenheng med noe som er større enn oss selv, i en verden som ellers fremstår som flytende. Derfor er slike ordninger gode å tre inn i både for prester og som pårørende. Men ordningene i seg selv er ikke hellige.

De må tåle dialogen med tiden vi lever i, og åpnes opp på måter som gir rom for menneskers liv og tankegodt.

Gravferden er ikke et skrevet produkt, men en hendelse som finner sted. Den fungerer derfor ikke uten den menneskelige faktor. Derfor er presten som person viktig for å skape en bro mellom hva det betyr «å tre frem for Guds ansikt» og den aktuelle situasjonen («avdødes ånd»). Liturgien fungerer når de pårørende kjenner seg tatt imot av presten på en god og trygg måte innenfor den rammen liturgien gir. Hovedfokus er avskjeden med den døde. Ritualet gir lys og trøst.

Hvis funnene fra studien skal tas på alvor, må kirken tenke annerledes om gravferdens innhold enn det gravferdens bestemmelser gir uttrykk for. Det må legges større vekt på hvordan troen kommer til uttrykk ved at et fellesskap er samlet i kirken om en liturgi, med musikk, tekster, taler og bønner – også med ord og handlinger som i seg selv ikke tematiserer troen. Mennesker trenger hverandre, både for å kunne tro i møte med sorg, død, lidelse, ondskap og alt som er mørkt, og på veien videre. Når mennesker møtes i kirkens rom, er det fordi Gud er kommet nær i alt dette, i alt det menneskelige, helt inn i døden.

Bibliografi og kilder

- Bauman, Z. (2001). *film.oslomet.no*. Hentet fra Liquid modernity: https://film.oslomet.no/49543318/49922006/73eb41bba7a2f7826e92d89357dc6c01/video_hd/zygmunt-bauman-liquid-modernity-2-video.mp4
- Bauman, Z. (2001). *Flytende modernitet*. Oslo: Vidarforlaget.
- Björndal, S. K. (2018). *The Church in a Secular Age*. Eugene: Pickwick Publications.
- Danbolt, L. J. (2002). *Den underlige uka. De sorgende og begravelsesriten*. Oslo: Verbum. Oslo: Verbum.
- Den norske kirke. (2014). *Hva skjer i gudstjenesten*. Hentet fra kirken.no: <https://kirken.no/nb-NO/kristen-tro/gudstjeneste/hva-skjer-i-gudstjenesten/>
- Det norske bibelselskap. (2011). *Bibelen*.
- Enger, C. (2013, juni 23.). Kirken gjør døren høyere. *DN Magasinet*.
- Hegstad, H. (2015). *Gud, verden og håpet. Innføring i kristen dogmatikk*. Oslo: Luther forlag.
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet. En interdisiplinær lesning av betenkingen "Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid"*. (PhD): Universitetet i Oslo.
- Juritzen, A. (2020). *Andakten 09.01.20*. Hentet fra radio.nrk.no: https://radio.nrk.no/podkast/andakten/sesong/202001/l_dd5f2599-9605-49b3-9f25-999605f9b30d
- Kirkeministeriet. (2020). *Kirkelige begravelser*. Hentet fra km.dk: <https://www.km.dk/folkekirken/kirkestatistik/kirkelige-begravelser>
- Kirkemøtet. (2014). *Gravferd*. Oslo: Verbum.
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Leer-Salvesen, B. (2011). *Levende håp : En praktisk-teologisk analyse av 51 presters forkynnelse ved gravferd*. (PhD): Universitetet i Agder, Kristiansand.
- Malterud, K. (2017). *Kvalitative forskningsmetoder for medisin og helsefag, 4. utgave*. Oslo: Universitetsforlaget.
- NOU. (2013: 1). *Det Livssyns åpne samfunn : En helhetlig tros- og livssyns politikk*. Oslo: Kulturdepartementet.
- SSB. (2020). *Statistisk sentralbyrå*. Hentet fra Statistikkbanken Den norske kirke: <https://www.ssb.no/statbank/table/12025/tableViewLayout1/>
- SSB Kirkekostra. (2020). *Den norske kirke (17. juni 2020)*. Hentet fra ssb.no: https://www.ssb.no/kirke_kostra
- Svenska kyrkan. (2020). *Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970-2019*. Hentet fra svenskekyrkan.se: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/D%c3%b6pta,%20konfirmerade,%20vigda%20och%20begravda%20i%20Svenska%20kyrkan%201970-2019.pdf?id=2068050>
- Sæverot, A., & Skarpenes, O. (2017). Familien og fellesskapets betydning i skoleelevenes selvpresentasjoner. *Nordisk tidsskrift for pedagogikk og kritikk VOL 3 NR 1*.

I avdødes ånd

- Taylor, C. (1998). *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk .
- Woodhead, L. (2016). The rise of 'no religion' in Britain: The emergence of a new cultural majority. *Journal of the British Academy*, volume 4, ss. 245-261.
- Woodhead, L. (2021). Ikke publisert. *Forskning presentert på et webinar i regi av MF Vitenskapelig høyskole 11.01.21*. Aarhus universitet. (2019). *Døde minde og religion*. Hentet fra Aarhus universitet: <https://projekter.au.dk/dmr/>

«Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen»

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 1/2021
[s. 35-50]

Presten si intenderte og sjølvopplevde rolle i trosopplæringa



Hans Austnaberg, professor i praktisk teologi, VID. Karen Margrete E. Mestad, høyskolelektor i praktisk teologi, VID. Terese Bue Kessel, førsteamanuensis i praktisk teologi, VID.

hans.austnaberg@vid.no

Abstract

How do ministers in the Church of Norway experience their role in the Christian education reform for children and youth aged 0-18? In the following, we explore this question from the perspective of the tension between constitutive and strategic expectations. The focus is on ministers' intentions and experiences. The article draws on data material from interviews with ministers in 2014-15 and in 2019, and discusses the findings from the perspective of role theory. The ministers experience tensions and negotiate their roles. They intend to continue their contribution and see the Sunday services with children and youth as a "diamond" in the Christian education, but they insist on emphasising constitutive elements in the understanding of their role. We suggest that more attention should be given to clarify expectations regarding minister's contribution and how the professional identity of ministers influence the cooperation with others. Moreover, to clarify how increased time spent on work relations influence the ministers' other responsibilities and how role conflict and conflictual expectations can be handled in church services where children and youth take part.

Nøkkelord: Trusopplæringsreforma, prestar, Den norske kyrkja, rolleteori.

Innleiing

Hvis jeg ser på det litt sann, prøver å løfte blikket litt og ser hva det gjør med min jobb som prest, så vil jeg si at trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen [...] (Øyvind)

Denne artikkelen ønsker å utvikla empirisk kunnskap om korleis prestar opplever rolla si og korleis dei ønsker å utforma henne i trosopplæringa i Den norske kyrkja. I tenesteordninga for menighetsprestar heiter det at presten skal utføra si teneste «slik at kristen tro og kristent liv fremmes i menighetene» (Barne- og familiedepartementet, 2016, §2). Presten skal altså i prinsippet arbeida innafor alle felt i kyrkjelyden, inkludert trosopplæringa. Trosopplæringsplanen fylgjer opp med å seia at ut frå tenesteordninga har presten «ei sentral rolle i trosopplæringa» (Kirkerådet, 2010, s. 41). Ein forskingsrapport frå 2012 viser at det i tillegg til undervisningsarbeidarane først og fremst var prestane som var involverte i trosopplæringa (Schmidt, 2012, s. 6; jf Reite, 2014, s. 20). Det er likevel kateketen som skal leia undervisningstenesta i lokalkyrkjelyden (Barne- og familiedepartementet, 2005, §2), og saman med tilsette i trosopplæringa har kateketen ansvar for dette feltet.¹

Trosopplæringsreforma starta med ein fem års prøveperiode frå 2004-2008. Denne blei så evaluert og danna grunnlaget for *Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kyrkja* frå 2010. Etter kvart som kyrkjelydane fekk økonomiske tilskot frå reforma, blei lokale trosopplæringsplanar utvikla og godkjende, og innan 2017 var alle kyrkjelydane over i driftsfasen. I løpet av dette forholdsvis korte tidsspennet har kyrkjelydane fått store økonomiske overføringar, noko som særleg har resultert i oppretting av nye stillingar innan trosopplæring. Spørsmålet denne artikkelen reiser er korleis prestane opplever at den storstilte satsinga på trosopplæring har påverka deira rolle som prestar. Korleis klarer prestane å balansera dei daglege pålagde oppgåvene slik at det blir tid til trosopplæring? Kva kompetanse ønsker prestane å levera inn i trosopplæringa? Er det slik at mykje av det liturgiske arbeidet nå skjer på trosopplæringa sine premiss, og kva opplever prestane at det betyr for den rolla dei har? Presten har mange ulike roller, som gudstenesteleiar, liturg i gravferd, sjelesørgjar osv., men me avgrensar perspektivet her til den rolla presten spelar i trosopplæringa, vel vitande om at dei ulike rollene samspekar og påverkar kvarandre.

I det kyrkjerådsstøtta prosjektet «Presten si rolle i trosopplæringa» skriv me to artiklar, som byggjer på noko av det same materialet og teoriperspektivet. Denne artikkelen fokuserer på korleis prestar opplever rolla si i trosopplæringsarbeidet og korleis dei ønsker å utforma henne. Den andre artikkelen undersøker kva soknerådsleiarar og undervisningsarbeidarar forventar av prestar i denne samanhengen (Kessel, Austnaberg, Mestad, 2021).

1 Forsking har likevel vist at det er utfordringar mellom trosopplæringa og katekettenesta og utydelege strukturar mellom kateketen som leiar av undervisningstenesta og trosopplæringsleiararen. Horsford, Sørensen, Heiene, Leganger-Krogstad, & Holmqvist, 2015, s. 6, 99.

Det har vore forska ein del på kyrkjelydsprestar i profesjonssamanheng. Høeg og Gresaker har undersøkt deira arbeidsforhold og konkluderer med at åtte av ti prestar trivst med arbeidsoppgåvene sine. Samtidig opplever halvparten at arbeidsmengda er for stor (Høeg & Gresaker, 2009, s. 7). På bakgrunn av si empiriske undersøking undrar Grimstad seg over at det i Den norske kyrkja nærast er «grenseløst hvilket ansvar og mandat som i praksis kan ligge til prestaten» (Grimstad, 2015, s. 75). Saxegaard viser korleis presten tar ansvar for at ting skjer til rett tid, initierer prosjekt, motiverer frivillige, arbeider for å betra relasjonar og står fram som sameinande (Saxegaard, 2017, s. 191, 198). Sirris har undersøkt aktivitetsmønstra og tidsbruken til sokneprestar og finn at dei har ein fragmentert arbeidsdag og stor arbeidsmengd. Han seier at dei er «kontoriserte» og viser at dei bruker 65 % av arbeidstida i møte med menneske og samhandling (Sirris, 2016, s. 78, 84, 87). Mosdøl har undersøkt presterolla i lys av gudstenestereforma og meiner å sjå konturane av ei presterolle i endring. Han hevdar at gudstenestereforma står i fare for å overbelasta presterolla (Mosdøl, 2015, s. 271, 281).

Kva så med forskning på presten i trusopplæringa? Å få trusopplæringa på toppen av alt anna er ei kjelde til frustrasjon for prestane, hevdar Schmidt (Schmidt, 2012, s. 18). Ein av prestane i Botvar mfl. si undersøking seier at han slit med å få tid til trusopplæring. Han arbeidde meir enn 100 % før trusopplæringa kom (Botvar, Brottveit, Hoel, Haakedal, & Schmidt, 2015, s. 59). Klevmoen skriv i masteroppgåva om tverrfagleg samarbeid i stab om gudstenester i trusopplæringa og om auka press på presterolla (Klevmoen, 2016, s. 21). Dette er utdjupa hos Fretheim når han viser historiske utviklingstrekk i presten sin posisjon (Fretheim, 2014, s. 42-43). Sandsmark og Holmqvist viser korleis prestane kjem inn i trusopplæringa for å gjennomføra delar av tiltaka utan å ha ansvar for administrativ planlegging. I eit profesjonsperspektiv hevdar dei å finna klare skilnader mellom prestar og pedagogar. Prestane har ein tydeleg profesjonsidentitet, tematisert heilt frå studietida (MF-rapport 3:2018, s. 33, 57). Artikkelen «Alle støttar trusopplæringa» tar opp samarbeid om trusopplæringa i stab, og presten sitt bidrag blir òg tematisert. Empirien viser at prestane prioriterer trusopplæring, at deira symbolske og støttande rolle blir sett på som viktig, og fleire prestar ser seg sjølv i ei leiarrolle sjølv om dei ikkje formelt har det. Det blir hevda at spørsmålet om presten si rolle og deltaking i trusopplæringa er eit uavklart og utfordrande tema (Austnaberg, 2017, s. 219-220, 225).

Litteraturgjennomgangen har vist at det finst forskingsbidrag på presten si rolle i samarbeidet om trusopplæringa. Fleire av dei er skrivne før arbeidstid for prestar blei innført, og dei er skrivne ut frå ulike føresetnader. Ingen av desse studiane går i djupn på korleis prestar sjølve opplever at trusopplæringa har påverka rolla deira. Trusopplæring kan sjåast på som eit tillegg som er kome på toppen av prestane sine arbeidsoppgåver. På bakgrunn av meir generelle studiar som understrekar prestar sitt omfattande ansvar og store arbeidsmengd, er det interessant å utforska kva reforma har betydd for rolla. Denne artikkelen vil gi eit kvalitativt empirisk bidrag til korleis prestar opplever rolla si og korleis dei ønskjer å utforma henne i trusopplæringa. Problemstillinga kan formulerast på følgjande måte: Korleis erfarer prestar rolla si i trusopplæringa i spennet mellom konstituerande og strategiske forventningar? Det konstituerande siktar til det

grunnleggjande innhaldet i presterolla ut frå formelle føringar og forventningar. Det strategiske derimot gir rom for uformelle forventningar til korleis ein skal oppføra seg og på kva måtar presten skal eller bør ivareta rolla si (Askeland, 1998, s. 36).²

Me vil i det fylgjande gjera greie for materiale og metode og teoriperspektivet vårt. Hovuddelen av artikkelen er analyse og presentasjon av det empiriske materialet. Ein avsluttande diskusjon av dei mest sentrale funna peikar på implikasjonar for presten si rolle i trusopplæringa og for vidare forskning, før me konkluderer kortfatta.

Materiale og metode

Me har brukt to sett av empirisk materiale. I det Kyrkjerådsstøtta prosjektet «Trosopplæring som menighetsutvikling» (2014-2016) ligg det føre eit intervjumateriale frå seks kyrkjelydar i to bispedømme, tre på Vestlandet og tre på Austlandet. 12 av desse intervjuar er med sokneprestar, og det er empiri frå dette materialet me bruker i artikkelen. Kyrkjelydane blei rekrutterte ut frå tidlegare deltaking i systematisk arbeid med kyrkjelydsutvikling og materialet inneheld synspunkt på stabssamarbeid og rollar i trusopplæringa (Austnaberg, 2017, s. 213-214). Derfor var materialet relevant for fokuset i denne artikkelen. Me utarbeida ein semistrukturert intervjuguide og intervjuar i to omgangar, i november 2014 og november/desember 2015. Kvart intervju varte i ca. ein time og blei tatt opp på band. Materialet blei ikkje transkribert ord for ord, men det blei laga oppsummeringar av alle intervjuar. Me har nå gjort ein ny, selektiv gjennomgang av materialet ut frå fokuset i prosjektet «Presten si rolle i trusopplæringa». Tre av intervjuar var spesielt interessante, og dei er nå blitt transkriberte fullt ut.³

For å utforska moglege endringar over tid gjennomførte me ei ny intervjuundersøking med fire av prestane frå den tidlegare undersøkinga, ei kvinne og tre menn.⁴ Ein viktig årsak til at me utvida det empiriske materialet er endringane som har skjedd etter det første feltarbeidet: Arbeidstidsordninga for prestar blei innført 1. januar 2016, og trusopplæringa i kyrkjelydane er kome inn i driftsfasen og er ikkje lengre prosjektbasert. Begge endringane tenkte me kunne ha påverka presterolla. Sidan me har valt informantar frå det førre prosjektet, har me høve til å vurdere rolla deira i eit visst lengdeperspektiv,⁵ og dette i ein tidsperiode der det har skjedd endringar i prestane sin arbeidssituasjon.⁶

2 Med prest i denne artikkelen siktar me til sokneprestar og ikkje prestar tilsette i trusopplæringa. Horsford et al., 2015, s. 61 dokumenterte at 7 % av undervisningsarbeidarane var utdanna prestar.

3 To intervju med Øyvind og eitt intervju med Arild. Alle referansar til 2014-15-materialet er markerte med årstal.

4 I det tidlegare materialet var fem av seks prestar menn. Ut frå tidlegare intervju vurderte me det slik at desse fire ville gi mest nyttig materiale.

5 Eitt av spørsmåla i intervjuguiden gjekk på kva endringar prestane hadde erfart dei siste fem åra.

6 Prestane som er intervjuar for tredje gong, er Arild, Verle, Øyvind og Gerd. Arild er sidan sist flytta til eit bispedømme på austlandet. Medan konteksten Arild arbeidde i tidlegare, var eit sterkt bedehusmiljø i tillegg til kyrkja, er han nå i ein typisk folkekyrkjekontekst utan særleg anna kristent arbeid i soknet enn kyrkja. Alle dei nye intervjuar er gjennomførte mellom juni og september 2019, og referansane til desse intervjuar står utan årstal. To intervju blei gjennomførte som telefonintervju etter at me først hadde sjekka med prestane at dei var komfortable med denne intervjuforma.

Me har brukt intervju i undersøkinga for å få ei djupforståing av prestane sine refleksjonar om eiga rolle. Ved å velja intervju som metode har me avgrensa oss frå å seia noko om korleis prestane sine refleksjonar og intensjonar blir verkeleggjort i praksis. Sidan me i denne artikkelen særleg har ønska å utforska prestane sine erfaringar og intensjonar knytt til eiga rolle i trusopplæringa, er intervju ein eigna metode, som gir validitet til undersøkinga. Ei kvalitativ undersøking vektlegg ikkje generaliseringspotensialet. Me har hatt som mål å gi ei så grundig og nøyaktig skildring som mogleg av dei seks prestane sine refleksjonar om rolla si. I den grad dette resonnerer med andre erfaringar i liknande kontekstar, og slik gir innsikter som går ut over det partikulære i situasjonane, har det vore vår intensjon (Swinton & Mowat, 2016 s. 44-46).

Transkripsjonane er lesne gjennom og kontrollerte for misforståingar. Materialet er blitt kategorisert ved hjelp av dataprogrammet NVivo. Deretter er det analysert ut frå hovudproblemstillinga for artikkelen, og resultatet av dette er samla tematisk som hovudfunn i materialet. Ved å presentera intervjumaterialet så nøyaktig som mogleg, og syta for konsistens i analysen av dataa, meiner me at reliabiliteten i funna er tilstrekkeleg (Swinton & Mowat, 2016, s. 66). Funna er så drøfta i lys av rolleteori.

Teoriperspektiv

Rolleteori har utvikla seg til å bli ei samlenemning for fleire teoretiske retningar som til dels har vore ueinige om både terminologi og fokuset for teoriane (Biddle, 2020). Brante definerer ei rolle som «...de forventninger, normer og regler som er forbundet med en sosial posisjon eller oppgave». (Brante, 2008, s. 258) Ifølge Askeland finst det to typar forventningar til ei rolle. Den eine typen forventningar er konstituerande. Desse skildrar det som grunnleggande inngår i rolla. Den andre typen forventningar er strategiske. Desse skildrar korleis ivaretakinga av rolla skal eller bør skje (Askeland, 1998, s. 36). Frå 1980-talet har det blitt utarbeidd teoriar med ei syntetisk tilnærming mellom den strukturalistiske og den interaksjonistiske retninga innanfor rolleteori. På same tid som sosiale roller kan avgrensa og strukturera sosial åtferd, kan roller leggja til rette for og mogleggjera handlingar (Callero, 2020).

Roller er noko aktørane møter som eit sett av forventningar ein må ta stilling til. Likevel er det mogleg for rolleinnehavar å gjera ei viss vurdering av den rolla ein ønskjer å spela ved å fokusera på nokre sider ved rolla sine konstituerande trekk og ved å vektleggja einskildelement i den strategiske rolleutføringa (Askeland, 1998, s. 43). Viss dei ulike rollene eit individ har inneheld element som ikkje kan sameinast, oppstår det ei rollekonflikt. Ei rollekonflikt kan òg oppstå når forventningane til rolleåtferda blir opplevd som uklare eller motstridande (Brante, 2008, s. 258). Rolleoverbelastning refererer til opplevinga av å mangla ressursar, inkludert tid og energi, til å møta forventningane knytt til ei rolle (Yodanis, 2020).

Askeland hevdar at handlingsrommet der aktøren sjølv kan vera med å forma si åtferd særleg gjeld i samanhengar prega av endring og ved å dra nytte av uklare forventningar til rolla (Askeland, 1998, s. 45). Presten si rolle i trusopplæringa er nettopp eit felt prega av endring og uklare forventningar. Trusopplæringsreforma er relativt ny (2003-), og det er berre nokre få år sidan dei siste kyrkjelydane fekk sine lokale planar for

trusopplæring godkjende av biskopen (2016). Trusopplæring er heller ikkje presten sitt primærområde. Likevel finst det mange interaksjonsflater mellom trusopplæringa og presten sine oppgåver, ikkje minst knytt til gudstenester. Det gir såleis meining å snakka om ein samanheng prega av endring og at det finst uklare forventningar til presterolla i trusopplæringa. Dette kan tyda på at presterolla i trusopplæringa nå er inne i ein formingsfase som det er viktig å undersøkje empirisk.

Dei formelle forventningane til presterolla er særleg å finna i ordinasjonsliturgien (Gudstjenestebok for Den Norske kirke 2: Kirkelige handlinger, 1992, s. 169) og tenesteordninga, mest § 2 og 10 (Barne- og familiedepartementet, 2016). Medan nokre av desse formelle forventningane er tydelege – også inn mot trusopplæringa – er andre temmeleg vage og opne for tolking. I tillegg kjem alle dei uformelle forventningane til korleis prestar skal oppføra seg, både ut frå prestane si eiga rolleforståing, og frå perspektivet til stab og frivillige.

Når me vel å nytta rolleteori i denne artikkelen, brukar me ikkje dette teoretiske perspektivet for å forklara korleis prestane handlar, men for å utforska kva prestane sjølve tenker kring forventningar og normer knytt til rolla deira som prestar i trusopplæringa.⁷ Me hevdar ikkje at rolleteori fangar opp alle problemstillingane i materialet, men har gjort eit medvite val ut frå omfanget av artikkelen.⁸

Analyse og funn

Når det gjeld konstituerande forventningar til presterolla presenterer me først arbeidstid og arbeidsmengde, deretter tilhøvet til tenesteordninga § 10 og til slutt presterolla i gudstenester med innslag av trusopplæring. I presentasjonen av strategiske forventningar tek me opp prestane sitt teologiske bidrag, auke i samarbeidsrelasjonar, det faglege samarbeidet om og vidareutvikling av trusopplæringa, prestane sine ønske om å la medarbeidarane koma til syne, før me kort kommenterer prestane si rolle i tilsetjing av undervisningsmedarbeidarar. Kva som grunnleggjande inngår i rolla og korleis ivaretakinga av rolla skal eller bør skje, går over i kvarandre, men her prøver me å skilja desse to typar forventningar analytisk.

Konstituerande forventningar til presterolla

Vår førforståing var at innføringa av *arbeidstid for prestane* frå 1. januar 2016 hadde fått konsekvensar for presten si rolle i trusopplæringa, ikkje minst det at mest mogleg arbeid skal leggjast utanom kveldar. To av prestane i det tidlegare materialet lurte òg på kva konsekvensar arbeidstidsordninga kom til å få (Vetle, -15, Karl, -15). Det er då overraskande at prestane i det nyaste materialet vårt meiner at det betyr lite. Vetle seier det slik: «Ingen betydning. Men når det er sagt, så er ikke jeg med på så mye tiltak i

7 Ein annan artikkel basert på det same empiriske materialet undersøker korleis representantar frå stab og sokneråd ser på prestane si rolle i trusopplæringa: Kessel, Austnaberg, Mestad, 2021.

8 Ei nærliggande utviding av det teoretiske perspektivet hadde vore å kopla rolleteori saman med leingsteori, men me har valt å avgrensa oss frå å utforska dette perspektivet. Andre moglege perspektiv kunne ha vore å analysera empirien ut frå korleis kyrkjeleg makt er blitt flytta frå prest til stab og råd, utfordringar knytt til historiske endringar i presteprofesjonen eller ulike syn på kva ein prest skal gjera: å utføra gudstenester og kyrkjelege handlingar eller å byggja kyrkjelyd, her med fokus på barn og unge.

trosopplæringen jevnlig at det merkes så voldsomt på min arbeidsuke.» Gerd viser til at det kanskje har betydd litt i forhold til å bevisstgjera seg sjølv på kva ein er med på: «[...] man har kanskje blitt litt strengere på kveldene sine, og litt flinkere til å tenke at vi kan ikke være alle på alt.» Øyvind opplever at mange av tiltaka har fått sin tradisjon, og slik er det mindre arbeidskrevjande nå enn før. Han opplever at «det har gått seg til.»

Forsking har vist at prestane har *stor arbeidsmengde*.⁹ Arild, som meiner trusopplæring er «den ene tingen jeg sier jeg må [utenom] dåp og gravferd og sånt», er oppteken av at det må vera avklara på førehand kor mykje presten skal delta, både kva tiltak og kor mange timar:

For jeg kan ikke leve med at jeg skal være med mest mulig. Men jeg skal være med noe [...] Det kan være en prest som sier at denne uka har jeg så mye begravelser at da må du gjøre det selv. Eller at trosopplæreren sier at jeg tar alt, jeg. (Arild)

Han seier vidare at det er alt for blast når prosten seier: «Du får se hva du har tid til.» «Det kan ikke bare være opp til meg om jeg har lyst til, om jeg har tid til, om jeg fikk tid til.» Han meiner det ikkje må vera lov å bruka det han kallar «preste-jokeren»: «For det ser jeg, at alle som skal samarbeide med prester kan bli litt lei av den jokeren du kan spille med. Det ble så mange begravelser.»

Øyvind uttrykkjer frustrasjon over at endra arbeidsoppgåver og meirarbeid ikkje er tatt høgde for i tenesteordninga:

at det har skjedd en stor trosopplæringsreform som forventer prestens involvering som gudstjenesteleder uten at det har fått noen betydning for de formelle kravene som stilles meg fra min arbeidsgiver. Det er ikke kuttet i noen ting, det er ikke sagt noe jeg ikke skal gjøre, men det er sagt noe jeg skal gjøre som per definisjon pådrar meg mye mer arbeid og arbeidsmøter enn jeg har hatt ellers. Jeg sier ikke nødvendigvis at dette er et onde, men det er på en måte, man har blitt tatt litt som gissel. (Øyvind)

Det som frustrerer, er at denne situasjonen har oppstått utan at det har fått «betydning for hva som står på papiret at en prest holder på med» (Øyvind). Det går på bekostning av andre ting, og presten nemner særleg det å fylgja opp menneske i sorg samt preikearbeid.

Tenesteordninga §10 seier om presten si leiarrolle: «I forvaltningen av Ord og sakrament utøver alle menighetsprester et pastoralt lederansvar og bidrar til strategisk og åndelig ledelse i og av menigheten.» Prestane hadde delte meininger om kva dette betyr for trusopplæringa. Øyvind sa: «Da holder det ikke med at ord og sakrament er vårt bidrag inn.» Han nemner likevel at han kan påverka trusopplæringa på strategimøte og fagmøte i staben, samt i opplegget for gudstenestene i kyrkjelyden. Vetle held fram at det pastorale leiaransvar hans særleg har vore overfor soknerådet, slik at dei skulle

9 Sjå Innleiing.

Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen

forstå kor viktig trusopplæringa er. Gerd viser til arbeidet med trusopplæringsplanen; ho opplever at ho har høve til å påverka der. Ho ville òg sjå det som sitt ansvar å gripa inn eller bidra til retningsendring dersom det var noko ved trusopplæringa som ikkje hang saman med resten av det kyrkjelyden driv med, sidan ho forventar overfor seg sjølv at ho har ein viss oversikt over kva som skjer:

Jeg føler at det ligger på meg at denne planen holdes. Det er en del av vår totale menighetsutvikling. Hvis ikke trosopplæringen fungerer, nå er det ikke jeg som har ansatt, jeg er jo ikke sjef eller leder for verken kateket eller noe som helst. Men jeg er en slags åndelig leder i en menighet. Så jeg har noe jeg skulle sagt når det gjelder hvilke aktiviteter og hva de skal holde på med. (Gerd)

Ho uttrykkjer ein klar samanheng mellom presten si oppgåve som åndeleg leiar i kyrkjelyden og arbeidet med trusopplæring, som pådrivar og med ansvar for at ting skal fungera. Samstundes viser sitatet usikkerheit i forholdet mellom presterolla og andre i staben.

Den mest framtrédande interaksjonsflata mellom prest og andre tilsette og frivillige i trusopplæringa, er *gudstenesta*, slik det kjem fram i ordinasjonsliturgi og tenesteordning. Frå den første fasen av trusopplæringsreforma har det vore eit uttalt og underforstått premiss at tiltak skulle knytast opp mot gudstenesta. Når me spør Arild kva han i eit lengdeperspektiv på trusopplæring vil understreka, nemner han nettopp dette:

Jeg er overrasket over hvor positivt gudstjenesten har vist seg å være selve diamanten i trosopplæring. Jeg så for meg at det skulle bli på en måte klubber og tiltak og aktiviteter nærmest som gikk på siden av prest og gudstjeneste. Men jeg opplever at et hvert tiltak trenger gudstjenesten som, kall det sluttstykket som må skrus på, for at dette ble det det skulle være. (Arild)

Det er likevel utfordringar. Det er viktig for prestane i vårt materiale å understreka at gudstenestene med innslag av tiltak i trusopplæringa ikkje skal skilja seg radikalt frå slik gudstenestene er til vanleg. I følge Øyvind ville det ha ført til framandgjeri. «Men hvis vi bare var i barnefestivalstilen, uten at du helt fikk tak i at det var et gudstjenesterammeverk i det, da hadde ikke bare jeg blitt skuffet. Ungene hadde blitt skuffet, trosopplærerne hadde blitt skuffet og ikke minst familiene som kommer.» (Arild)

Øyvind opplever det krevjande for rolla si som prest dersom dei som har ansvar for eit tiltak ikkje heilt ser forskjellen på ei skuleavslutning og ei gudstjeneste, at det blir for mykje fokus på å visa fram alt det barna har fått til og gjort. Ei anna utfordring er at «trusopplæringsåret» nokre gonger er i utakt med kyrkjeåret. Dersom ein kyrkjeclubb t.d. er i fastetida, så medfører det at det skal vera ei festleg gudstjeneste midt i fastetida

Vi kommer med en kunnskap og tradisjon og skal også representere kirkens lange linjer og gjerne gi folk en sterk opplevelse av at kirkeåret er meningsfullt, og plutselig skjer det noe som i løpet av de fem kvarterene vi har til rådighet skal komme inn og bruke det markedet for å fokusere på en sak. Noen ganger så er det glimrende, og andre ganger så føler jeg meg i gisselrollen. (Øyvind)

Utsegna peikar på ein konflikt mellom den rolla presten sjølv ser for seg og den han må gå inn i som eit resultat av eit tiltak i trusopplæringa.

Ei anna utfordring gjeld forkynning dersom den i gudstenester med innslag av trusopplæring blir retta berre til barn. Karl seier han er redd for ei «infantilisering» av kyrkja (-15). Øyvind hevdar at slik forkynning nok kan forsterke den gode kjensla foreldre og besteforeldre til barna har, men ulempa er at dei tenkjer at det ikkje er så mykje å henta i kyrkja. Han meiner dei får for lite hjelp til å tolka den situasjonen dei sjølv er i, og «for lite støtte på den rollen de har som trosoppdragere selv».

Den største utfordringa er at inntoget av trusopplæring i gudstenestene har «endret prestens arbeidshverdag frem mot gudstjenestene dramatisk». (Øyvind -14) Det går på talet aktørar som skal involverast i gudstenesta, noko som er tidkrevjande. Slik var det ikkje då Gerd starta som prest for mange år sidan. Likevel seier ho: «Jeg synes som regel alltid at det er verdt det.» (Gerd) Det å måtta involvera fleire fagfolk frå staben i gjennomføringa av gudstenesta fordi eit tiltak er inne, er «per definisjon ekstraarbeid», hevdar Øyvind. Han seier vidare:

Gudstjenestene blir [...] i økende grad hendelser som egentlig hadde trengt en produsent. [...] Nå siste halvåret har det vært veldig mye sånn at jeg har følt at jeg har vært en blanding av prest, konferansier og produsent. Så må jeg gjøre unna produsentjobben og sikre meg at alt er i system, så går det på bekostning av den ferdypningen jeg hadde ønsket meg i arbeidet med prekenforberedelser. (Øyvind)

Det å vera med på gudstenesteførebuingar med barn på laurdagen før gudstenesta, opplever alle som positivt og meningsfullt, sjølv om det er meirarbeid.

Strategiske forventningar til presterolla

Fleire av prestane nemner at det teologiske nivået mellom trusopplæringsmedarbeidarar kan variera mykje. Derfor må det liggja til presterolla å fylgja med på kva teologi som totalt sett blir formidla. (Arild) Det er ein beredskap ein alltid har som prest, nemleg å ta vare på den sunne læra, hevdar Gerd. Samstundes føyer ho til at ho ikkje kan hugsa ein situasjon der det var nødvendig å gripa inn. Ei utfordring ho nemner, er at det finst ein del «frikirkefolk» mellom trusopplæringmedarbeidarane, som har eit anna dåpssyn eller ikkje er bevisste nok på eige dåpssyn. Ho oppsummerer sitt *teologiske bidrag* på fylgjande måte:

Nei altså, sånn jeg tenker, det er selvfølgelig det faglige bidraget i at vi har en slags overordnet kunnskap både når det gjelder trospraksis, det å knytte det opp mot

Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen

menighetslivet, sakramenter, gudstjenester og altså sakramenter og Ordet liksom. Eh også er det jo også det å komme med faglige input selvfølgelig i forhold til å være med og kvalitetssikre at det vi lærer bort, er det vi *vil* lære bort [...] det er ikke for ingenting at vi har en faglig teologisk utdanning. (Gerd)

Øyvind spissformulerer seg når han seier at «prestene fremdeles i veldig mange staber er de som sitter med den beste kompetansen på både hva man bør formidle innen tro og hvordan, til tross for at man har kateketer ansatt. Det vil kanskje ikke kateketene være enig i overalt.»

Gjennom trosopplæringsreforma og involvering i gudstenesta opplever prestane at dei må inn i fleire *samarbeidsrelasjonar* enn før.

[Det] øker behovet for mitt nærvær på kontoret og mitt samspill med andre fagfolk, noe som igjen tapper av min tid for å kunne følge opp det en prest gjorde i gamle dager som har med gudstjenesteforberedelser, men også å følge opp familier i sorg. ... ja, det binder meg på kontoret. Eller jeg må ha flere tider booket for samarbeidsmøter enn jeg ellers ville hatt. (Øyvind)

Presten er ikkje negativt innstilt til samarbeid, for han snakkar om «nødvendige og for den del fine samarbeidsrelasjoner med de andre i staben». Utfordringa, meiner han, er at dette har endra presterolla og gir mindre tid til relasjonsbygging og det å ha «omsorg for hvert enkelt menneske», slik det står i ordinasjonslovnaden. (Øyvind, -14) Gerd ser det som utfordrande å vera ein del av ein stor stab: «Bare det å være en stor stab tar mye tid. Det går mye tid til møter og sånne ting.» Vetle nyanserer biletet noko og seier seg samd i at samarbeidsrelasjonar har auka, men «på en annen side kan du si disse tiltakene som handler om gudstjeneste ville jeg vært på uansett.»

Prestane ønskjer å vera med i *det faglege samarbeidet om og vidareutvikling av trosopplæringa*. «Når det gjelder utviklingen av trosopplæring i menigheten, tenker jeg det er kjempeviktig at soknepresten mener noe om det, fordi hvis ikke vi utvikler trosopplæringen vår, kommer vi ikke videre heller.» (Gerd) Når det gjeld evaluering av tiltak, rapporterer fleire om ein pågåande samtale med dei undervisningstilsette. (Arild, Gerd)

Når vi jobber sammen, så blir det noe mer enn at vi er tre stykker som jobber med samme sak. At det kan skape noe nytt. At det er viktig at vi samarbeider om det. Ikke fordi at den ene nødvendigvis tror den er bedre enn den andre, men når vi er sammen, kan vi nå fram til noe nytt. (Gerd)

Øyvind etterlyser meir «ordentlige samlinger rundt spørsmålet: Hva er vår plan nå? Er planen i samsvar med det vi egentlig mener vi vil oppnå? Og ønsker? Hva fungerer ikke og hva er det viktigste barn og deres familier skal sitte igjen med etter møtet med kirken?» Han meiner det er svært naturleg at sokneprest skal vera med på slike samlingar, men er likevel ambivalent fordi han opplever at presterolla gjennom

trusopplæringsreform, gudstenestereform og prostereform er blitt overbelasta i forhold til kva ho var før. Vidare seier han at «hvis vi hadde hatt et mer strukturert samarbeid rundt den totale trosformidlingen i menigheten, så ville jeg hatt mer å tilføre». Då tenkjer han på kreative prosessar og ønskjer ikkje å involvera seg i administrasjon og skrivning. Sjølv om Øyvind meiner at trusopplæringa har gått seg til, opplever han likevel at han står i ei spenning.

Prestane i vårt materiale er samstemte på viktigheten av å *la andre medarbeidarar koma til syne*. Det er ikkje snakk om å nedskriva den symbolbetydninga presten har, men heller løfta opp andre: «Det skal være like gjevt med andre, for vi gjør det sammen.» (Vetle) Kanskje kan våre informantar hevda dette så sterkt fordi dei opplever å bli respekterte av dei andre i staben? Arild seier: «Jeg ser ingen rangordensproblematikk i det. Jeg tenker det er mer med respekt for hverandre at du har behov for å vite hva jeg gjør, jeg har behov for å vite hva du vil.» Då slepp dei å konkurrera med kateket om rolla, men kan delta som prest. Dei vil ikkje vera ein kva som helst ressurs i eit tiltak. (Arild)

Arild, som nå er i det soknet med minst aktivitet og færrest stillingsressursar, er klar over at han kan ta mykje plass. Det hender at han må spørja seg sjølv om det blei vel mykje han sjølv og om han burde ha involvert fleire. Kanskje på bakgrunn av dette seier han:

Jeg synes ikke problemet er at presten har for liten posisjon i menighetslivet, og aller minst i (stedsnavn)-bispedømme. Jeg synes vi dominerer altfor mye. Vi har lite formell makt og dessverre alt for mye innflytelse. [...] Jeg ser at litt yngre prester i eh i mitt bispedømme kan være vel opptatt av at 'det er jeg som er presten altså'. Det var litt slemt sagt. Profesjonsmarkering. Og jeg synes det er helt unødvendig. (Arild)

Dei kjenner likevel til at andre prestar kan oppleva å bli haldne utanfor i trusopplæringsarbeidet, utan at dei sjølv har noko erfaring med det. «Det er en del prester som føler seg parkert, har jeg skjönt. Men det handler om å ta rollen sin og ta plass uten å kjøre over andre.» (Vetle)

At det òg kan oppstå konflikter i samarbeidet mellom dei tilsette, legg dei heller ikkje skjul på. Det kan gå på konkurranse med trusopplæringsmedarbeidar om rolla (Arild), det at tiltak blir sette i verk i lokalkyrkjelyden utan at det har blitt drøfta skikkeleg i staben (Ola, -15), eller usemje om kva status den lokale trusopplæringsplanen skal ha. (Øyvind, -15) I nokre av desse tilfella har sokneprest måtta gripa inn for å vera «brannslukkar» slik at trusopplæringsarbeidet ikkje skulle bli altfor skadelidande. (Øyvind, -15)

Det er uklart kva rolle presten skal ha i *tilsetjing av undervisningsmedarbeidarar* i kyrkjelyden. Sidan fleire av informantane nokre gonger har vore inviterte inn i tilsetjingsprosessar av medarbeidarar, synest det som dette er avhengig av haldninga til kyrkjeeverje, men dette er eit felt der prestane uttrykkjer behov for å kunna påverka i sterkare grad. Fleire har opplevd å bli haldne utanfor slike prosessar. Årsakene til ønsket frå prestane er at den administrative linja ikkje alltid har tilstrekkeleg teologisk og

kyrkjefagleg kompetanse (Øyvind), eller det blir grunngeve med presten sitt åndelege leiaransvar ut frå tenesteordninga. «Av og til har jeg lyst til å si at veldig mange prester har en eller annen form for, eller sokneprester har en form for overordnet ansvar og burde sånn sett få være med.» (Gerd)

Avsluttande diskusjon

Me vil ved hjelp av rolleteori kort diskutera tre hovudfunn frå analysen: For det første, at prestane meiner at arbeidstidsreglementet ikkje ser ut til å ha påverka deltakinga deira i trusopplæringa negativt, samtidig som auka arbeid synest å skapa frustrasjonar knytt til dei regulære presteoppgåvene. For det andre, at prestane ønskjer å bidra inn i trusopplæringa, men då *som prestar* som opplever seg sjølve som leiarar, og, for det tredje, korleis gudstenester med innslag av trusopplæring både blir opplevd som «diamant» og skaper frustrasjonar. I alle funna ser me forhandling, ikkje ulikt det Timmann Mjaaland peikar på når sokneprestar arbeider med reformer: Verb som går igjen hos alle informantane hennar er balansera, navigera og fasilitera (Mjaaland, 2019, s. 68).

Arbeidstidsreglementet

Arbeidstidsreglementet for prestar er ei konstituerande forventning som avgrensar og strukturerer kvardagen deira. Tidlegare forskning har vist at prestar har stor arbeidsmengd og eit omfattande ansvar (Høeg & Gresaker, 2009; Sirris, 2016). Funn i vårt empiriske materiale frå 2014-15 tyder på at sjølv om prestane ønskte å delta i trusopplæringa og meinte det var ei «må»-oppgåve, så var dei redde for kva innføringa av arbeidstid ville bety for deltakinga deira i trusopplæringa. Me har ikkje lagt opp til komparasjon mellom dei to materialtypene, men me konstaterer at det er ei markant endring frå 2014-15 til 2019. Ut frå både forskning og funn i det tidlege materialet overraska det oss at prestane i 2019-materialet hevdar at arbeidstidsreglementet ikkje synest å hindra deltaking i trusopplæringa. Snarare ser det ut for at arbeidstidsreglementet har hjelpt dei å prioritera dei viktigaste oppgåvene. Kanskje overgangen frå prosjekt til driftsfase har vore positivt for presten si rolle i trusopplæringa. Tidsaspektet kan òg ha spela positivt inn: dei meiner at trusopplæringa har gått seg til. Funna våre tyder på at prestane me intervjuar er i stand til å navigera i spennet mellom konstituerande og strategiske forventningar når det gjeld arbeidstid.¹⁰

Forholdet til andre presteoppgåver er likevel ikkje utan frustrasjonar. Særleg kjem det til syne viss prost gir uklare signal om å prioritera av trusopplæringa ut frå det ein har tid til. Me tolkar våre informantar slik at dei ville yta motstand dersom prosten meinte at trusopplæring ikkje skulle prioriterast, slik det blir antyda om ein prost i *Vår trosopplæring* (Sandsmark & Holmqvist, 2018, s. 73). Som med andre oppgåver må presten si deltaking i trusopplæringa vera avklara på førehand, både kva tiltak dei skal delta i og kor mykje tid dei skal bruka på det, slik at dette kjem med i arbeidsplanen

10 Sjølv om prestane i vårt materiale meiner at arbeidstidsreglementet ikkje har påverka rolla deira negativt, ser me her behov for meir forskning som kanskje kan visa at dette likevel er meir samansett.

på vanleg måte. Avklaring av prestar si deltaking i trusopplæringa kan vera ein viktig implikasjon for vidare praksis.

Eit anna frustrasjonsmoment er at trusopplæringa har medført fleire samarbeidsrelasjonar, noko som også er tidkrevjande (Sirris, 2016, s. 78, 84, 87). Sjølv om relasjonsarbeid helst blir opplevd positivt, skaper det rollekonflikter i forhold til andre oppgåver i ordinasjonslovnaden, som då må utelatast. Ein kan òg sjå ei viss rolleoverbelastning når éin av prestane seier at han kunne ha bidratt meir i utviklinga av trusopplæringa, men at han er ambivalent til å foreslå fleire samarbeidsmøte sidan det vil føra til meirarbeid. Me får her illustrert den rollekonflikta prestar kjenner på ved at dei har motstridande forventningar til eiga rolle i trusopplæringa. Dei opplever å stå i spenn, kanskje òg i spenning, mellom dei konstituerande og strategiske forventningane til rolla si.

Deltaking i trusopplæringa som prest

Prestane ser si deltaking i trusopplæringa som viktig og prioriterer denne. Likevel kjem det fram at dei ikkje ønskjer å vera ein kva som helst ressurs. Dei vil delta som prest. Kva betyr denne understrekinga, og korleis kan den tolkast? Det synest å peika på at prestane har ein tydeleg profesjonsidentitet, som dei òg gjer gjeldande i trusopplæringa. Det understreker dei konstituerande forventningane prestane ønskjer å verkeleggjera. Sandsmark og Holmqvist har vist at forskjellane i profesjonsidentitet skaper utfordringar i staben (Sandsmark & Holmqvist, 2018, s. 56-63). Indirekte kjem dette til syne i vårt materiale ved at ein av prestane hevdar at særleg yngre prestar kan vera opptatt av eigen posisjon og kallar det profesjonsmarkering. Han meiner prestane dominerer for mykje, seg sjølv inkludert. Ein annan prest uttaler at det er prestane som har best kompetanse på både kva ein bør formidla innan tru og korleis dette bør gjerast, sjølv om kyrkjelyden har kateket. I eit interesse- og konfliktperspektiv på forholdet mellom profesjonane kan dette tolkast som ein kyrkjeleg profesjonskamp, der prestane posisjonierer seg i forhold til andre profesjonar i staben (Fretheim, 2014, s. 48-49; Mjaaland, 2019, s. 69). Eit komplementært og gjensidig utfyllande perspektiv som synleggjer eit konstruktivt samarbeid der barna er i fokus og ikkje profesjonen, finn me i materialet når prestane legg vinn på å støtta opp om det kateket har lagt opp til og i ønsket om at dei andre medarbeidarane skal koma til syne (Fretheim, 2014, s. 48-49). Ein implikasjon for praksis kan vera at prestar bør utfordrast på korleis profesjonsidentiteten deira påverkar samarbeidet med andre i staben og frivillige.

Sjølv om det er nedfelt i strukturen at det er kateket som leier undervisningstenesta i kyrkjelyden, synest det likevel som særleg ei av prestane ser seg sjølv som ein overordna leiar. Ho ville ha gripe inn dersom noko ved trusopplæringa ikkje hang saman med resten av kyrkjelyden sitt arbeid, og ho seier at det ligg på henne at trusopplæringsplanen blir halden. Ho grunngjev synet sitt ved å vektleggja element i dei konstituerande forventningane, nemleg tenesteordninga, som snakkar om presten sitt pastorale leiaransvar og åndelege leiing. Det ser altså ut som det åndelege leiarskapet trumfar strukturen. Her kjem ei tydeleg spenning til syne. Presten erkjenner at ho ikkje har arbeidsgjevaransvar overfor dei andre profesjonane i staben. Likevel ser ho på seg sjølv

som åndeleg leiar. Ein ser her at hennar tolking av konstituerande trekk ved rolla gjer det mogleg å sjå seg sjølv som leiar og på den måten skaffa seg eit handlingsrom, noko som klart kan føra til interne konflikhtar. Her er ikkje rom for ei nærare drøfting av presten si leiarrolle,¹¹ men me har empirisk vist spenningane som presten opplever mellom konstituerande forventningar og ei tolking av kva det kan bety for den strategiske utøvinga av presterolla i trusopplæringa.

Gudstenestearbeid

Gudstenesta har vist seg å vera «diamanten» i trusopplæringa, uttaler ein av prestane. Trusopplæringa vart ikkje, slik han frykta, berre klubbar og aktivitetar som gjekk på sida av prest og gudsteneste. Gjennom samarbeid om gudstenesta opplever dei å bli trekte inn i sentrum av trusopplæringa. Materialet viser likevel at barna sitt inntog i gudstenesta har klare utfordringar. Gudstenesta må vera gjenkjenneleg og ikkje i barnefestivalstilen. Gudstenesta skal ikkje vera ein stad å visa fram barna, og forkynninga må ikkje berre bli retta til barn. Ein av prestane bruker uttrykket «gisselrolle» i samband med gudstenesta. Han må til tider vera med på noko han eigentleg ikkje kan stå inne for. I lys av dei konstituerande forventningane som seier at han er gudstenesteleiar, skaper det frustrasjon og er eit trugsmål mot rolla hans. Den største utfordringa for presterolla synest likevel å vera ekstraarbeidet med å involvera barn og stab i gudstenesta. Det oppstår ei rollekonflikt når prestane opplever at gudstenestene blir så arbeidskrevjande at ordinasjonslovnaden sine ord om å «dra omsorg for hvert enkelt menneske» og å «forkynne Guds ord klart og rent» ikkje får nok tid og merksemd. Det kjennest som eit trugsmål mot presterolla når presten berre delvis er prest, men må vera produsent og konferansier i tillegg. I Klevmoen si analyse av hennar empiriske materiale blir samarbeidet om gudstenesta opplevd meir harmonisk. Dei forskjellige profesjonane utfyller kvarandre og opplever eiga rolle som ivaretatt. Likevel finst det hint om gnisningar, og det blir sjeldan snakka om forventningar til kvarandre sine rollar i stabssamanheng (Klevmoen, 2016, s. 49-52). Vårt materiale gir tydelegare uttrykk for rollekonflikt og motstridande forventningar.

Me ønskjer velkomen vidare forskning på presterolle og samhandling mellom prestar og undervisningsmedarbeidarar i trusopplæringa, gjerne med eit meir omfattande empirisk materiale. Me vil særleg peika på nye studiar som kan utfordra våre funn når det gjeld kva konsekvensar arbeidstidsreglementet har fått for prestedeltakinga i trusopplæringa. Ei svakheit med denne studien er at me har fokusert på prestane sine intensjonar og erfaringar og har avgrensa oss frå korleis dette ser ut i praksis i den kyrkjelege kvardagen. Artikkelen gir likevel eit empirisk bidrag til korleis eit utval prestar erfarer rolla si i trusopplæringa.

11 Jf note 8. I norsk samanheng har mellom andre Gjerp, Grevbo og Saxegaard konkretisert forventningane til presten som pastoral leiar. Gjerp brukar hyrdemetaforen (Gjerp, 1997), Grevbo snakkar om presten som fortolkande vegleiar (Grevbo, 2000), medan Saxegaard fokuserer på presten som symbolsk, samhandlande og strategisk leiar (Saxegaard, 2009). I avhandlinga skildrar Saxegaard empirisk korleis presten tar ansvar utan eigentleg å ha dette, og korleis presten forhandlar i og mellom aktivitetar og slik bidrar til å skapa samanheng (Saxegaard, 2017, s. 189, 200-201).

Studien har vist at prestane ønskjer å bidra i trusopplæringa og ser henne som ein viktig del av den totale kyrkjelydsutviklinga. Prestane vil vera med å vidareutvikla trusopplæringa og ønskjer å ta ansvar for teologisk utvikling. I eit lengdeperspektiv hevdar prestane i vårt materiale at deira deltaking i trusopplæringa har gått seg til. Dette lovar godt for prestane si vidare involvering.

Det finst likevel fleire område som krev eit medvite arbeid for at samarbeidet om trusopplæringa skal halda fram i eit konstruktivt spor, og som særleg er bidrag til praksisfeltet: klare avtalar om kva prestebidraget skal bestå i, vidare refleksjon over korleis profesjonsidentiteten spelar inn i samarbeidet, klargjering av korleis auka tal av samarbeidsrelasjonar skal stå i høve til andre presteoppgåver og korleis ein kan møte rollekonflikt og motstridande forventningar i samarbeidet om gudstenester med innslag av trusopplæring.

Ein av prestane påstod at trusopplæringsreforma var den største forandringsagenten i presterolla. Trusopplæringa blir opplevd som avgjerande viktig for kyrkja. Samstundes har artikkelen vist frustrasjonar, rollekonflikt og motstridande forventningar i prestar si forhandling mellom konstituerande og strategiske forventningar.

Litteratur

- Askeland, H. (1998). *Ledere og lederroller: om ledelse og lederroller i den lokale kirke* (Vol. nr 7). Trondheim: Tapir.
- Austnaberg, H. (2017). «Alle støttar trusopplæringa.» Tverrfagleg samarbeid mellom prestar og undervisningstilsette i utvikling av trusopplæringa. *Prismet*, 68(3), 211-229.
- Barne- og familiedepartementet. (2005, 2019-05-03). Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for kateketer. Hentet fra <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2004-11-20-1894>.
- Barne- og familiedepartementet. (2016). Tjenesteordning for menighetsprester. Hentet frå <https://lovdata.no/dokument/INS/forskrift/2016-04-11-1814>.
- Biddle, B. J. (2020, 12. mars). Role Theory. Hentet fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/role-theory#3404400313>.
- Botvar, P. K., Brøttveit, Å., Hoel, N., Haakedal, E., & Schmidt, U. (2015). *Avsluttet reform eller fortsatt læring og utvikling? Trosopplæring som arbeidsform i menighetene* (Vol. 2015:1). Oslo: KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Brante, T. (2008). Rolleteori. I O. Korsnes (red.), *Sosiologisk leksikon* (2 utg., 258). Oslo: Universitetsforlaget.
- Callero, P. L. (2020, 12. mars). Role Theory. Hentet fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/role-theory#3404400313>.
- Den Norske kirke. (1992). *Gudstjenestebok for Den Norske kirke 2: Kirkelige handlinger* (Vol. 2). Oslo: Verbum.
- Fretheim, K. (red.) (2014). *Ansatte og frivillige. Endringer i Den norske kirke* (Vol. 3). Oslo: IKO-forlaget.
- Gjerp, D. (1997). Sokneprest, ledelse og samarbeid – lokalt. Om hyrdetjenesten under delt arbeidsgiveransvar. *Inter Collegas*, 29.
- Grevbo, T. J. S. (2000). Pastoral lederskap - en teologisk og kirkelig nødvendighet. Noen pastoraleologiske perspektiver. I M. Huse (red.), *Prest og ledelse* (29-43). Oslo: Verbum.
- Grimstad, M. H. S. (2015). Tverrprofesjonelt samarbeid mellom de fire vigslede tjenestene. En empirisk studie om mulighetene og utfordringene med tverrprofesjonelt samarbeid mellom de fire vigslede tjenestene kantor, diakon, prest og kateket i Den norske kirke på menighetsnivå. (Master i diakoni), VID vitenskapelige høyskole, Oslo.
- Horsfjord, H., Sørensen, T., Heiene, G., Leganger-Krogstad, H., & Holmqvist, M. (2015). *Kompetanse, utdanning og motivasjon: en kartlegging av undervisningstjenesten i Den norske kirke* (Vol. 1:2015). Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Høeg, I. M., & Gresaker, A. K. (2009). *Prest i Den norske kirke: en rapport om presters arbeidsforhold* (Vol. nr 5/2009). Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.

Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen

- Kessel, T. B., Austnaberg, H., & Mestad, K. M. E. (2021). Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke. Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 38(1), 53-69.
- Kirkerådet. (2010). Gud gir - vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke. Oslo: Den norske kirke.
- Klevmoen, B. K. (2016). Jeg skinner når du skinner. En empirisk undersøkelse om tverrfaglig samarbeid i stab om gudstjenesten i trosopplæringen i Den norske kirke. (Master i diakoni), VID vitenskapelige høyskole, Oslo.
- Mjaaland, A. T. (2019). Kall og autoritet. En studie av soknepresters autoritet i endringsprosesser. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 36(1), 62-73.
- Mosdøl, H. O. (2015). Presterollen i lys av gudstjenestereformen - et læringsteoretisk perspektiv. I A. H. Balsnes, S. Christensen, J. T. Christoffersen, & H. O. Mosdøl (red.), *Gudstjeneste à la carte. Liturgireformen i Den norske kirke* (266-282). Oslo: Verbum Akademisk.
- Reite, I. C. (2014). *Between settling and unsettling in a changing knowledge society: the professional learning trajectories of pastors. An ethnographic study of the professional learning of pastors in the Church of Norway*. (PhD), MF Norwegian School of Theology, Oslo.
- Sandsmark, A., & Holmqvist, M. (2018). *Vår trosopplæring? Stab, samarbeid og trosopplæring* (MF-rapport 3:2018). Hentet fra https://www.mf.no/sites/mf/files/users/Dokumenter/Forskning/Trosopplaring/var_trosopplaring_-_endelig_version.pdf.
- Saxegaard, F. (2009). Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder. En modell for sokneprestens lederskap i folkekirken. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 26(2), 17-28.
- Saxegaard, F. (2017). *Realizing church. Parish pastors as contributors to leadership in congregations*. (PhD), MF Norwegian School of Theology, Oslo.
- Schmidt, U. (2012). Stillinger, kompetanse, samarbeid: om samarbeid og tverrfaglighet mellom stillingstyper og fagområder i trosopplæringsreformen (Vol. 2012:2). Oslo: KIFO Stiftelsen kirkeforskning.
- Sirris, S. (2016). Arbeidsdager mellom profesjon, ledelse og organisasjon - soknepresters tidsbruk og aktivitetsmønstre. *Teologisk Tidsskrift*, (1), 60-88.
- Swinton, J., & Mowat, H. (2016). *Practical theology and qualitative research* (2. utg.). London: SCM Press.
- Yodanis, C. L. (2020, 1. mars). Role Theory. Hentet fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/role-theory#3404400313>.

Presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 1/2021
[s. 51-67]

Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere



Terese Bue Kessel, førsteamanuensis i praktisk teologi, VID. Hans Austnaberg, professor i praktisk teologi, VID. Karen Margrete E. Mestad, høgskolelektor i praktisk teologi, VID.

terese.bue.kessel@vid.no

Abstract

The article discusses findings from a qualitative study on expectations towards pastors' role in the Christian education program for children and young people in the Church of Norway. Data has been retrieved from interviews with Christian educators and leaders of local church boards conducted in 2014-2015, and written reflections by students in a course on religious education at VID Specialized University, in 2020. Theoretically the study leans on role theory, and discusses constituent and strategic role expectations towards pastors. We find that first of all there is an overall expectation that pastors will engage in the Christian education program. Second, it is anticipated that through their theological competence they will guarantee the quality of the content of the program, both in developing material and in the practical running of it. Third, it is expected that pastors fill the role as supervisors and supporters for Christian educators in order to empower them in their efforts. Finally, the expectations towards pastors are multiple and varied. There is potential for role overload and role conflict. Therefore there is need for further research on the demanding role expectations pastors face in the Christian education program.

Nøkkelord: rolleforventninger, trosopplæringsmedarbeidere, menighetsrådsledere, prester

Innledning

Denne artikkelen har til hensikt å utvikle ny empirisk basert kunnskap om hvilke forventninger undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere har til presterollen i trosopplæringen i Den norske kirke. Økt forståelse for dette vil være et bidrag til samtalen om prestens rolle i de mange interaksjonsflater mellom stab og menighetsråd i utvikling og revidering av lokal trosopplæringsplan, og i planlegging og gjennomføring av trosopplæringstiltak og gudstjenester (Kirkerådet, 2010, s. 29, 34-35). Hensikten med Den norske kirkes trosopplæringsplan er å definere en tydelig retning for hvordan lokalmenigheten skal planlegge og gjennomføre en systematisk og sammenhengende trosopplæring. Arbeidet med trosopplæring skal være basert på lokale planer som «vekker og styrker kristen tro, gir kjennskap til den treenige Gud, bidrar til kristen livstolkning og livsmestring og utfordrer til engasjement og deltakelse i kirke og samfunnsliv for alle døpte i alderen 0-18 år, uavhengig av funksjonsevne» (Kirkerådet, 2010, s. 4). Trosopplæringens mål og hensikt gir grunn til å undersøke forventninger som nære medarbeidere har til presten i dette arbeidet.

Menighetsarbeid blir gjennomført i et samarbeid mellom prester, kolleger i staben og frivillige medarbeidere. Til presten er det knyttet formelle forventninger gjennom ordinasjonen og i Tjenesteordning for menighetsprester (Barne- og familie-departementet, 2016, §2). Presten leder søndagens gudstjeneste, utfører dåps- og konfirmasjonsopplæring, gjennomfører kirkelige handlinger og har en rekke tilliggende oppgaver. I trosopplæringens interaksjonsflater er det mange aktører, og presten skal der ha «en sentral rolle», slik det er presisert i trosopplæringsplanen (Kirkerådet, 2010, s. 41). Det er derfor naturlig at trosopplæringsmedarbeidere og kateketen, som leder menighetens undervisningstjeneste, (Tjenesteordning for kateketer, 2004, §2), vil forvente et visst samarbeid med presten. Menighetsrådet, som leder menighetens virksomhet i soknet, har ansvar for «å utarbeide og gjennomføre en lokal plan for trosopplæring» (Kirkerådet, 2010, s. 40) og vil mest sannsynlig også ha forventninger til presten i dette arbeidet. Vi kan gå ut i fra at det fra flere hold vil være forventninger til hvordan presten bruker sin kompetanse og utøver sin rolle i trosopplæringen når det gjelder planarbeid og trosopplæringstiltak.

I det Kirkerådsstøttede prosjektet «Presten si rolle i trosopplæringa» inngår to artikler. Én artikkel drøfter hvordan prester selv opplever sin rolle i trosopplæringen (Austnaberg, Mestad, Kessel, 2021). I denne andre artikkelen er utkikkspunktet flyttet. Nå utforsker vi hva menighetsrådsledere og undervisningsmedarbeidere forventer av presten i trosopplæringen. Dette er relevant da det viser seg at i tillegg til undervisningsmedarbeidere, er det fra menighetsstaben først og fremst prester som involverer seg i trosopplæringen (Schmidt 2012, s. 6, jf. KR-sak 41/17, s. 21).¹ Samtidig er det ikke klart hva som kan forventes av presten i disse tverrfaglige interaksjonsflatene. Sandsmark og Holmqvist viser i et forskningsmateriale til en prost som mente at prester ikke skulle prioritere trosopplæringen (MF-rapport 3:2018, s. 73). Austnabergs

¹ I 2016 var det planlagt 18627 trosopplæringstiltak. Undervisningsansatte var ansvarlige for 13308 tiltak, og prester for 8853. KR 41/17:21. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2017/september/kr_41_17_trosopplaering_i_den_norske_kirke_status_2017.pdf (lastet 10.11.2020).

undersøkelse om stabssamarbeid i trosopplæringen viser at prester prioriterer dette arbeidet, og at deres engasjement oppleves som viktig. Samtidig er det et interessant funn at flere prester ser på seg selv i lederroller i trosopplæringen selv om de formelt sett ikke er ledere. Presters rolle og deltakelse i trosopplæringen ser ut til å være både uavklart og utfordrende (Austnaberg, 2017, s. 219-220, 225).

Prestetjenesten i Den norske kirke har det siste tiåret vært gjenstand for en god del forskning.² Det er blitt forsket på presters arbeidsforhold, aktivitetsmønstre og arbeidsmengde, tidsbruk og trivsel (Høeg & Gresaker, 2009, Grimstad, 2015, Sirris, 2016). Det gir grunn til å undersøke ikke bare hvordan prester opplever sin rolle i trosopplæringen, men like mye hva andre forventer at presten skal engasjere seg i her. Dette er et felt som er lite utforsket. Mange prester har tidligere gitt uttrykk for at de har opplevd at trosopplæringsarbeidet er blitt en kilde til frustrasjon fordi den har kommet som et tillegg til allerede eksisterende oppgaver (Schmidt, 2012, s. 18). Denne erfaringen sammenfaller med andre forskeres funn, at prester sliter med å engasjere seg tilstrekkelig i trosopplæringen (Botvar, Brottveit, Hoel, Haakedal & Schmidt, 2015, s. 59). Det forventede tverrfaglige samarbeidet i staben om gudstjenester har bidratt til et økt press på presterollen (Klevmoen, 2016, s. 21). Forskningsprosjektet «Studium, profesjon og rekruttering» (SPOR) viser på den andre siden at prester også kan erfare at ansatte ikke inkluderer dem i menighetens barne- og ungdomsarbeid og ungdomsgudstjenester, og at noen prester bevisst velger å bruke fritiden sin til å engasjere seg i dette arbeidet fordi stillingsrammene ikke gir rom for det (Kessel, 2018, s. 33, 37).

Ingen av de nevnte forskningsbidragene undersøker hvordan undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere reflekterer over prestens rolle i trosopplæringen. Denne artikkelen vil bidra med empiriske innsikter i et felt der det trengs mer kunnskap for å avklare rolleforventninger til presten i trosopplæringen i en kompleks prestehverdag. Hovedproblemstillingen er følgende: Hvilke forventninger har menighetsrådsledere og undervisningsmedarbeidere, som kateketer, menighetspedagoger og trosopplærere, til presterollen i trosopplæringen? I et kvalitativt materiale handler dette om hva de erfarer og hva de håper på i samarbeid med presten i interaksjonsflater i trosopplæringen.

Materiale og metode

Til grunn for denne artikkelen, er det to sett empirisk materiale, fra 2014-2015 og fra 2020. Det første materialet, som opprinnelig ble utviklet for det Kirkerådsstøttede prosjektet «Trosopplæring som menighetsutvikling» (2014-2016), består av intervju med prester, stabssamarbeidere og frivillige. Det andre materialet fra 2020 er hentet fra et kurs for trosopplæringsmedarbeidere ved VID vitenskapelige høyskole og består av seks refleksjonsnotat.

Uttrekket av materialet fra 2014-2015 er intervju med fem menighetsrådsledere og en nestleder og intervju med seks undervisningsmedarbeidere: kateketer, menighetspedagoger og trosopplærere. Intervjuene ble gjennomført i seks menigheter

² De to artiklene i prosjektet «Presten si rolle i trosopplæringa» har delvis sammenfallende materiale, teorigrunnlag og viser til noe sammenfallende forskningsoversikt (se Austnaberg, Mestad, Kessel, 2021).

i to bispedømmer, tre på Vestlandet og tre på Østlandet. Informantene ble intervjuet en times tid to ganger, i november 2014 og i november/desember 2015, og det ble gjort lydopptak av samtale. Materialet ble ikke transkribert, men en oppsummering av hvert intervju samler innholdet i hovedtema. Siden materialet inneholder informasjon om stabssamarbeid og roller i trosopplæringen, har vi vurdert det relevant for foreliggende artikkel (se Austnaberg, 2017, s. 213-214). Det er nå foretatt en ny gjennomgang av datamaterialet.³

Selv om det er interessante funn i dette materialet, vurderte vi at det ikke var tilstrekkelig i seg selv, og ønsket derfor å utvide materieltilfanget. I kurset for trosopplæringsmedarbeidere, holdt Hans Austnaberg en forelesning over prestens rolle i trosopplæringen med utgangspunkt i prosjektet vårt «Presten si rolle i trosopplæringa». Studentene ble orientert om artiklene vi skriver og fikk spørsmål om de ønsket å bidra med empiri, som responsmateriale, eller ustrukturerte og frie tilbakemeldinger, til denne artikkelen. Refleksjonsnotatene om erfaringer og forventninger til presterollen i trosopplæringen ble levert på kursets digitale plattform. Av om lag 30 studenter, responderte ni med å levere et bidrag, og seks gav tillatelse til at tekstene deres kunne brukes. Av hensyn til anonymitet, blir sitat identifisert med fiktive navn, og stillingskategori blir ikke oppgitt.

Det er uvisst hvorfor ikke flere studenter responderte. Hadde de forventninger til presterollen som ikke ble oppfylt og som de ikke ville dele? Eller kunne vi snarere ha forventet at de som hadde negative erfaringer ville ha brukt denne anledningen til å kommentere det? Eller er det heller slik å forstå at de som leverte tekster, representerer de med mest positive erfaringer med prestens engasjement i trosopplæringen? Dette blir bare gjetninger. En hovedårsak er kanskje at det var frivillig å levere refleksjonsnotatet. Vi stiller disse spørsmålene fordi dette materialet nokså entydig avdekker positive samarbeidsrelasjoner med prester, og det ser ut som om dette gir seg utslag i hvilke forventninger de har til presten.

I ettertid ser vi at det beste ville ha vært å intervju en gang til noen av menighetsrådslederne og undervisningsmedarbeiderne fra 2014-15, men dette ville ha blitt et omfattende arbeid, og også vanskelig da vi mangler personidentifikasjoner. Derfor valgte vi, ut fra pragmatiske hensyn, slik vi har gjort. Selv om materialet fra 2020 er av nyere dato og med undervisningsmedarbeidere som informanter, ser vi at dette er en svakhet, da konteksten er forskjellig fra den første undersøkelsen. Datainnsamling handler om hvordan forskeren innhenter informasjon om et spesifikt tema (Aase & Fossåskaret 2007, s. 36, 111). Ved intervjuprosessen er det mulig å utdype forståelsen av et tema ved å stille oppklarings spørsmål til informanten (Silverman, 2011, s. 44, 161-206). Refleksjonsnotat i form av korte tekster som svarer på noen spørsmål som er stilt, gir ikke samme mulighet for meningsforhandling med informanten, slik som ved et intervju. Likevel er de skriftlige bidragene det her dreier seg om tilstrekkelig fyldige kilder for dette prosjektet. Forskningsetiske prinsipper er fulgt, og alle informanter ble

3 Da det ikke er nevneverdige funn knyttet til menighetenes geografiske plassering, blir dette ikke identifisert etter direkte sitat. I stedet brukes fiktive navn og rollen vedkommende informant har.

orientert om at deres bidrag vil bli behandlet anonymt, og at det var frivillig å delta (Bremborg, 2011, s. 319-320).

Rådsledere er intervjuet fordi menighetsrådet har et overordnet ansvar for menighetens trosopplæringsarbeid, og undervisningsmedarbeidere er intervjuet eller har bidratt med refleksjonsnotat fordi de har hovedansvaret eller er medansvarlige for gjennomføringen av tiltak i samsvar med lokal plan for trosopplæring. Begge kategorier informanter samarbeider gjennom sine funksjoner med prester og er relevante kilder for denne undersøkelsen. Ved å presentere intervjumaterialet så nøyaktig som mulig og etterstrebe konsistens i analysen av kategoriene som etableres, er reliabiliteten i funnene forsøkt ivarettatt. Vårt mål har ikke vært å generalisere, men å gi innsikter som forhåpentligvis kan gå ut over det partikulære i situasjonene og resonnere med andres erfaringer (Swinton & Mowat, 2016, s. 44-46, 66). I en kortfattet avsluttende diskusjon drøftes hovedfunn i materialet.

Teoriperspektiv

Mennesket beveger seg mellom roller som er selvskapt eller formet av forventninger i omgivelsene, fra familie, vennekrets og arbeidsplass. I ulike sammenhenger går vi inn og ut av flere roller i løpet av en dag, og vi fyller rollene mer eller mindre etter sin hensikt. Når vi drøfter hvordan prester opplever sin rolle i trosopplæringen (Austnaberg, Mestad, Kessel, 2021) er det i lys av to typer rolleforventninger: konstituerende og strategiske. Konstituerende forventninger reflekterer stillingsbeskrivelser og mandat og beskriver innholdet i rollen, mens strategiske forventninger fokuserer på hvordan rollen kan eller bør utøves (Askeland, 1998, s. 36). De to typene illustrerer et *hva* og et *hvordan* og peker på innholdet i rollen og på rollens praksis. Dette er også et relevant teoretisk perspektiv for denne artikkelen, særlig gjelder det de strategiske forventningene. Men forventninger til prestens engasjement vil også være farget av tjenesteordningen og trosopplæringsplanen som definerer noe av rollen presten bør spille, de konstituerende forventninger.

Sosiale roller viser til en aktivitet eller forventet adferd innenfor en bestemt sammenheng. De avgrenser, strukturerer og muliggjør adferd, ifølge Callero (2020). Begrepet rolle er et sentralt sosiologisk begrep. I følge Brante angir begrepet generelt «de forventninger, normer og regler som er forbundet med en sosial posisjon eller oppgave.» (2008, s. 258). *Rolleadferd* viser til hvordan en person fyller sin rolle (Askeland, 1998, s. 36). Et individ kan ha mange roller og må da forholde seg til mange forventninger som er uforenlige og ikke kan oppfylles. Da oppstår gjerne en *rollekonflikt* (Brante, 2008, s. 258).

Prester kan fylle sin rolle i trosopplæringen uten at det samsvarer med ytre forventninger fra menighetsrådsledere og undervisningsmedarbeidere, noe som kan føre til rollekonflikt. *Rolleoverbelastning* viser til opplevelsen av mangel på ressurser til å respondere på forventninger og inkluderer også tidsaspektet som en begrenset ressurs (Yodanis, 2020). Rolleoverbelastning og rollekonflikt fører ofte til vanskeligheter med å møte forventninger knyttet til en rolle.

Analyse og funn

Ansatte i trosopplæringen og menighetsrådsledere er seg bevisst at planlegging og gjennomføring av trosopplæringstiltak ikke er prestens primære ansvar (Austnaberg, 2017). Samtidig må det presiseres at trosopplæringsarbeid inngår i prestens overordnede oppgaver fordi presten ifølge tjenesteordningen skal utføre sin tjeneste «slik at kristen tro og kristent liv fremmes i menighetene» og «utføre dåps- og konfirmasjonsopplæring» (Barne- og familiedepartementet, 2016, §2). Datamaterialet blir her presentert under to kategorier, prestens rolle i planarbeid og prestens rolle i trosopplæringstiltak.

Forventninger til prestens rolle i planarbeid

Datamaterialet fra 2014-2015 ble samlet inn på et tidspunkt da det var relevant å utforske om prester var med i utviklingen av de lokale trosopplæringsplanene som skulle ferdigstilles og godkjennes av biskopen innen 2017 da trosopplæringen skulle gå over i driftsfasen. (KR41/17).⁴ Planene skal revideres med jevne mellomrom, og derfor er prestens rolle i planarbeid fortsatt et relevant tema å drøfte. I trosopplæringsplanen kapittel 7 gis det føringer for hvordan lokalmenigheten skal utforme sin egen lokale plan i lys av overordnet «grunnlagstenkning og retningslinjer» og i samspill med «menighetens særpreg, ressurser og behov» (Kirkerådet, 2010, s. 37). Planen skal reflektere menighetens kontekst, og ansatte i menigheten har ansvar for å utvikle denne i samarbeid med frivillige medarbeidere. Helt spesifikt har menighetsrådet «ansvar for å utarbeide og gjennomføre en lokal plan for trosopplæring» (Kirkerådet, 2010, s. 40). Det anbefales bred involvering for å sikre eierskap i lokalmiljøet og forankring i menighetens virksomhet (Kirkerådet, 2010, s. 38). Når ansatte har ansvar for planarbeidet, innebærer det at presten også regnes med i dette.

Forventninger til presteinvolvering og teologisk kompetanse

Flere informanter forteller at prestene involverer seg i planarbeid, om enn på ulike måter: «Vi jobber sammen, får påfyll av energi. Å knytte stab opp mot frivillige på slike arenaer er viktig for meg» (Emil, mr.nestleder).⁵ Frøya (tol.medarbeider)⁶ sier at presten har hatt sterkt fokus på trosopplæringen, og Aurora (kateket) samarbeider godt med presten i trosopplæringsutvalget om utvikling av planen. Emil (mr.nestleder) mener at «han [presten] må være med på trosopplæring, i prosessene, slik at de forstår at han er med på laget, ikke bare får kopi av ting for å sette navnet sitt på det.» Prestene i den aktuelle menigheten har oppfylt noen forventninger. De har involvert seg i planarbeidet før planen skulle behandles i menighetsrådet, der den ble signert før den ble sendt til biskopen for endelig godkjenning. Informantene knytter ikke eksplisitt prestenes involvering i planarbeid til formelle føringer gitt i trosopplæringsplanen. De forteller heller om hvordan prestene har utført sin rolle, til de strategiske forventningene.

⁴ https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2017/september/kr_41_17_trosopplaering_i_den_norske_kirke_status_2017.pdf

⁵ Med mr.leder menes menighetsrådsleder.

⁶ Med tol.medarbeider menes trosopplæringsmedarbeider.

Hvordan rollen bør utføres og forventes å bli ivaretatt, utdypes slik av Emil (mr. nestleder):

Presten må være en slags katalysator i en prosess, en slags overordnet inspirator. Han må 'smøre' systemet, klappe på skuldrene. Han kan ikke være med på alt, men undervisningsmedarbeiderne må føle at han backer dem opp. Prest er prest, og alle ser presten som den store i menigheten.

Presten er «den store» og forventes å være noe annet enn en likeverdig lagspiller. Presten skal være noe mer, en inspirator, en rådgiver, en som viser vei. Forventninger til rådgiver- og veiviserrollen inneholder mange komponenter:

Han må også kunne korrigere dersom det er noen som trenger det. Det kan hende han får innspill på ting som burde justeres litt. Det må sies på en konstruktiv måte, slik at det ikke oppfattes som kritikk. Alle har behov for litt korrigering. Han har den rollen også. Vi har behov for å bli heiet litt på. En tviler på seg selv; gjør jeg ting rett? (Emil, mr.nestleder)

Rådgiver- og veiviserrollen er implisitt knyttet til prestens teologiske kompetanse, som forventes på den ene siden å korrigere og kvalitetssikre innholdet i trosopplæringsplanen og på den andre siden å veilede og trygge frivillige og/eller undervisningsmedarbeidere, og inspirere dem. Datamaterialet svarer ikke på om dette trekkes fram fordi undervisningsansatte ikke har den formelle kompetansen som er nødvendig i planutvikling og ledelse av trosopplæringsarbeidet. Vi merker likevel et visst spenningsforhold mellom opplevelse av kvalitet og medarbeideres og/eller frivilliges uro over om eget bidrag holder faglig mål. Samtidig understreker Emil (mr. nestleder) at korrigering fra presten må skje uten at det oppfattes som kritikk, men som inspirasjon:

Jeg føler at prestens klapp på skulderen og oppmuntring er veldig viktig. Ildsjeler må vernes som gull. Vi har noe å gå på når det gjelder oppmuntring. En begynner lett å tvile på seg selv, en trenger klapp på skulderen.

Det forventes at presten skal være inspirator og gjennom veiviserrollen fylle en støttende og trygghetsskapende rolle, og kvalitetssikre det teologiske innholdet.

Prestens teologiske kompetanse blir gjennomgående vektlagt av flere informanter. Adrian (mr.leder) mener at prestens ansvar i utvikling av lokal plan er å være ledende på «teologisk kvalitet» for å sikre at «vi er innenfor» Den norske kirkes retningslinjer og rammer, og sørge for «at vi har de strategier som trengs for opplæring i soknet. Vi er helt avhengige av at soknepresten er en viktig bidragsyter og er involvert.» Et annet aspekt som Emil (mr.nestleder) trekker fram er sokneprestens kjennskap til lover og regler når det gjelder samarbeid med skolen: «Vi som er frivillige, har ikke slik oversikt over lover og regler. Her er soknepresten god. Han gir klar beskjed om hva vi kan gjøre og

hva som er bestemt. Vi må følge reglementet.» Tidligere erfaringer med sokneprestens grep om kirke-skole-samarbeidet, farger forventningene til at soknepresten vil bruke sin kompetanse til å sikre at samarbeid med skolen skjer på en forsvarlig måte og etter anbefalinger i trosopplæringsplanen (Kirkerådet, 2010, s. 38).

Menighetsrådets involvering

Mens trosopplæringsplanen anbefaler bred involvering i planarbeidet for å sikre eierskap i lokalmiljøet, fungerer ikke dette alltid etter sin hensikt, noe som vil kunne påvirke rolleforventninger til presten. Flere informanter peker på at menighetsrådet ikke er veldig involvert i planarbeid. Emil (mr.nestleder) forteller at noen av rådsmedlemmene ikke har «vært på gudstjenester i det hele tatt» og «da kan de ikke vere med i diskusjonen». Dette må forstås dithen at når noen med tillitsverv setter seg selv utenfor gudstjenestefellesskapet, reduseres også deres kompetanse til å bidra inn i menighetens liv og virke. Emil (mr.nestleder) mener at menighetsrådet lett kan bli for sløve og stole på staben. Han har hørt soknepresten si: «Det er dere som har ansvaret.» Soknepresten påtar seg å myndiggjøre rådet, slik at rådet ikke abdiserer. Når rådet «stoler» på staben, viser det at de lener seg til og har store forventninger til stab og prest. Carl (mr. leder) opplever at det er vanskelig for rådsmedlemmene å sette seg inn i planen og i tiltakene fordi trosopplæringen er et stort felt, og Brage (mr.leder) forteller at det ikke er utviklet gode samarbeidsrutiner mellom menighetsråd og trosopplæringsutvalget. Flere informanter ønsker at menighetsrådet skal bli mer inkludert i arbeidet og begrunner dette med at det er rådet som skal godkjenne planen, og at eierskap er viktig: «Menighetsrådet må engasjeres. De må være med å utvikle planen. Flest mulig bør være med i utarbeidelsen for å få et eierforhold til dette» (Emil, mr.nestleder). Hva har så menighetsrådets manglende engasjement å gjøre med forventninger til presten? Når et engasjert lagspill mellom menighetsråd, prest og undervisningsmedarbeidere for å utvikle den lokale planen er amputert, vil det naturlig nok også påvirke utøvelse av presterollen og ikke minst forventninger til presten. Presten ser ut til å måtte fylle sin rolle i en spagat mellom forventninger fra engasjerte ansatte og rådsledere, og lite engasjerte menighetsråd som heller ser ut til å forvente at presten påtar seg deres ansvar og rolle.

Revisjon av planene

Datamaterialet fra 2020 viser at når de lokale planene nå er kommet inn i en revisjonsfase og skal revideres hvert tredje år, deltar også prestene i denne delen av planarbeidet. Ada viser til en systematisk revisjon som hun hadde hovedansvaret for. Endringsforslag ble behandlet på ukentlige stabsmøter: «Vi gikk gjennom en til to tiltak og så på innhold og formidling, og da var det bra å ha med presten som satt med 'teologiske briller'. Det er viktig at hele staben står sammen om denne planen, selv om ikke alle er med på å utføre tiltakene.» Ada mobiliserte hele staben i revisjonsarbeidet og hadde forventninger til at en systematisk prosess skulle legge til rette for at alle, inklusive presten, skulle få eierskap til planen. Hun hadde også tydelige forventninger til at presten med sin teologiske kompetanse skulle sikre innholdet og kvaliteteten i revidert plan.

Ive «vedlikeholder og oppdaterer planen etter lokale forhold». To ganger i året drøfter hun denne med trosopplæringsutvalget før menighetsrådet tilslutt godkjenner den. «På denne måten er de frivillige/menighetsrepresentanter jevnlig involvert». Presten er ikke med på revisjonen, men gjennom menighetsrådet har presten «det siste ordet om planen, ikke minst når det gjelder teologisk videreutvikling». I dette tilfellet blir prestens strategiske rolle primært ivaretatt gjennom sete i menighetsrådet der planen godkjennes. Det uttrykkes ikke eksplisitt at det ville være å forvente at presten var med i arbeidet forut for behandlingen i menighetsrådet. Men, det som vektlegges er forventninger til teologisk tyngde. Ive trekker også fram at prestens teologiske kompetanse er viktig, slik vi har sett tidligere informanter påpeke, og slik Ina understreker det:

Når det gjelder faglig utvikling av trosopplæringa, tror jeg også at presten sitter på en nøkkelrolle. Jeg ser mye i planene som jeg ønsker å fornye, både av språk og teologisk innhold.

Datamaterialet viser til et bredt spekter av forventninger til presten i planutvikling og planrevisjon. Når menighetsråd ikke engasjerer seg i planarbeid, medfører det implisitt en forventning om at presten må fylle rollen med å påta seg større ansvar med å kvalitets-sikre og godkjenne planen. Samarbeidet med undervisningsmedarbeidere fungerer jevnt over godt. De har ofte store forventninger til prestens bidrag og er samtidig selv med på å styrke prestens rolleutøvelse gjennom gode rutiner for planarbeid. Særlig er dette tydelig i materialet fra 2020. Både rådsledere og undervisningsmedarbeidere forventer at presten bruker sin teologiske kompetanse og inntar en posisjon og rolle som kvalitetssikrer planarbeidet. Samtidig forventes det at presten inntar en lederrolle overfor frivillige og ansatte uttrykt gjennom en rådgiver-, inspirator- og veiviserrolle. Det er mange nivå av forventninger i disse rollene, og en tydelig uttrykt forventning er at presten skal bidra med å gjøre undervisningsmedarbeidere og rådsmedlemmer trygge og kompetente i sine roller. Oppsummert kan vi si at når det gjelder planarbeid, håper mange at de kan lene seg til presten som oppleves som en stødig søyle.

Forventninger til prestens rolle i gjennomføring av trosopplæringstiltak

Kapittel 8 i trosopplæringsplanen omhandler hvordan trosopplæringsarbeidet er forankret i hele kirkens rådsstruktur, hos biskop og bispedømmeråd, hos prost og menighetsprest, hos fellesråd, soknet, menighetsråd, ansatte og frivillige (Kirkerådet, 2010, s. 40–42) og hvordan oppgavene er fordelt. Kateketen som leder menighetens undervisningstjeneste rettet mot barn og unge, er forpliktet på planer og prioriteringer som menighetsrådet fastsetter i samråd med kirkelig fellesråd (Kirkerådet, 2010, s. 41). Ikke alle menigheter har kateket, og da er det andre i menigheten med ansvar for trosopplæringen som leder arbeidet. Gjennomføringen av konkrete trosopplæringstiltak skal involvere menighetsråd, ulike utvalg og ansatte i menigheten, frivillige og om mulig organisasjoner og andre samarbeidspartnere i nærmiljøet. Menighetens ansatte har et tverrfaglige ansvar, og presten skal ut fra trosopplæringsplanen spille en sentral rolle her.

Det er derfor relevant å utforske hvilke forventninger undervisningsmedarbeidere og rådsledere har til prester når det gjelder praktisk gjennomføring av trosopplæringstiltak.

Med trosopplæringstiltak menes et avgrenset arrangement med et bestemt innhold til en målgruppe. Det kan være et enkeltarrangement en helg, som det punktuelle breddetiltaket Lys Våken, eller det kan være flere samlinger over tid, som dåpsskole for barn i første og andre klasse. Når det gjelder forventninger til presten i tiltak, ser det ut til å være betydelige forskjeller mellom datamaterialet fra 2014-2015 og 2020. Disse blir av hensyn til transparens analysert hver for seg.

Sprikende forventninger

Datamaterialet fra 2014-2015 viser at både rådsledere og undervisningsmedarbeidere har forventninger til presten på tre områder. Det er forventninger knyttet til det tverrfaglige samarbeidet i staben og med frivillige, til deltakelse i trosopplæringstiltak, og til gudstjenester som avslutning på tiltakene. Fortellingene om hvordan prestene utfører sine roller og hva som forventes av dem, er forskjellige. Carl (mr.leder) opplever at staben samarbeider godt med menighestrådet, at kateketen er undervisningsleder, men at soknepresten har «en overordnet rolle over der igjen». Presten «vet at han ikke er daglig leder, men 'daglig leder' i hermetegn» med ansvar for helheten og for trosutøvelsen i menigheten. Carl (mr.leder) bekrefter deretter at presten med dette må forstås som åndelig leder i menigheten.

Mens flere opplever gode tverrfaglige samarbeidsforhold, og at presten ser på det som en viktig del av sin tjeneste å være med i trosopplæringsarbeidet (Brage, mr.leder og Celina, kateket), fungerer det tverrfaglige samarbeidet lite tilfredsstillende andre steder. Det er vanskelig å mobilisere staben, fordi mens noen er positive, har andre «piggene ut» og «bremsene på» (Aurora, kateket). Didrik (mr.leder) mener at det tverrfaglige samarbeidet blir hemmet fordi presten har så mange andre oppgaver, slik også Fred (mr.leder) opplever det:

Han kunne vært mer aktiv i trosopplæringen, til tider. Trosopplæringen er ikke hans hjertebarn. Det diakonale er mer hans side. Slik er vi forskjellige. Soknepresten har mange oppgaver, så han må prioritere. [...] En kan ikke forvente alt på alle områder heller.

Her uttrykkes resignasjon og en viss skuffelse over at det som en gjerne så at presten gjorde, ikke skjer, og at håp om mer tilgang til prestens arbeidstid må nedjusteres.

Innad i samme menighet kan forventningene til presten sprike. Dette kommer til uttrykk gjennom de ulike fortellingene om hvordan presten involverer seg. Didrik (mr.leder) savner struktur og substansielt innhold i trosopplæringen: «Barna må inn i kirkerommet, tenne lys, være med til nattverd. Form kan være mye, men det må ikke bli for mye fjas. Jeg tror at barna, som har fest og basar hele tiden, trenger ro og stillhet. Vi må ikke kjøre lekehelikopter for at de skal komme.» David, som er menighetspedagog i samme menighet, opplever derimot en sokneprest som involverer barn og unge i gudstjenesten, en som vil prøve ut «nye ting». Han er «et friskt pust» og er med «mer

enn det vi forventer. Det gir oss en trygghet at han er der». Presten bidrar til at tiltak «munner ut i gudstjenester», og han viser at han har «tid og ressurser til dette». De ulike fortolkningene av erfaringer med prestens rolleutøvelse reflekterer ulike forventninger til prestens strategiske rolle. Mens menighetspedagogen ser for seg at presten skal være kreativ og initiativrik, ønsker menighetsrådslederen mer fokus på innhold, mer substans og mindre «fjas». Forventningene til presterollen i trosopplæringsgudstjenester spriker.

Flere steder er trosopplæringsgudstjenester ikke helt integrert i menighetens arbeid. For Emil (mr.nestleder) har ikke trosopplæringen endret så mye på gudstjenestelivet og Didrik (mr.leder) ønsker en trosopplæring som er koblet mer opp til gudstjenesten. Mens Carl (mr.leder) ikke har drøftet i menighetsrådet hvilken rolle gudstjenesten skal ha i trosopplæringen, referer Adrian (mr.leder) til presten som mener det blir for mange «spesialgudstjenester», og at høymessen «blir presset litt ut». Så er det de som har gode erfaringer. David (menighetspedagog) samarbeider med en prest med «barnelynne» som tilrettelegger for barn i gudstjenesten: «Lysgloben og adventsstaken skal være lav slik at barna kan tenne lys. Dette bor i presten.» Presten er med på tiltak: «Når presten kommer innom, kjenner vi oss viktige, verdsatt. Han gidder å bruke tid på dette. Han kommer med nye ideer. Han ser oss. Liker å finne på sprell. Det er viktig for en prest i trosopplæringen.» I materialet fra 2014-2015 er forventningene til presten i trosopplæringsgudstjenestene ikke helt entydige. Det kan forstås med bakgrunn i at arbeidet fortsatt var i en tidlig fase og ikke helt hadde funnet sin form. En tydelig forventning er at prestene bør bidra til at trosopplæringsgudstjenester involverer barn og unge på deres premisser.

Frida (menighetspedagog) samarbeider med en sokneprest som er «kjempeflink» og deltar i «alt». Frida vil gjerne ha med presten på mest mulig og går til han

«når jeg trenger hjelp, og lur på noe. Han var med og hadde om nattverd og gudstjeneste. Han var med på weekend. Jeg har ikke utdanning i dette med å forkynne. ... Jeg har lyst til at han skal være med på alt. Jeg tenker at han er vår overordna.»

Selv om presten ikke har en formell lederfunksjon i trosopplæringen, blir han nærmest utropt som uformell leder. Emma (tol.medarbeider) synes «han [presten] er veldig engasjert i trosopplæringsarbeidet» og engasjerer seg i dåpsskole og tårnagenter. Presten er med når gudstjeneste er tiltak, men «han kan ikke være med på alt». Emma (tol. medarbeider) reflekterer over om «trosopplæringen kommer til å sprengte de ansatte» fordi den er så omfattende. Adrian (mr.leder) er også urolig for konsekvensene av den utstrakte trosopplæringen i forhold til andre oppgaver presten har «for det har jo ikke vært for lite å gjøre».

Datamaterialet fra 2014-2015 viser tendenser til at trosopplæringsarbeidet fortsatt er i en innkjøringsfase når det gjelder å bli integrert fullt og helt i menighetens arbeid, noe som preger forventningene som stilles til presten. Der det tverrfaglige samarbeidet ikke fungerer etter sin hensikt, synes forventningene å være uavklarte eller overdimensjonerte. Samtidig ser vi også at flere undervisningsmedarbeidere samarbeider

med prester som fyller forventningene de har til dem, og vel så det. Både rådsledere og undervisningsmedarbeidere forteller om veldig engasjerte prester og uttrykker også en viss uro over at trosopplæringen er for omfattende og krever for mye av prestene. Behovet for å ha prestene med på så mye som mulig, inneholder implisitt en refleksjon over at det er behov for å nedjustere forventninger til dem for å forhindre at oppgaver i trosopplæringen kommer i konflikt med andre presteoppgaver.

Mindre sprikende forventninger

Materialet fra 2020 viser ikke de samme sprikende forventninger til presten som i materialet fra fem- seks år tidligere. Det er heller en tendens til at prestene i stor grad fyller forventninger trosopplæringsmedarbeidere har til dem, og at samarbeidet har funnet en tilfredsstillende form. Dette funnet kan være farget av at vi regner med at informantene fra kurset hadde en særskilt faglig interesse for trosopplæring og dermed selv bidrar til velfungerende interaksjonsflater. De beskriver gjennomgående et godt tverrfaglig samarbeid med å planlegge og gjennomføre tiltak og gudstjenester.

Ane har regelmessige møter med prest og kantor for å planlegge tiltak, utarbeide felles mål, og fordele oppgaver, og de er «skikkelig gode på teamwork og på å spille hverandre gode!» Ask skriver om godt tverrfaglig samarbeid med fordeling av oppgaver, strategiske og menighetsutviklende samtaler, og at de stiller opp for hverandre på tvers av fagfelt når noen har mye å gjøre eller blir syke, og at presten alltid er «med å planlegge gudstjenestene og hvordan de ulike tiltakene skal prege og inkluderes i gudstjenesten». Ada opplever at hun «er heldig som er i en menighet som samarbeider godt. Alle er travle med 'sine' ting, likevel hjelpelige og står sammen». Ive har god oversikt over hvilke tiltak hun ønsker å ha presten med på og hvilke funksjoner presten skal ha. Hun planlegger i god tid for å hindre «dobbelbooking». Presten blir tidlig involvert i planleggingen for å kunne «føle et eieransvar». Selve opplegget utarbeider Ive, «men han får fullt ansvar til å fylle sin egen part i tiltaket (f.eks en andakt om et konkret tema/bibeltekst). På denne måten har jeg meget positiv erfaring med å 'hyre' presten til enkelte tiltak». Ive fyller sin rolle som leder for arbeidet og legger til rette for at presten kan ivareta sin strategiske rolle med bakgrunn i føringer i trosopplæringsplanen. Ive har vært «meget heldig med prestesamarbeidet», og «samarbeidet mellom prest og trosopplærer har hele tiden vært tydelig avklart, basert på formelle føringer Samtidig som grenseoppgangene i samarbeidet synes å være avklart, mener Ive at for å skape trygge samarbeidsrelasjoner er det «viktig å bruke tid på å kjenne hverandres teologiske standpunkt. Dele tro jevnlig som kollegaer. [...] På denne måten kan presten bli trygget på at også trosopplæreren formidler det vi 'vil'. Ive forventer gjensidig samarbeid og gjensidig tillit til hverandres kvalifikasjoner:

Helt siden jeg startet i denne menigheten har det vært klart kommunisert at trosopplæreren har ansvar for større deler av trosopplæringsgudstjenesten, bl.a. prekenen. Her var det altså absolutt ikke noe profesjonsmarkeringsbehov. Vi hadde tvert imot et balansert samarbeid der jeg ivrig lærte av den overveldende erfaringen til presten.

Erfaringsbasert kjennskap til prestens rolle, styrker forventningen om gjensidig rolleavklaring, noe som kan ha bidratt til at undervisningsmedarbeideren i samarbeid med presten har fått vokse i sine oppgaver.

Flere har forventninger til prestens teologiske kompetanse, og Ina håper at dette skal bidra til å sikre kvalitet i arbeidet:

Jeg ser mange fordeler ved det å ha med presten på trosopplæringslaget. Først og fremst på grunn av teologisk kompetanse, erfaring og kunnskap om barn og unge og gode innspill i hva vi skal lære bort. Kvalitet på undervisningen er viktig, og her kan presten bidra på gode måter og supplere de ansatte.

Ina peker på en interessant konsekvens av prestens tilstedeværelse i tiltakene: «I tillegg har jeg god erfaring med at, det at presten er med, gjør at det er flere voksne på tiltakene. Vi har få frivillige hos oss, og det er godt å ha kolleger som drar lasset sammen.» Prestens tilstedeværelse betyr en ekstra voksen, og presten representerer trygghet og kvalitet. Ina vil ha med presten både på tiltak og på forberedelse av gudstjenester til Lys Våken og Tårnagenter, på grunn av prestens erfaring. Ane opplevde at i forbindelse med Tårnagenthelg «stilte presten villig opp og hadde en aktiv rolle gjennom hele arrangementet. Dette gjorde han for å trygge meg, og det opplevdes svært godt å bli møtt på en slik måte. Han bidro til at jeg følte meg trygg og sikker i mitt bidrag». Når presten har hatt det travelt, opplever Ane at «jeg har fått full tillit til å gjennomføre trosopplæring ut ifra mitt utgangspunkt og min kompetanse. Han har tiltro til at jeg gjør en god jobb.» Forventninger til hvordan presten skal ivareta sin strategiske rolle inneholder også ønsker om at presten skal både inspirere og trygge medarbeidere i utøvelsen av sine roller.

Ask har forventninger om at presten er involvert på mange plan i relasjonsbygging: «Når det er tiltak med overnatting, er prestene som oftest med og sover i kirka og deltar på tiltakene med undervisning. Slik jeg opplever det, synes de det er viktig å bygge relasjoner med barna og deres foreldre der de kan, for å ivareta sine roller som sokneprester.» Ada syns det er «absolutt viktig at presten er synlig inn i trosopplæringen. Med det mener jeg ikke at presten skal være til stede på alle tiltak, ei heller hele tiden. Da må de nok utvide arbeidstiden sin.» Helt konkret kan det handle om familiegudstjenester: «Det er viktig at vår prest er gudstjenesteleder. Folk forbinder kirka med presten, så da er det viktig at presten er 'synlig' på disse møtepunktene.» Ada forventer at presten skal fylle rollen med å være «ansiktet utad i lokalmiljøet», en som folk gjenkjenner, en relasjonsbygger mellom lokalmiljøet og kirken, sammen med alle de andre rollene: «Hos oss er det presten som har hovedansvar for konfirmentarbeidet, som jo er en stor del av trosopplæringen. Han er med på all undervisning av konfirmanter sammen med meg, og vi har sammen arbeidet frem vår konfirmantplan.» Ada har en rekke forventninger til presten som «har andakt/samling på en dåpsskolesamling, og staben stiller da som sjåfører for å hente barna på skolen, og det er ganske stas når presten kommer for å hente på skolen». Den strategiske rollen fylles av typiske presteoppgaver og av praktiske oppgaver med henting av barn. Når det er «stas» at presten henter

barna, understreker det håpet om at presten skal være nærværende gjennom relasjoner til barna og dermed også deres familier i lokalmiljøet.

Informantene fra kurset har tydelige forventninger til presten i gudstjenestesamarbeid, og Ina bekrefter det hun har hørt i forelesningen:

Å kalle gudstjenesten for en «diamant som utgjør sluttstykket i trosopplæringsarbeidet» slik en av informantene i studien gjorde, synes jeg var en veldig fin beskrivelse. Og det passer godt med min erfaring. Det er veldig stas å møte barna igjen på søndag etter å ha hatt samling tidligere i uka.

Av datamaterialet fra 2020, kan vi samlet sett si at undervisningsmedarbeiderne forventer at prestens rolle er å «knytte sammen trosopplæringstiltaket med resten av gudstjenestearbeidet og menigheten på en fin måte», slik Ina formulerer det.

Det er mer uavklarte forventninger knyttet til det tverrfaglige samarbeidet i trosopplæringsarbeidet i datamaterialet fra 2014-2015 enn i materialet fra 2020. Selv om dette ikke er en komparativ studie, er det likevel interessant at dette aspektet er så tydelig. I 2014 var trosopplæringen i de valgte menighetene fortsatt i en utprøvningsfase, og stabene var ikke så innkjørt i nye samarbeidsrutiner. Når trosopplæringsplanen nå er over i driftsfasen, ser det også ut til at det er etablert bedre interaksjonsflater med tydeligere rolleavklaringer mellom prest og undervisningsmedarbeidere og klarere forventninger til en presterolle som skal utøve teologisk kompetanse, kvalitets sikre arbeidet, inspirere og trygge medarbeidere, og være en relasjonsbygger:

Ved at presten er synlig og til stede i dette arbeidet, blir kirka enda mer synlig på stedet. Vi har høy oppslutning om trosopplæringstiltakene, ofte opp mot 100 prosent, og dermed er det strategisk å satse på deltakelse her, også for presten, som har en god mulighet til å bli bedre kjent med barn og familier gjennom dette arbeidet. (Ina)

Avsluttende diskusjon

Det er mange forventninger til presten i trosopplæringen. Presten samarbeider med ansatte og frivillige som har ulike og til dels uavklarte og motstridende, men også gjennomgående felles forventninger til presten. Trosopplæringsplanen krever eierskap fra mange hold, og når en relativt ung plan fra 2010 skal finne sin vei inn i mange interaksjonsflater, er det kanskje ikke så oppsiktsvekkende at forventninger til prestens rolleadferd, til hvordan presten fyller sin rolle, spriker og kan medføre både rolleoverbelastning og rollekonflikt. Forventninger fra undervisningsmedarbeidere og menighetsrådsledere knyttes ikke spesifikt til konstituerende forventninger, til stillingsbeskrivelse og mandat, eller til presterollens *hva*. I stedet er det forventninger til rollens *hvordan*, til de strategiske forventningene (Askeland, 1998).

Fire hovedfunn ser ut til å utmerke seg. For det første er det en tydelig overordnet forventning om at presten skal delta aktivt og helst mye i trosopplæringen. For det andre forventes det at presten med sin teologiske kompetanse skal garantere kvaliteten i innholdet, både når det gjelder utvikling av planarbeid og i den praktiske gjennomføringen

av tiltak. For det tredje uttrykkes det et tydelig håp om at presten skal fylle rollen som veileder og støttespiller for medarbeiderne slik at de kan oppleve seg trygge i sin utøvelse. Til sist ser vi at et fjerde hovdefunn er at forventningene hver for seg til presterollen i trosopplæringen, til rolleadferd, eller til hvordan rollen fylles (Askeland, 1998, s. 36) er nærmest uten grenser og spenner bredt. Presten forventes å fylle en overordnet uformell lederrolle i denne sammenhengen. Forventningene framstår samlet sett overveldende og sprikende, med potensiale både for rolleoverbelastning og rollekonflikt. Det er derfor behov for videre forskning om prestens rolle i trosopplæringen.

Denne lederrollen omfatter helt konkret et ønske om at presten skal sikre kvalitet og teologisk innhold både i planarbeid og i gjennomføring av tiltak.⁷ Videre forventes det at presten inntar en inspirator-, rådgiver- og veilederrolle overfor frivillige og ansatte og i denne posisjonen bidrar til å gjøre dem gode. De vil at presten skal myndiggjøre dem til å utføre sine roller slik at de kan føle seg trygge. Det håpes på at presten skal engasjere seg mest mulig i trosopplæringstiltak og i trosopplæringsgudstjenester. Presten skal være fresh og kreativ i gudstjenestearbeid og samtidig traust og garantere for det teologiske innholdet. Når presten er med på tiltak, bør han/hun være nærværende og framstå som frontfigur og brobygger mellom lokalmenigheten og lokalmiljøet. Alle disse forventningene er ikke tatt fra løse luften. Mest sannsynlig gjenspeiler drømmene tidligere erfaringer med presterollen. Dette fører til forventninger om at de skal få oppleve tilsvarende adferd og aktivitet i rammen av en bestemt sammenheng, som her i kirkelig kontekst (Callero, 2020). Prestens rolle og sosiale posisjon er innrammet av et sett av normer og forventninger (Brante, 2008, s. 258).

Det er verdt å merke seg at forventningene til presten i vårt materiale gjennomgående er positive og vitner om at menighetsrådsledere og undervisningsmedarbeidere ser på presten som en etterlenget ressurs i samarbeidet. Grimstads studie av tverrprofesjonelt samarbeid mellom de fire vigslede tjenestegruppene i Den norske kirke gir et mer sammensatt bilde, og konkluderer med at i forhold til prestatjenesten ligger det potensielle problemer og konflikter for de andre vigslede stillingene (Grimstad, 2015, s. 92). Grimstads studie er ikke rettet mot trosopplæringen, og vi ønsker velkommen videre forskning på dette feltet, som kanskje kan utfordre våre funn.

Vi har også sett at innad i samme menighet kan det oppstå ulike forventninger til hvordan presten bør gjennomføre for eksempel gudstjenester for barn (Didrik, mr.leder og David, menighetspedagog). Ulike og motstridene forventninger gir grobunn for rollekonflikt (Yodanis 2020). Materialet gir ikke selv noen løsning på dilemmaet, annet enn at flere informanter er seg bevisst tidsklemma. Med innføringen av trosopplæringsreformen er noen av disse oppgavene kommet i tillegg til de klassiske presteoppgavene (Schmidt, 2012). De mange forventningene som framkommer i datamaterialet bekrefter tidligere forskning om at prester i sin daglige tjeneste står i et krysspress (Sirris, 2016) og nærmest overleses med oppgaver (Grimstad, 2015). Alle forventningene hver for seg til presterollen i trosopplæringen, til rolleadferd, eller til hvordan rollen fylles (Askeland, 1998, s. 36) er nærmest uten grenser.

⁷ Det er også et funn i den andre artikkelen vår i dette prosjektet (Austnaberg, Mestad, Kessel, 2021) at prester forstår seg selv som uformelle ledere, selv om de ikke har arbeidsgiveransvar.

Selv om forventninger knyttes primært til strategiske forventninger, til rollens *hvordan* og hva presten bør gjøre, er det også antydning til konstituerende forventninger, til presterollens *hva* (Askeland, 1998). Når forventninger til prestens teologiske kompetanse er så framtrædende i materialet, bekrefter det implisitt kjennskap til presteordinasjon og tjenesteordning for menighetsprester, altså til konstituerende forventninger, selv om dette ikke er eksplisitt uttalt. I en forskningsrapport viser Sandsmark og Holmqvist til en prost som mente at prester ikke skulle prioritere trosopplæringen (MF-rapport 3:2018, s. 73). Vårt datamateriale utfordrer en slik holdning og støtter en forståelse av at deltakelse i trosopplæringen er en del av de konstituerende forventningene til presten.

Flere erkjenner at prester rammes av store og mange forventninger i alle retninger og peker på at det er grenser for hva som kan forventes av dem. Informanter erkjenner et visst krysspress i sine strategiske forventninger til presten. Det er aldri på tale at prestene ikke har de ressurser og kvalifikasjoner som kreves for å respondere på det som håpes på av dem. Når forventningene modifiseres, handler det i stedet om at presten også har andre oppgaver som skal gjøres, og at det dermed kan oppstå rolleoverbelastning på grunn av begrensede ressurser som tid (Yodanis, 2020). Når flere antyder at forventninger til presten må nedjusteres, ligger det implisitt i dette at prestens medarbeidere har et visst ansvar i å dempe forventningspresset de bringer til torgs.

Når mange vil «eie» prestens tid, kan dette føre til motstridende og ulike forventninger til rollen og dermed rollekonflikt (Brante, 2008, s. 258). Vårt bidrag til praksisfeltet er at det må arbeides kontinuerlig med rolleavklaring for prester i trosopplæringen. Funnene her er et viktig bidrag i samtalen om prestatjenesten for å avklare arbeidsforholdene i disse interaksjonsflatene. Ikke minst vil det være viktig i et rekrutteringsperspektiv for å forhindre at unge som vurderer tjeneste i kirken ikke ved startstreken opplever at prestatjenesten er uoversiktlig og uoverkommelig og med dette avslutter karrieren tidlig.

Hensikten med trosopplæringsplanen er at menigheten skal ha et verktøy for å gjennomføre en systematisk og sammenhengende trosopplæring for å vekke og styrke kristen tro, bidra til kristen livstolkning og livsmestring, og deltakelse i kirke og samfunnsliv (Kirkerådet, 2010, s. 4). Dette overordnede målet for lokalmenighetens trosopplæringsarbeid understreker også behovet for mer forskning på de rolleforventninger som ansatte og frivillige har til presten i trosopplæringen.

Litteratur

- Aase, T.H. & Fossåskaret, E. (2007). *Skapte Virkeligheter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Askeland, H. (1998). *Ledere og lederroller: om ledelse og lederroller i den lokale kirke* (Vol. nr 7). Trondheim: Tapir.
- Austnaberg, H. (2017). Alle støtter trosopplæringa. Tverrfagleg samarbeid mellom prestar og undervisningstilsette i utvikling av trosopplæringa. *Prismet* 68(3), 211-229.
- Austnaberg, H., Kessel, T.B. & Mestad, K.M. (2021). «Trosopplæringsreformen er den største forandringsagenten i presterollen». Presten si intenderte og sjølvopplevde rolle i trosopplæringa. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 38(2) [i publisering]
- Barne- og familiedepartementet. (2005, 2019-05-03). Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for kateketer. Lastet fra <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2004-11-20-1894>.
- Barne- og familiedepartementet. (2016). Tjenesteordning for menighetsprester. Lastet fra <https://lovdata.no/dokument/INS/forskrift/2016-04-11-1814>.
- Botvar, P. K., Brøttveit, Å., Hoel, N., Haakedal, E., & Schmidt, U. (2015). *Avsluttet reform eller fortsatt læring og utvikling? Trosopplæring som arbeidsform i menighetene* (Vol. 2015:1). Oslo: KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Brante, T. (2008). Rolleteori. I O. Korsnes (red.), *Sosiologisk leksikon* (2 utg., 258). Oslo: Universitetsforlaget.
- Bremborg, A.D. (2011). Interviewing. I M. Stausberg & S. Engler (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, (310-321). London: Routledge.
- Callero, P. L. (2020). Role Theory. Lastet fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/role-theory#3404400313>.
- Grimstad, M. H. S. (2015). Tverrprofesjonelt samarbeid mellom de fire vigslende tjenestene. En empirisk studie om mulighetene og utfordringene med tverrprofesjonelt samarbeid mellom de fire vigslende tjenestene kantor, diakon, prest og kateket i Den norske kirke på menighetsnivå. (Master i diakoni), VID vitenskapelige høyskole, Oslo.
- Høeg, I.M. & Gresaker, A.K. (2009). *Prest i Den norske kirke: en rapport om presters arbeidsforhold*. (Vol. nr 5/2009), Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning.
- Kessel, T.B. (2019). Rekruttering – prestens ansvar? Refleksjoner om samhandling med ungdom i prestetjenesten. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*. 36(1), 29-39
- Kirkemøtet, Den norske kirke. 2017. Kirkemøtesak 41/17.
- Kirkerådet. (2010) Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirkes. Den norske kirke: Oslo. Lastet fra https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/plan_trosopplaering_bokmaal.pdf.
- Klevmoen, B. K. (2016). Jeg skinner når du skinner. En empirisk undersøkelse om tverrfaglig samarbeid i stab om gudstjenesten i trosopplæringen i Den norske kirke. (Master i diakoni), VID vitenskapelige høyskole, Oslo.
- Sandsmark, A. & M. Holmqvist. (2018). *Vår trosopplæring? Stab, samarbeid og trosopplæring*. (MF-rapport 3:2018). Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Schmidt, U. (2012). Stillinger, kompetanse, samarbeid: om samarbeid og tverrfaglighet mellom stillingstyper og fagområder i trosopplæringsreformen. Vol. 2012:2, KIFO rapport (trykt utg.). Oslo: KIFO Stiftelsen kirkeforskning.
- Silverman, D. (2011). *Interpreting Qualitative Data: a Guide to the Principles of Qualitative Research*, Los Angeles: Sage.
- Sirris, S. (2016). Arbeidsdager mellom profesjon, ledelse og organisasjon - soknepresters tidsbruk og aktivitetsmønstre. *Teologisk Tidsskrift* (1), 60-88.
- Swinton, J., & Mowat, H. (2016). *Practical theology and qualitative research* (2. utg.). London: SCM Press.
- Yodanis, C. L. (2020). Role Theory. Lastet fra <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/sociology-and-social-reform/sociology-general-terms-and-concepts/role-theory#3404400313>.

Gudstjeneste i antropocen?

Økoteologi og liturgikk

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 1/2021
[s. 68-81]



Carl Petter Opsahl
Førsteamanuensis i praktisk teologi ved MF
Carl.Petter.Opsahl@mf.no

Abstract

How does liturgy cope with climate change and ecological crisis? By engaging ecotheological writings of Sallie McFague, Larry L. Rasmussen and Elizabeth A. Johnson, the article explores possible ways of understanding relations between humans, nature and God. While they are not writing explicitly on liturgy, they develop thinking of liturgical implications, such as cosmology, sacramentalism and liturgical expression. These themes are further developed liturgically in dialogue with the liturgical theologian Gordon W. Lathrop. As the era of Anthropocene as suggested by Paul J. Crutzen is still “terra incognita,” the article acknowledges the difficulties of liturgical response to an ecological crisis of unknown proportions. Thus, it allows for liturgical efforts to be clumsy, hesitant and experimental.

Nøkkelord: Liturgi, økoliturgikk, økoteologi, antropocen, Sallie McFague, Elisabeth A. Johnson Larry L. Rasmussen, Gordon W. Lathrop.

Innledning

«Pappa, når jeg blir like gammel som deg, kommer jeg bare til å være en svidd kullklump». Vi sitter ved frokostbordet en fredagsmorgen og snakker om global oppvarming og klimakrise. En av mine sønner skal straks ut og streike for klimaet foran Stortinget sammen med tusener av andre barn og ungdom, inspirert av jevnaldrende Greta Thunberg. Da jeg var på hans alder, var jeg redd for atombomben, forurensning, sur nedbør og hull i ozonlaget. Jeg leste om eksoståka som la seg over storbyer i rushtiden, jeg så nyhetsinnslag om barn i andre deler av verden som ble født med misdannelser som følge av forurenset drikkevann. Bevisstheten om klimaendringer og miljøødeleggelser har vært med oss i lang tid, med skiftende intensitet og fokus. Men en avgjørende

forskjell fra da jeg vokste opp til i dag er at jeg hadde en opplevelse av at det fortsatt var håp. Bare vi endret forbruksmønstre og sluttet å forurense, kunne vi fortsatt redde jorda. Dette håpet ser ut til å forsvinne med svimlende hastighet for kommende generasjoner.

Menneskets påvirkning på jordens overflate og økosystem er nå så stor at enkelte hevder vi går inn i en ny geologisk tidsalder, *antropocen*. Selv om dette fortsatt ikke er avgjort, kan tanken om en ny tidsalder tydeliggjøre at vi ikke har begrep om hva som kan vente oss.¹ Paul J. Crutzen, som lanserte termen, skriver: «A daunting task lies ahead for scientists and engineers to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene ... at this stage however, we are still treading on *terra incognita*» (Crutzen, 2002, s. 23).

Denne artikkelen skal handle om klimakrise og liturgi. Den er drevet av en grunnleggende uro for en dyster klimafremtid, men også en lengsel etter en gudstjeneste som kan romme denne uroen, gi hjelp til å reorientere seg i en verden i stadig endring, og engasjere seg i den med et snev av håp. Hvordan holder vi gudstjeneste når jorda vi lever på er i ferd med å ødelegges? Hvordan holder vi gudstjeneste i en ny tidsalder, antropocen, der mennesket ikke bare har fylt jorden og lagt den under seg, men også bidratt til at mangfoldet av fisker i havet, fugler under himmelen og dyr som det kryr av på jorden, er kraftig redusert? Klimakrise og miljø er fortsatt beskjedent beskrevet i liturgikken.² Derfor vil jeg undersøke hvordan økoteologiske perspektiver kan bidra til liturgisk tenkning om natur og klima. Med utgangspunkt i tekster av tre sentrale økoteologiske tenkere – Elizabeth A. Johnson, Larry Rasmussen og Sallie McFague – vil jeg særlig søke etter teologiske forståelser av relasjonen mellom natur, menneske og Gud. Deretter vil jeg undersøke hvilke implikasjoner dette kan ha for liturgisk tenkning i forhold til gudstjenestens kosmologi, sakramentsforståelse og liturgisk uttrykk. Her vil jeg også trekke inn perspektiver fra den lutherske liturgikeren Gordon W. Lathrop. Innledningsvis peker jeg på noen liturgiske problemstillinger knyttet til gudstjeneste og miljøengasjement.

Noen liturgiske problemstillinger

Å gi liturgisk uttrykk for klimakrise er utfordrende på mange nivåer. For det første har kirkenes liturgier årtusenlange tradisjoner. Riktignok har de gjennomgått til dels radikale forandringer underveis. Likevel representerer liturgiske ledd og praksiser en kontinuitet som identifiserer dem nettopp som liturgiske ledd og praksiser.

For det andre representerer klimakamp og klimavitenskap en helt annen språk- og uttrykksverden enn liturgi. Ord som «klimakrise», «miljøødeleggelse» «forbruker-samfunn» kan virke fremmed i en liturgisk sammenheng. En tredje utfordring er at klimaengasjement ofte får en moraliserende og individualistisk, kontraproduktiv

1 *Holocen* kalles varmeprosessen fra slutten av første istid for 11.700 år siden og frem til nyere tid som antropocen eventuelt avløser. Det er den internasjonale stratigrafiske kommisjon, under The International Union of Geological Sciences som avgjør inndeling av geologiske perioder (Hessen, 2020, s. 66-75, Svensen, Eriksen og Hessen, 2016, s. 75-76)

2 Utsagnet er basert litteratursøk, skumlesing av liturgikkavdelingen på MFs bibliotek og tiårs interesse for feltet. Se ellers Gschwandtner (2014, s. 177-180). Hennes artikkel er for øvrig sterkt å anbefale, skrevet fra et ortodokst perspektiv. Se også Santmire (2008), Carvalhaes (2018) og Lathrop (2003).

slagside. Sarah McFarland Taylor beskriver det i boka *Ecopiety: Green Media and the Dilemma of Environmental Virtue*. Her viser hun hvordan reklame og populærkultur iscenesetter *økofromhet* som apolitiske, individuelle, private handlinger som gjerne går hånd i hånd med markedstilpasset forbrukerfromhet. Ved å kjøpe grønt kjøper du også god klimasamvittighet: «The trick is simply for the consumer to buy the right things, the eco-piously green things – to engage in individual simple acts to save the earth – and it all will be well» (Taylor, 2019, s. 4). Dette er problematisk av flere årsaker. Dels kan man få inntrykk av at man kan kjøpe seg god klimasamvittighet. Hun beskriver for eksempel grønnvasking av oljeselskaper som del av en «economy of environmental virtue,» in which pious acts of ‘going green’ serve to legitimate or morally license other environmental sins» (ibid., s. 55). Dels tar en individuelt fokusert økofromhet oppmerksomheten vekk fra de kollektive, politiske og systemiske innsatsene som må til for å finne løsninger på klimakrisen (ibid., s. 4, 64). Koblet med kirkens tradisjonelt individualistiske fokus på synd og tilgivelse, kan denne moraliserende slagsiden fort bli forsterket.

Den største utfordringen er nok likevel at en nært forestående klimakollaps nå fremstår så overveldende og altomfattende at det er rett å slett vanskelig å gripe, både liturgisk og på alle andre måter. R- S. Gotlieb beskriver dette som «problemet før problemet»:

The problem is humanity’s devastation of the natural world. The problem before the problem is that it is very difficult to face this devastation. Threats to the environment are so often threats to our own lives and the people – or parts of nature – that we love, threats about which we can do virtually nothing. And the hazards involved are so enormous, so potentially irreversible, that it may seem easier to hide from the information than to take it in (Gotlieb, 2004, s. 2)

Hvordan kan gudstjeneste i det hele tatt være relevant i denne sammenhengen? Jordkloden og dens økosystem blir ikke reddet av bønn og lovsang. Her trengs handling, radikal endring av forbruksmønstre, internasjonale klimaavtaler, omlegging av industri og næringsliv. «Verken Gud eller Gaia vil løse problemene vi står overfor; det må vi gjøre selv ...» som tre profilerte klimatenkere uttrykker det (Svensen, Eriksen og Hessen, 2016, s. 81). Men, som Dag O. Hessen skriver, så gjelder det å fornemme klimautfordringene med «begge hjernehalvdeler samtidig.» Han viser til egen opplevelse av «isbreer som svinner og tinende permafrost» som blir noe «konkret og håndfast som berører på en ganske annen måte enn artiklene med tall og grafer» (Hessen, 2020, s. 68). Om enn på en annen måte, tror jeg også teologi og liturgi kan sette begge hjernehalvdelen i sving.

Økoteologisk reorientering

Et av økoteologiens hovedtemaer har vært at menneskers utbytting av jorden og den økologiske krisen dels har vært mulig på grunn av et dualistisk skille mellom menneske og natur vi finner i vestlig kristen tradisjon. Tanken ble først uttrykt av

vitenskapshistorikeren Lynn White i artikkelen «The historical roots of our ecological crisis» fra 1967 (White, 2004).

Elizabeth A. Johnson, Larry Rasmussen og Sallie McFague søker på ulike måter å overvinne denne dualismen. De representerer ulike teologiske tradisjoner.³ Johnson er katolsk feministteolog og systematiker, kanskje mest kjent for *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* fra 1992. Blant hennes økoteologiske skrifter har jeg valgt *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (Johnson, 2014). Også Sallie McFague er feministteolog og systematiker. Sentrale temaer i hennes arbeid er språk og gudsmetaforer. Dette preger også hennes økoteologiske tenkning i bøker som *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987) og *The Body of God: An Ecological Theology* (1993). I *Klimateologi: Gud, verden og den globale oppvarming* spisser hun mye av sitt tidligere arbeid om klimakrise (2010).⁴ Larry Rasmussen er etiker og har lenge vært en fremtredende stemme i økologisk teologi og naturvern. Han har også vært sentral i Kirkenes Verdensråds program Justice Peace and Creation. Blant hans tekster har jeg valgt *Earth-Honoring Faith: Religious Ethics in a New Key* fra 2013.

Det følgende er ingen systematisk redegjørelse for deres økologiske eller øko-feministiske teologi. Det gir heller ikke et fullstendig bilde av de tekstene jeg har valgt ut. Gjennom lesningen av disse tekstene har tre temaer utkrystallisert seg som spesielt liturgisk relevante: 1) *kosmologi*, det vil si hvordan Gud, menneske og natur ses i forhold til hverandre 2) forståelse av *verden som sakrament* og 3), *liturgisk uttrykk*. Dette kommer jeg tilbake til i siste del.

Elizabeth A. Johnson: Darwin og den nikenske trosbekjennelse

Gjennom nærlesning av Darwins *On the Origin of Species* finner Johnson et språk for naturens arts mangfold og komplekse sammenhenger som er vitenskapelig basert, samtidig poetisk og hengivent. Bokas tittel henter hun fra Job 12,7-9: «spør bare dyrene, og de skal lære deg, spør fuglene under himmelen og de skal opplyse deg. Snakk med jorden og den skal lære deg fiskene i havet skal fortelle. Hvem av disse har ikke forstått at Herrens hånd har laget dette?». Selv om klimakrise og miljøødeleggelse er et viktig bakteppe, starter Johnson et annet sted: i en undersøkelse av naturen som mennesket lever i og er en del av. Som Job sier, kan dyrene, plantene og fiskene gi oss kunnskap om Gud. Men, hevder Johnson, teologien har i alt for lang tid vært ensidig opptatt av menneskets særstilling i naturen og trenger å sette arts mangfoldet, menneskers «andre», i sentrum for oppmerksomheten (ibid., xv).

Bortsett fra enkelte evangelikale og kreasjonistiske miljøer er Darwins evolusjonslære i dag allment akseptert blant teologer så vel som blant vitenskapsfolk, med de justeringer, fordypninger og utvidelser som er gjort siden *On the Origin of Species* første gang ble publisert i 1859. Johnson minner oss på at de høylytte protestene som kom da boka ble utgitt, ikke bare var fra kirkelig hold. Også ledende vitenskapelige miljøer var svært

3 Den observante leser vil se at jeg har valgt tre Nord-amerikanske teologer. Dette avspeiler nok først og fremst et langvarig arbeid med nordamerikansk teologi og kultur (se Opsahl, 2016, s. 32-45, 254-255). Teologisk tenkning fra en luthersk, nordeuropeisk tradisjon, som for eksempel skandinavisk skapelsesteologi ville gitt andre, verdifulle perspektiver.

4 Dansk oversettelse av *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* utgitt 2008.

kritiske. En rådende forestilling blant mange vitenskapsfolk på Darwins tid var at arter på en eller annen måte ble til ved direkte handling fra en guddommelig aktør. Selv om man kunne anerkjenne enkelte variasjoner innenfor en bestemt art, tenkte man seg at hver eneste enkelt plante- og dyreart ble til ved en unik skaperhandling (ibid., s. 30). Carl von Linnés sinnrike, hierarkiske system var rådende, der hver eneste plante- eller dyreart hadde sin familie, sin orden, sin klasse og sitt rike. «God created, Linnaeus arranged,» som han selv skal ha sagt (ibid., s. 49).

Som Johnson påpeker, spekulerer ikke Darwin over *hvordan* livet på jorden først oppstod. Hans tenkning begynner «when life is already up and running» (ibid., 27). For ham ga teorien om en individuell skaperakt ingen god forklaring på det uendelige mangfold av variasjon han hadde observert. I stedet så han for seg at alle arter hadde utviklet seg gjennom variasjon og naturlig utvelgelse fra en felles opprinnelse. Dette illustrerer han med bokas eneste plansje, et diagram som med bokstaver, tall og streker viser hvordan en dynamisk evolusjonsprosess gjennom millioner av år har ført til et nærmest uendelig mangfold av arter der alt i naturen likevel er beslektet. Denne noe abstrakte tabellen kan ligne på et tre, skriver Darwin, livets tre som metafor på evolusjonsprosessen:

As the buds give rise to fresh buds, if vigorous, branch out and overtop on all sides many a feebler branch, so by generation I believe it has been with the great Tree of Life, which fills with its dead and broken branches the crust of the earth, and covers the surface with its ever branching and beautiful ramifications (Darwin, ibid., s. 64).

Dette er et viktig poeng for Johnson: Darwins tenkning – til forskjell fra teorien om en individuell skapelsesakt – fremhever hvordan alt i naturen *henger sammen*, er i slekt med hverandre. Å se at alt er i relasjon, at alle arter – inkludert mennesket – på en eller annen måte er i slekt, er grunnleggende økologisk.

Et annet viktig poeng for Johnson er Darwins *blikk*, hans nøyaktig observerende, kjærlige blikk for naturen og alt som er i den. Hun fremhever Darwins enestående evne til å observere, til å la seg fascinere og undres over alle livsformer, variasjoner og avvik. Som når han oppsummerer sin teori:

There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into a few forms of life, or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved (Darwin, ibid., s. 45).

Et slikt blikk har vært sjeldent i teologisk tradisjon, med sitt sterke fokus på mennesket, dets synd og behov for frelse. Skapelsen trer i bakgrunnen for det menneskelige drama, naturen er noe Gud har skapt for menneskets bruk (ibid., s. 2-3). Særlig vestlig teologi

ble preget av et dualistisk forhold mellom natur og ånd og et skille mellom Gud og natur.

Hos tidlige kristne tenkere finner Johnson en mer økologisk tilnærming. Klassisk teologi, hevder hun, var opptatt av skapelsens tre dimensjoner: den opprinnelige skapelsen slik den blant annet er skildret i 1 Mos (*creatio originalis*), en kontinuerlig skapelse som skjer her og nå (*creatio continuo*) og den nye skapelsen ved tidens ende (*creatio nova*). For at en kontinuerlig skapelse kan finne sted, må Skaperen være kontinuerlig til stede og aktiv (ibid., 123-124). Guds skaperverk er med andre ord ikke bare noe som en gang har skjedd, men noe som skjer hele tiden. Som eksempel viser hun til den nikenske trosbekjennelsen. I første artikkel uttrykkes troen på én Gud, som er «skaper av himmel og jord, alt synlig og usynlig».⁵ Skapertemaet tas opp igjen i den tredje artikkelen, om den Hellige Ånd som «Herre og *livgiver*.» Johnson viser til det latinske ordet *vivificantem*, som fremhever det dynamiske. «The Spirit is the vivifier, the one who quickens, animates, stirs, enlivens, gives life even now while engendering the life of the world to come» (Ibid., s. 128-129). For å kunne omtale Guds aktive engasjement med verden, og samtidig understreke Guds transcendens, bruker de bibelske forfatterne ofte bilder som Guds ord, visdom, stemme, eller ånd. Leser vi Bibelen med dette for øye, vil vi raskt se at Gud i høyeste grad er til stede i verden (ibid., s. 128-143). 1 Mos 1,2 forteller om Guds ånd, som svever over vannene og skapningen blir til. Gud puster ånd i rød leire og mennesket får liv. Guds ånd, guds pust gir liv, er liv. Når pusten forsvinner, forsvinner også livet. Salme 104,30 forteller om Guds ånd som sendes ut til hele verden og gjør jorden ny. Guds ånd, Guds pust er overalt, slik Salme 139 uttrykker: «Hvor skulle jeg gå fra din pust, hvor kunne jeg flykte fra ditt ansikt?» Gjennom disse lesningene finner Johnson at Guds ånd har bolig i naturen. Naturen er merket av det hellige og er innblåst med et åndelig nærvær (ibid., s. 150).

Evolusjonslæren trenger ingen skaper. Men en nåtidig teologisk tenkning om Guds være i naturen og kontinuerlige skapelse trenger å forholde seg til naturens integritet. Hvordan relaterer Guds livgivende ånd seg skapende til evolusjonsprosesser som i vitenskapelig forstand går av seg selv? (ibid., s. 154). Johnson gir ulike svar på dette. Her skal jeg kun nøye meg med hennes metafor om Gud som elsker. Skaperen, som kjærlighet, gir naturen frihet til selv å skape, hevder hun. Gud skaper et univers med mulighet til selv å utvikle seg utfra sine egne naturlige krefter. Guds ånd i verden gir kraft til og følger verdens utvikling i alle dens prosesser av fødsel og død, endepunkter og nye muligheter (ibid., s. 155-6).

Larry Rasmussen: Født til tilhørighet

I *Earth-Honoring Faith: Religious Ethics in a New Key* (Rasmussen, 2013) søker Larry Rasmussen et trosuttrykk som omfavner jorda og naturen. En tro som er «life-centered, justice-committed, and earth-honoring, with a moral universe encompassing the whole community of life, the biosphere and atmosphere together as the ecosphere». En slik tro kan godt finne inspirasjon i gamle spirituelle tradisjoner, samtidig som den må kunne ta lærdom av fortidens fallgruver. Den må på samme tid kunne belyse vårt ansvar, gi

5 På norsk brukes her fortid, «... som *har skapt* himmel og jord ... ».

håp og skape moralsk og spirituell kraft som vi trenger i de harde tider vi nå står overfor (ibid., s. 81). Rasmussens viser også til Darwin og naturvitenskap. Men hans tekst fremstår mer som en vev, med tett sammenvevde tråder fra populærvitenskap, poesi, media og personlige refleksjoner.

Mennesket er «born to belonging», født til å høre til, hevder Rasmussen. Menneskehetens hjem, fra de første hominider til homo sapiens, har vært planeten jorden. Jorden er hjem for alt liv vi kjenner til, helt fra livets opprinnelse. Nå, fortsetter han, er denne planeten blitt «a tough new place that asks in rude ways for a different way of life than the one industrialized nature delivered but cannot sustain» (ibid., s. 4). Menneskeheten trenger nye måter å forholde seg til sine omgivelser på.

Også planeten jorden er «født til å høre til», i et univers som har sin opprinnelse i The Big Bang 13 – 14 milliarder år tilbake. Vi er stjernestøv, *alt* er stjernestøv skriver han (ibid., s. 15). «It literally takes a universe to raise a child», skriver Rasmussen (ibid.). Universets og jordas evolusjon er skrevet inn i menneskets kropp. Han viser til biologen Neil Shubin, som beskriver menneskekroppens strukturer og byggesteiner som «a mosaic of bits and pieces found in everything else on the planet» (ibid., s. 19). Samtidig er menneskekroppen også et levende mangfold av arter som lever i et symbiotisk fellesskap. Fordøyelsesorganene er et godt eksempel, der bakterier og mikrober gjør det mulig for menneskekroppen å leve og utvikle seg ved å omdanne dyre- og planteprodukter til energi og byggemateriale kroppen trenger. «We have an inner ecosystem in which each of us is home to something like 100 trillion microbes», skriver Rasmussen (ibid., s. 21). Han viser til den vietnamesiske buddhistmunken Thich Nhat Hanhs begrep *interbeing* for å beskrive menneskets relasjon til og gjensidige avhengighet med alt liv (ibid., s. 17, 294-295).

Mennesket er også «født til mening». Behovet for å symbolisere, fortelle historier, se sammenhenger er karakteristiske trekk ved mennesket. Symboler og fortellinger er også noe mennesker gjør sammen, symboler og mening blir til i et fellesskap. Men, påpeker Rasmussen, symboler er kontekstuelle, ikke universelle. Symboler fanger bare en liten del av virkeligheten. Derfor kan symboler også adskille oss fra den virkeligheten vi lever i, de kan skape en virkelighet i seg selv, et kart som erstatter terrenget (ibid., s. 26-29). Menneskets evne til å symbolisere har derved også bidratt til dets avgrensning fra naturen. «Many maps created by the modern mind have so construed the natural world, so divested it of subjectivity and meaning, that the nature is no longer imbued with the sacred» (ibid., s. 28). Slik har vi mistet en relasjonell tilhørighet til naturen, naturen har kun blitt noe vi kan bruke. Religion er del av dette bildet. Religiøse systemer har i årtusener søkt å gi svar på de store spørsmålene, gitt mønstre for død og fornyelse, fødsel og gjenfødelse gjennom utviklede symbolsystemer, ritualer, sakramenter, fortellinger, kunst og festivaler (ibid., s. 34). Religiøse tradisjoner har gjennom årtusener utviklet kunsten å gi livsretning og håp (ibid., s. 6). Religionene kan med andre ord spille en viktig rolle når menneskeheten nå må omstille seg. Men, hevder Rasmussen, religionene, slik de ser ut i dag, har ikke det som skal til for å møte de store klimaproblemene. For det første har de et forvitenskapelig verdenssyn. Dernest har ikke religiøse tradisjoner erfaringer med kritiske økologiske vippepunkter

av planetært omfang. Som han skriver, «while they have known death and rebirth as Phoenix rising, they were always greeted by nature's reliability. Not so now.» (ibid., s. 6-7). Religionene må omvendes til en ny, ubarmhjertig økologisk virkelighet og må utvikle nye ferdigheter for å ta ansvar for en jordklode i forandring.

Sallie McFague: Verden som Guds kropp

Klimaødeleggelser er det 21. århundres *hovedutfordring*, hevder Sally McFague: «det er ikke ét af mange problemer ... Ingen af de andre spørsmål vi tænker over – sosial retfærdighed, fred, fremgang og frihed – kan blive til virkelighed, med mindre vores klode er sund. Det er vor tids samlende problem» (McFague 2010, s. 21).

I *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (2008), dansk oversettelse (2010) søker hun å utmeisle teologiens særskilte oppgave i kampen mot global oppvarming. I følge McFague er den først og fremst av språklig art. Den ligger forut for handling, er en del av handlingens grunnlag. Først og fremst ligger den i å finne et «andet sprog frem, når vi taler om Gud og os selv – i håbet om, at vi også vil handle annerledes» (McFague, 2010, s. 9). Hennes prosjekt er å bryte ned og bygge opp igjen to hoveddoktriner: «hvem vi er, og hvem Gud er» (ibid., s. 8). Dette gjør hun blant annet ved å kritisk undersøke modeller for hvordan teologien tradisjonelt har forstått relasjonen mellom Gud, mennesker og verden.

Blant dem er det hun kaller den deistiske modellen, med røtter i den vitenskapelige revolusjonen på 1600-tallet. Vitenskapsfolk studerte naturen og ble slått av dens lovmessighet. En hyppig brukt metafor var urmaker-analogien, der verden ble sammenlignet med en klokke som gikk regelmessig utfra visse lover. Urmakeren var Gud som satte det hele i gang. I denne modellen er Gud adskilt fra verden, og verden er adskilt fra mennesker. Verden er et objekt, en maskin som Gud og mennesket kan bestemme over. Urmaker-analogien er fortsatt levende blant kreasjonister og forfekttere av teorien om et «intelligent design». Denne måten å tenke på «har et stort ansvar for klodens øyeblikkelige oppvarmningskrise,» hevder McFague (ibid., s. 73) En mer aktivt tilstedeværende gudsforståelse finner McFague i den *dialogiske modellen*, der Gud taler og mennesker reagerer på Guds tale. Denne forståelsen er dypt forankret i jødisk og kristen tradisjon, hevder McFague, og hun finner den i protestantisk teologi, i det 20. århundres eksistensialisme og hos tenkere som Søren Kierkegaard og Rudolf Bultmann. Jeg-du forholdet mellom mennesker og Gud betones på bekostning av Guds og menneskers relasjon til verden og samfunnet. Det problematiske ved denne modellen hevder hun, er at naturen utelukkes fra Gud-menneske-relasjonen i sitt fokus på menneskets frelse. Derfor er også den svært problematisk i en tid med klimaforandringer (ibid., s. 74). Også modeller av Gud som konge og Gud som aktør i historien – begge med røtter i bibelske tekster – finner hun problematisk i et økologisk perspektiv. Også her er det relasjonen Gud-menneske som er fremtredende, naturen faller utenfor (ibid., s. 75-76) i det naturen også her faller utenfor.

Isteden foreslår McFague en modell forankret i kristen inkarnasjonslære, *verden som Guds kropp*. «For kristne blev Gud ikke menneske på en plutselig indskyttelse», skriver hun, «snarere er det Guds natur at legemliggjøre sig, at være den, vi lever, bevæger

os og har vores væsen i» (ibid., s. 78). Det er ikke slik at verden er materie og Gud er ånd – det er en kontinuitet mellom Gud og verden, mellom ånd og materie. Som hun utdyper i boka *The Body of God*, er ikke ånd og kropp adskilt. Guds ånd skaper liv, Guds livgivende ånd er blåst inn i alt skapt:

Spirit, as wind, breath, life is the most basic and most inclusive way to express centered embodiment. All living creatures, not just human ones depend on breath. Breath also knits together the life of animals and plants, for they are linked by the exchange of oxygen and carbondioxide in each breath inhaled and exhaled (McFague, 1993, s. 143)

Modellen av verden som Guds kropp oppfordrer til å relatere oss til våre omgivelser, vår neste, naturen. Her lever vi sammen, med naturen, med vår neste, med Gud. Verden som Guds kropp understreker Guds kjærlighet fremfor Guds makt (McFague, 2010, s. 78-79). Her er Gud «kilde, centrum, udspring og ånd i alt, der lever og elsker, alt der er skønt og sandt. Når vi siger 'Gud', er det det vi mener: vi mener al virkelighets kraft og kilde» (ibid., s. 81). Det er en økologisk modell som understreker at vi er «grundlæggende, egentlig og altid – indbyrdes forbundne og afhængige væsener, der lever i total afhængighed af de andre der udgør lægemet» På samme tid er vi også ansvarlige for hver minste del, for jordkloden og dens velferd (ibid.).

McFague understreker at metaforer og modeller av Gud og verden alltid vil være fragmentariske og partielle. Gud og verden er ikke identiske. Gud er også transcendent. Som Moses ser vi ikke Guds ansikt, men Guds rygg (2 Mos 33,23). En gjennomført inkarnasjonsteologi eller «teologi sett 'fra ryggen' – anerkender begrænsningerne for vores jordiske, kropslige væren og finder tilkjenningegivelser af transcendens i og gennem verden» (ibid., s. 112-113).

Bidrag til økologisk tenkning

Nå har vi sett hvordan McFague, Rasmussen og Johnson på ulike måter gir modeller for å se tett sammenvevde relasjoner mellom mennesket, natur og Gud. Hvordan kommer disse relasjonene til uttrykk i liturgien? I *Holy Ground. A liturgical Cosmology* søker den lutherske liturgikeren Gordon W. Lathrop å vise sammenhenger mellom liturgi og økologi (Lathrop, 2003). Hans visjon er liturgiske forsamlinger som kan «make the symbols strong and the doors wide open that the interactions of liturgy do indeed provide public symbols, orient us in actual universe, engage us in the care of earth» (ibid., s. 20-21). Han erkjenner at gudstjenester kan være preget av arkaiske, antroposentriske univers forbeholdt menneskehetens utvalgte, de frelste (ibid., s. 2-3, 13, 179-197). Samtidig mener han at liturgiens *ordo*, «word, bath and table – supported and surrounded by prayer» kan gi gudstjenestefellesskapet hjelp til å orientere seg i en sårbar verden (ibid., s. 21). Grunnleggende ved Lathrops forståelse av *ordo* er det han kaller *juxtaposition*, «one thing put next to another, 'one part against another across a silence as its most basic tool of meaning» (ibid., s. 127). Symboler, ord,

handlinger elementer fra ulike tider skaper spenninger, stillheter og åpninger for nye sammenhenger:

this ordo does not so much articulate a specific ecological agenda, as that, simply by doing its explicitly Christian work, this ordo does constantly, repeatedly, form its participants in a worldview that includes a love for the conditions of the flesh, implicitly a love for the earth itself» (ibid.).

En svakhet ved Lathrops tekst er at det økologiske perspektivet fort kommer i bakgrunnen. Flere utsagn om liturgi og økologi blir stående som påstander. Dette er særlig tydelig i kapitlet som spesifikt er om liturgi og økologi, «Eucharist and Earth-Care». Innledningsvis skriver han at det er «at least possibilities in baptismal practice that might break out into important meaning for a Christian response to ecological need» uten at dette spesifiseres nærmere (ibid., s. 126). I beskrivelsen av «nattverdens økonomi» påpeker han at sosial rettferdighet og økologi henger sammen: «the destroyed natural environment around places of the life of the poor impoverish that life yet even more, threatening its very future» (ibid., s. 151). Truede økosystemer og arter, folk som lever av natur og kjemper for natur er oppført i en omfattende liste over bønneemner (ibid., s. 144-145). Men over to tredjedeler av kapitlet er viet ordo (ibid., s. 127-148). Som han skriver, uttrykker ordo ikke en egen økologisk agenda. Den ser det ut til at vi må finne andre steder. Likevel kan Lathrops perspektiv på *ordo* og *juxtaposition*, der den organiske sammenstillingen av forskjellige elementer, spenninger og åpninger, være en god tilnærming, forutsatt at økologiske agendaer på en eller annen måte uttrykkes eksplisitt. Nettopp her kan Johnson, Rasmussen og McFague bidra til å åpne gudstjenestens dører mot verden.

Liturgisk kosmologi

Liturgien slik den er overlevert i vestlig tradisjon må sies å være antroposentrisk og lite orientert mot resten av naturen. Elizabeth A. Johnson, og ikke minst Sallie McFague, viser spesifikt til hvordan visse teologiske tenkesett har skapt skille mellom menneske og natur så vel som Gud og natur. I denne tenkningen er teologien først og fremst opptatt av Gud-menneske relasjonen og menneskets frelse. Ser vi på liturgiens faste ledd (proprieledd) som kyrie, gloria, credo osv. finner vi et verdensbilde som består av mennesker, Gud, Guds sønn Jesus Kristus og Den hellige ånd. I tillegg er det engler og en sau, Guds lam. Øvrig natur er ellers representert ved vann hvis det er dåp, samt korn og druer i nattverdens brød og vin. Liturgiens eneste kvinne møter vi i trosbekjennelsen, *jomfru* Maria. Hun føder, men ikke slik mennesker eller andre skapninger føder. Slik er også hun på sett og vis over naturen. Gudstjenestens univers er strengt ordnet. Gud og englene er i himmelen. Der er også Jesus Kristus etter å ha levd på jorden og oppstått. Menneskene er under Gud, på jorden.

McFague utfordrer dette kosmologiske hierarkiet i sin modell av verden som Guds kropp. Gud er til stede i verden, i den samme verden vi lever og beveger oss i, der vi er grunnleggende avhengige og forbundne med alt annet som utgjør dens kropp. Hos

Rasmussen finner vi ingen systematisk modell for gud/menneske/natur-relasjonen. Derimot understreker han at mennesket ikke bare er en del av naturen og universet, men naturen og universet er en del av oss, bokstavelig talt noe vi bærer med oss. Naturens mangfold, artenes og universets evolusjon er skrevet inn i våre kroppar.

Nå skjer det mer i gudstjenesten enn de faste leddene. Det er salmer, bevegelser, bibeltekster og bønner, rom, bilder, sollys som kommer inn i kirkevindue, lyder utenfor kirken. Her finner *juxtaposition* sted. Slik det også finner sted i Elizabeth A. Johnsons sammenstilling av Darwin og den nikenske trosbekjennelsen. Darwins undrende blikk blir stilt sammen med troen på en Gud, skaper av himmel og jord, alt synlig og usynlig, arter som har dødd ut og arter som ennå ikke er oppdaget eller blitt til, «endless forms most beautiful», et univers med mulighet til selv å utvikle seg utfra sine egne naturlige synlige og usynlige krefter. I denne verden er Guds skaperånd kontinuerlig til stede, slik den tredje artikkelen uttrykker. Hun beskriver dette enkle ordet, *vivificantem*, som et «creedal snapshot of the Spirit», et ord som åpner en rik bibelsk billedverden av naturen gjennomblåst av Guds ånd (Johnson, 2013, s. 129). Bibelske tekster om natur og skapelse danner et nytt lag av sammenstilling.

Verden som sakrament

Vi må stadig lære oss å verdsette hele universet som et sakrament, gjort levende av Guds skapende ånd, til stede *i* og *før* alt det skapte, skriver Elizabeth A. Johnson et sted (Johnson, 2000, s. 18). Som vi har sett, utvikler hun tanken om skaperåndens tilstedeværelse i alt det skapte med utgangspunkt i den nikenske trosbekjennelse. Dette har konsekvenser for hvordan vi tenker om sakramentene. Hun viser til en rik (katolsk) sakramentalteologisk tradisjon som viser at enkle materielle ting som brød, vin, vann og olje, og den fysiske forening av mann og kvinne i ekteskapet, er bærere av gudommelig nåde når de er velsignet ved kirkens ritualer og bønn (Johnson, 2014, s. 150). Det er fordi, hevder hun, hele den fysiske verden i seg selv er et *første sakrament* (*primordial sacrament*).

Pervaded and encircled by the Creator Spirit it «effects by signifying» the active presence of the holy Giver of Life. When this presence is channeled through acts of the church, itself constituted as a sacrament of Christ's presence for the world, then the gift of divine grace is conveyed through ecclesially recognized symbols, words, and rituals. In turn, explicit use of these material things by the church in the name of Christ, while specifying the giving grace of here and now, also illuminates the broader «sacramental dynamic» present through the cosmos (ibid., s. 151).

Sallie McFagues metaforiske tilnærming til verden som Guds kropp har sakramental betydning. Verden er ikke en maskin eller en ressurs, men noe «helligt, værdifuldt og omsorgskrævende. Verden – herunder naturen, tilhører os ikke, og vi kan ikke handle etter for godt befindende. Det hele tilhører Gud og fortæller os om Gud», hevder hun. Verden er et bilde på Gud i Guds mangfoldige skjønnhet. Den sakrale dimensjon forbinder oss med Gud, men gjør dette gjennom de uendelige mange andre kroppar

verden består av (McFague 2010, s. 144). Skapelsesfortellingens bud om at mennesket skal underlegge seg jorden har av mange økoteologer blitt sett som en medvirkende årsak til at mennesker har kunnet ødelegge naturen. McFague fremhever et annet element i fortellingen: Gud sier, om *alt* Gud skaper, at «det er godt». Ikke at det er godt for mennesket eller for Gud selv – kun at det er godt. Skapningen er i seg selv god. Videre påpeker hun at Gud gir alle grønne planter og frukt med frø i til å spise til *alle* levende vesener, alt som har livsånde i seg (1 Mos 1,31). Skapelsesfortellingen fremhever med andre ord alle skapningers iboende verdi og deres rett til det som er nødvendig for å leve (ibid., s. 145). I en sakramental forståelse er verden en speiling av Gud, verden er «en krop skabt av kroppe, og alle dele skal derfor mættes og have omsorg». En sakramental forståelse lar oss se at naturen er mer enn oss, den tilhører Gud og mennesket er fullstendig avhengige av den» (ibid., s. 145-146).

Med begrepsparet sakramental/kommodifiserende ser Rasmussen to svært ulike måter å forholde seg til naturen på (Rasmussen, 2013, s. 255-284). Han henviser til Karl Marx, som viser hvordan kommodifisering og «constant revolutionizing of production» løser opp tradisjonelle relasjoner mellom mennesker og omgivelser: «All that is solid melts into air, all that is holy is profaned» (Marx, ibid., s. 264). En kommodifiserende tilnærming ser naturen utfra nytte og kommersiell verdi. En sakramental tilnærming ser verden som hellig, gitt av Gud. Det er ingen garanti mot menneskers utbytting av naturen, påpeker han. Han viser til en sakramentstenkning med utspring i forestillingen om «Great Chain of Being» – *scala naturae*, eller naturens trinnstige – som muliggjorde kolonisering og underordning og utbytting av naturen (ibid., s. 258-260).

I stedet foreslår Rasmussen en «web of life»-sakramentalisme som utforsker sammenhengene mellom omsorg for mennesker og for jorda, mellom sosial økologi og naturens økologi. Gjennom historien har mennesker søkt Gud på fjelltopper, i ørkenen, ved vann. «Earth is a sacrament here» skriver han, «a disclosure of God's presence by visible and tangible signs» (ibid., s. 262). En sakramental tilnærming til naturen kan bidra til at menneskeslekten igjen finner tilhørighet med jorden (ibid.).

Liturgisk uttrykk

Kirkelig klima- og naturengasjement har gjerne fått sitt tydeligste liturgiske uttrykk i syndsbekjennelse og bønn. Dette ser vi for eksempel i Den norske kirkes «ordning for hovedgudstjeneste» (Kirkerådet, 2020, s. 15-109 (bokmål), 151-247 (nynorsk)). Det lille vi finner av økologiske impulser, finner vi i alternativer til samlingsbønn, syndsbekjennelse og forbønn. Språket her er gjerne innadvendt og selvransakende: «Du vil vi skal ta vare på hverandre og på jorden. Vi vet at vi svikter og gjør deg imot» og «Tilgi oss for Jesu Kristi skyld. Sett oss fri til å tjene deg, verne om skaperverket og møte vår neste med kjærlighet» (ibid., s. 18, 29). Som vi alt har vært inne på, tar en personfokusert, innadvendt økofromhet fokus vekk fra nødvendige politiske og systemiske perspektiver.

En annen innvending er at denne type språk i liten grad kobler oss på naturen og alt som lever i den. I eksemplene over er naturen og skaperverket noe utenfor og atskilt

fra oss selv, noe vi må ta vare på og verne om. For å uttrykke vår avhengighet av og tilhørighet til naturen, trenger vi en annen type språk, et språk som overvelder, overgir seg, som noen ganger er ordløst, andre ganger bryter ut i lovsang eller klage og sorg.

Hos Darwin finner Elizabeth A. Johnson et språk som forundrer seg, gleder seg, elsker det yrende, gåtefulle mangfoldet av liv. I Salmenes bok finner hun uttrykk for skapelsens egen sang, lovsang og klage (ibid., s. 273-278). Sallie McFague på sin side skriver at vi lever i en «redselsvekkende, vidunderlig verden,» der lovsang og takksigelse er grunnleggende trosuttrykk (McFague, 2010, s. 109).

Sang er et gjennomgangstema hos Larry Rasmussen, som gjentatte ganger viser til Høysangen og Salmenes bok. Vi må lære oss å synge en ny sang i et fremmed land, sier Larry Rasmussen, med referanse til Salme 137. Men nå er det fremmede landet ikke Babylon, men planeten jorden i økologisk ubalanse. Vi må synge med våre naboer, *alle* naboer, mennesker og alt annet liv. Mennesket er syngende vesener, fortsetter han. Våre nye sanger må lære dypt og ydmykt av en jord i forandring. Vi må bli som improviserende jazzmusikere, sier Rasmussen, på samme tid komponister og utøvere (Rasmussen, 2013, s. 5-8) Hans musikalske metafor kan også fungere som bilde på hvordan vi kan tenke liturgisk. Vi må synge nye sanger, og synge gamle sanger på nye måter, improvisere, komponere, gi stemme og lyd til klage, sorg, trøst, uro, inspirasjon og håp.

Tre strategier

Til tross for noe ulike ståsted, er det flere fellestrekk og overlappende temaer i de tre tekstene som her er undersøkt. Alle tre fremhever økologi og klimakrise som presserende teologiske temaer. De ser vitenskap, særlig naturvitenskap, som nødvendige samtalepartnere. Også liturgikk må være åpen for vitenskapelige verdensbeskrivelser, slik at den ikke blir arkaiserende og lukket, som Lathrop påpeker.

Johnson og McFague gir systematiske fremstillinger av menneske/natur/Gud-relasjonen. De er også tydeligere i dialog med klassisk kristen teologi. I Rasmussens tekst er relasjonen menneske-natur i forgrunnen. Det betyr ikke at Gud er fraværende, men han utvikler ingen systematisk modell for å forstå hvordan Gud er i verden. Han engasjerer teologer som samtalepartnere,⁶ men også jødiske, muslimske og buddhistiske tenkere. I teksten plasserer han seg utenfor, eller snarere mellom religiøse tradisjoner med en eklektisk strategi.

Hos forfatterne ser jeg tre ulike tilnærmingsmåter som også kan vise forskjellige strategier for liturgisk arbeid med økologi. Stikkordsmessig kan de beskrives som 1) kritisk språk- og modellanalyse 2) nylesing av tradisjon og 3) nyskaping.

McFagues kritiske analyse avslører hierarkiske strukturer i ulike kosmologiske modeller. Et tilsvarende blikk på liturgien – og ikke bare dens faste ledd og tekster, men også musikk, det liturgiske rommet, utsmykking, handlinger og bevegelser – vil avdekke om naturen forstås som utenfor eller integrert i det liturgiske verdensbilde. Som

⁶ Blant andre Dietrich Bonhoeffer og Reinhold Niebuhr, som begge hadde en tilknytning til Union Theological Seminary i New York der Rasmussen er professor emeritus.

vi har sett, kan et økologisk engasjert liturgisk språk bære en forståelse av mennesket som adskilt fra resten av verden.

Alle forfatterne finner økologiske impulser i kristen tradisjon. Særlig fremtredende er det hos Johnsons. Bibelske tekster, tekster og konsepter fra den tidlige kirken og hymner. Dette er en godt etablert strategi i økoliturgisk tenkning og praksis.

Rasmussen er den som taler sterkest for nødvendigheten av nyskaping. Religionene bærer på verdifulle fortellinger, symboler og mønstre, men har ennå ikke utviklet ferdigheter for en ny og ubarmhertig klimavirkelighet. Han utdyper ikke dette noe videre, foruten en metaforisk henvisning til sang og improvisasjon.

Avslutning

Så, for å vende tilbake til innledningsspørsmålene: Hvordan holder vi gudstjeneste når jorda vi lever på er i ferd med å ødelegges? Hvordan holder vi gudstjeneste i en ny tidsalder, antropocen, der mennesket ikke bare har fylt jorden og lagt den under seg, men også bidratt til at mangfoldet av fisker i havet, fugler under himmelen og dyr som det kryr av på jorden er kraftig redusert?

Det er ikke godt å si. Vi har så vidt begynt. McFagues påminnelse om at teologisk arbeid med klimakrise er av språklig art – før handling – er en nøktern påminnelse også i liturgisk sammenheng. Det kan ellers virke som en dråpe i havet å bare tenke annerledes og å se, sanse sammenhenger i naturen vi er en del av. Hverken Gud eller Gaia eller gudstjeneste vil løse klimautfordringene. Kanskje løser en økologisk engasjert liturgi først og fremst liturgiens egen utfordring, som ellers står i fare for å bli helt løsrevet, uten resonans med den verden vi lever i? Som alt annet i antropocen, er vi også liturgisk i *terra nova*, for å si det med Paul Crutzen. Fordi vi ennå ikke har språk eller liturgisk grep om klimakatastrofe, trenger vi å begynne, famle, være klønete, prøve og feile, men hele tiden insistere på at naturen rundt oss og verden vi lever i angår gudstjenesten.

Litteratur

- Crutzen, P. J. (2002) «Geology of Mankind» s 23 i *Nature Vol 415* DOI
- Gottlieb, R. S, red. (2004) «Introduction», s. 1-14 i *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*. Routledge, New York
- Carvalhaes, C. (2018) *What's Worship Got To Do With It? Interpreting Life Liturgically*. Cascade Books, Eugene
- Gschwandtner, C. (2014) «Where May the Praise of God's Creatures Still Be Heard? Liturgy, Life and Land», s 177-194 i Conradine, E. M. Bergmann, S, Deane-Drummond, C. og Edwards, D. (red.) (2014) *Christian Faith and the Earth. Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*. Bloomsbury T&T Clark, London
- Hessen, D. Ø. (2020) *Verden på vippepunktet. Hvor ille kan det bli?* Res Publica, Oslo
- Johnson, E. A (2014) *Ask the Beasts. Darwin and the God of Love*. Bloomsbury, London
- Johnson, E. A (2000) «Losing and Finding Creation in the Christian Tradition» s. 3-21 i Hessel, D.T. og Ruether, R. R. (red) *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press, Cambridge
- Kirkerådet (2020) *Gudstjeneste med veiledning/Gudstjeneste med rettleiing*, Eide Forlag, Bergen
- Lathrop, G. W. (2003) *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*. Fortress Press, Minneapolis
- McFague, S. (2010) *Klimateologi: Gud, verden og den globale oppvarming*. Anis, København
- McFague, S. (1993) *The Body of God: An Ecological Theology*. Fortress Press, Minneapolis
- Opsahl, C. P. (2016) *Dance to My Ministry. Exploring Hip-hop Spirituality*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Rasmussen, Larry (2013) *Earth-Honoring Faith. Religious Ethics in A New Key*. Oxford University Press, Oxford
- Santmire, H. P. (2008) *Ritualizing Nature: Renewing Christian Liturgy in a Time of Crisis*. Fortress Press, Minneapolis
- Svensen, H. H., Eriksen, T. H., og Hessen, D. O (2016) «En røff guide til antropocen», s. 71-83 i *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 1-2. Universitetsforlaget, Oslo
- Taylor, S. M. (2019) *Ecopiety. Green Media and the Dilemma of Environmental Virtue*. New York University Press, New York

Christine Tind Johannessen-Henry og
Hans Raun Iversen (red.)

Mangefoldet tro og sjælesorg – multiplicitet som vilkår for mennesker, møder og samtaler

Eksistensen Akademisk. København, 2019



Anmeldt av Hans Stifoss-Hanssen og Karsten Thomsen
hans.stifoss-hanssen@vid.no

«I am a man of contradictions. I am man of many moods. I contain multitudes», Bob Dylan på utgivelsen «Rough and Rowdy Ways» (2020).

Bokens forhistorie handler om et samarbeid mellom Christine Tind Johannessen-Henry og Hans Raun Iversen om videreutdanning i teologi og sjelesorg, der også den amerikanske professor i praktisk teologi Pamela Cooper-White spilte en viktig rolle. Cooper-White er anglikansk prest og professor ved det anerkjente Union Theological Seminary i New York, feminist, og inspirert av psykoanalyse. Hun har vært mentor for og kollega med Johannessen-Henry ved Union, og de to framstår med et klart felles teologisk prosjekt.

Vi synes boken er forfriskende og spennende, «a good read», den erfares som en ambisiøs teologisk bok om sjelesorg. Det er stimulerende at en bok om sjelesorg er så lite opptatt av «how to do» sjelesorg, men går omfattende til verks for å forankre denne praksisen i teologisk og teoretisk refleksjon. Slik vil den holde oppe en (avansert) dialog mellom den konkrete praksisen og det teologiske og teoretiske tankeuniverset. Man kan vel si at mange andre bøker om sjelesorg er ganske enkle i

sin teologiske legitimering. Noen lesere kan tenke at det blir for mye av det teologiske – det er i så fall neppe på grunn av mengde, men fordi det noen ganger virker vanskelig å gripe forbindelsen mellom sjelesorgen og teologien, eller relevansen av det teoretiske for det praktiske, om man vil.

Boken er en ganske ambisiøs konstruksjon, med en kulturanalytisk utforming av et moderne teologisk program, med sjelesorg mer som case enn som hovedtema. Redaktørene trekker opp det store lerretet og peker på bokens hovedideer i innledningskapitler og epilog.

Det er flere markante stemmer: I tillegg til redaktørene bidrar Cooper-White, Ole Skjerbæk Madsen, Niels Henrik Gregersen og Pia Søltoft med hver sine kapitler.

Kap. 1 «Mange stemmer: En pastoral-teologisk multiplicitetspsykologi», av Pamela Cooper-White.

Sammen med kap. 2 kan man si at kap. 1 er en slags kjerne i boken. Her utfoldes den feministisk-psykoanalytiske forståelsen av menneskets flerhet, individenes mangel på helhet og integrasjon, det typiske ved å være sammensatt. Her finner vi også markant polemikk mot hverdagslivets og psykologiens idealisering av det integrerte

mennesket – en idealisering som både framstår som belastende og urealistisk. Denne analysen kan sies å spille opp til det teologiske «svar» som kommer i kap. 2. Vi kan kanskje si at boken vil avsløre en uheldig allianse mellom helstøpte konstruksjoner i psykologien - og i teologien – dette at teologien er en sammenhengende helhet, og det bør også mennesket være. Begge tanker er belastende og urealistiske.

Kap. 2 «*Levet polydoksi: Hverdagens multiple trospraksis i pastoralteologisk perspektiv*», af Christine Tind Johannesen-Henry.

Fra det multiplicitetspsykologiske felt udvides perspektivet med et pastoralteologisk anliggende. Her finder vi den tese, der også var grundlæggende for Johannesen-Henrys ph.d.afhandling (2013), nemlig, at kristendom bedst forstås og kommer til udfoldelse i en polydoksi, eller, som som det også kaldes, som multipelt netværk. Tro forstås i denne optik ikke som ortodoksi, ikke som en dogmatisk indvundet kraftterning af sandhed men tro forstået som «dirrende spørgsmål, der rejser sig hos mennesker i situationer med virkelig uvished» s.86). Tro er altid situert tro, som det hedder sig. Det handler derfor ikke så meget om hvem Gud er eller ikke er, men så at sige, om hvor og hvordan han er at finde i mellemrummene, i hverdagens almindelige og ualmindelige tildragelser. Og at have blik for netop dette, for polydoksien, ikke som modsætning til, men snarere som det der komplementerer ortodoksien, det er forudsætningen for sjælesorg.

Kap. 3 «*Krydspresende forståelseshorisonter: Charles Taylors analyse af livsorienteringens multiple vilkår*», af Hans Raun Iversen.

Med dette bidrag føres vi ind i velkendt land, nemlig Charles Taylors

sekulariseringsteori illustreret med udsagn fra empiriske undersøgelser. Selvom noget så fremadartet som «krydspresende forståelseshorisonter» måske kan forekomme besynderligt, så skriver Iversen det frem på vanlig forståeligt dansk, som et udtryk, der på linje med «multipel» henviser til «en flerhed af dimensioner og muligheder» (s.93). Igennem et erindringstogt i de sidste 50 års identitetshistorie tages afsæt for beskrivelsen af det valg samtiden er underlagt: at leve i et krydspres mellem forskellige livsorienteringer og selv skulle vælge /selv skulle sammensætte én livsorientering mellem mange mulige.

Kap. 4 «*Kirkelige handlinger for mennesker med forskellige religioner og livstydninger*» af Hans Raun Iversen.

Dette kapitlet byr på bokens første eksempel på multiplicitet, nærmere bestemt møtet mellem ulike religiøsiteter. Konkret drøftes samliv og ekteskap mellem personer av ulik tro, på bakgrunn av religionsstatistikk og en kirkemodell (mellom samfunnskirke og «kirke-kirke») – som også gir et interessant perspektiv på folkekirken(e). Kapitlet ender med en utførlig presentasjon av et tverreligiøst ritual for velsignelse av et tverreligiøst ekteskap, som nettopp viser fram noe konkret, relevant i arbeidet med å forstå teologiens møte med det mangfoldige menneskelivet.

Kap. 5 «*Mødet mellem religiøsiteter: En personlig, teologisk udviklingshistorie*», af Ole Skjerbæk Madsen.

For en første betraktning kan det virke overraskende, at en så fremmedartet fugl som Ole Skjerbæk Madsen har en plads i en faglig sammenheng med sjælesorg og multiplicitet som omdrejningspunktet. Og så alligevel ikke. Slet ikke, ved nærmere eftertanke. For den, der har fulgt Madsens færd som sognepræst i Bethlehems kirken og

senere som missionspræst i organisationen Areopagos, giver det god mening.

Som kirkelig pioner i det miljø man en gang kaldte NewAge og nu oftere kalder nyåndelighet, har Madsen større og mere konkret erfaring med menneskers tro og multiple virkelighet end de fleste. Kapitlet er en upretentios fremstilling af hans oplevelse af menneskers søgen, religiøsitet og tro i et krydspres mellem forskjellige livsorienteringer. Undervejs deler han sin viden og erfaring med læseren fra sin tid på Krop, Sind og Ånd messerne og hans eget kristen-kirkelige modtræk til det miljø, kaldet «I Mesterens Lys». Endelig bliver der sat ord på tidens religiøsitet, som fx i dette citat: «Spiritualitet er ikke en religion – men en måte at være i verden på». Typisk for Madsen så er hans modtræk til tidens spirituelle oplevelse af tro og religiøsitet at gribe tilbake til oldkirken og Athanasius.

Kap. 6 «*Multiplicitet i tro og samtale: Det etnografiske interview i teologiske undersøgelser og pastoral praksis*», av Christine Tind Johannessen-Henry.

I praksis lener boken seg ganske tungt på en etnografisk/samfunnsvitenskapelig tilgang. Denne er riktig nok i varierende grad metodologisk utviklet og eksplisitt, men det er samtidig tydelig at den lyttende, tilstedeværende holdning som forfatterne fremstiller, må trekke store veksler på denne etnografiske arbeidsmåten.

Dette er klart i bidragene fra Johannessen-Henry, og kap. 6 fremstiller dette tydelig, som et metodekapittel i boken. Kapitlet er etter vår oppfatning en glimrende introduksjon til hvordan kvalitative intervjuer kan gjøres, og hvordan disse samtidig kan være kraftfulle verktøy i praktisk teologisk arbeid, både sjelesørgerisk og i forskning. Denne arbeidsformen kan gi en enestående tilgang

til å forstå sammenhengen mellom teologi og erfaring, og viser vesenslikheten mellom ulike samtaler – mellom for eksempel sjelesorgsamtalen og forskningsintervjuet. Dette metodiske grepet innenfor praktisk teologi har allerede bidratt til å åpne de teologiske øynene for det komplekse livet og det komplekse mennesket («multipliciteten»), noe som blant annet Johannessen-Henrys øvrige arbeider er eksempler på.

Kap. 7 «*Multipel teologi for mennesker med multiple handicap*», av Hans Raun Iversen

I dette kapitlet går Iversen løs på et aspekt av mangfold som teologien, både den praktiske og den teoretiske, i stor grad har neglisjert. Det er tale om den menneskelige variasjon i funksjonsnivå, kroppenes og sansenes ulike svakheter (eller «handicap» som det heter i boken). Dette er et uhyre viktig bidrag og en påminnelse til kirkene og den praktiske teologien. Noen viktige arbeider er utført på dette området, men det gjenstår mye både i teori og praksis. Kapitlet demonstrerer fruktbarheten i bokens overordnede program – å ta det komplekse i menneskelivet på alvor. Dette programmet har gitt boken et perspektiv å fange opp funksjonsnivå-problematikken med. Kompleksiteten er i dette kapitlet ikke forstått på den intrikate måten som framstår i bokens innledning, men det fungerer godt. Det er overraskende at forfatterne ikke gjør bruk av interseksjonalitetsbegrepet og -analysen, som vektlegger å se de ulike variasjoner mellom mennesker i sammenheng: Kjønn, legning, rase, alder, funksjonsnivå, sosial klasse osv... (Denne tenkningen ses så vidt i bokens kapittel 8, der et postkolonialistisk perspektiv omtales).

Kap. 8 «*Begravelsessamtalens frirum: Multiplicitet og sjælesorg i sporene fra Winnicott og Luther*» av Christine Tind Johannessen-Henry

Vi har innvendt noe mot teoretiske perspektiver i denne boken at de noen ganger befinner seg uten kontakt med de dokumenterte praksisene. Kapittel 8 kan vurderes som et eksempel på det motsatte, en overbevisende og fascinerende inndragning av en kommunikativ begivenhet (en sorgsamtale) i en ydmyk og åpen teologisk tekst. Analysen kan takke kompetansen i etnografisk metode for at samtalen er åpen, at den er dokumentert og kan framvises, og samtidig erfarer leseren at det er sjælesorg som finner sted mellom deltakerne, og dette integreres i et teologisk arbeid.

Det er stimulerende å se hvordan teksten forstår samtalen som en lek, med utgangspunkt i D. Winnicotts forståelse av mellomrommet, det tredje rommet der play/lek kan finne sted – sorgsamtalet (og annen sjælesorg) som lekeplass, «playground». Det er pussig at Johannessen-Henry ikke her knytter an til den litteraturen der ritualer, f.eks. begravelsesritualet, forstås som lek i lys av den samme teoritradisjonen. Sorgsamtalet som beskrives, står jo i intim sammenheng med det ritualet som står for døren, og som det er et formål for samtalen å forberede.

Kap. 9 «*Det resonante selv: Naturen som resonanssfære*», av Niels Henrik Gregersen.

Dette bidrag gjør oppmerksom på et spennende og helt oversett aspekt i en hjemlig sjælesorgstradisjon. Med sin fine og grundige tekst peger Gregersen på, at der i sjælesorgssamtalen – udover treklangen af menneskets selvforhold, gudsforhold og forhold til andre mennesker – bør

indtænkes en 4.dimension i form af den ikke-menneskelige natur!

Det er interessant! Denne læser har ikke før i en dansk sammenheng sett et forsøg på at legge noen tråde ud for både en sjælesorgspraksis og en sjælesorgsteologi, der tager naturen som resonanssfære alvorligt. Gregersens anliggende er et opgør med den antropocentrisme der ligger til grund for megen teologi og sjælesorg, og gør i en dialog med Hartmut Rosa og norske Tor Johan Grevbo, krav på plads: dels til at tænke Guds væren ind i «tilværelsens fletværk af natur og kultur» (s.243), dels som konkret sted for sjælesorgssamtalens iscenesættelse. Hartmut Rosa får det sidste ord med Gregersens afsluttende bemærkninger under overskriften «Det resonante selv».

Kap. 10 «*Sorgen efter Gud; Stemmer hos Kierkegaard som sjælesorger*», af Pia Søltoft.

Man kan vel næppe tænke sig en fagbog om teologi, endsige da sjælesorg, på dansk uden at inddrage Kierkegaard. Efter Gregersens anliggende om at have syn for naturen, går læseren nu den anden vej. Indad. Til en begyndelse kaldes Kierkegaards forfatterskab multipelt, hvilket kan virke som en overanstrengelse af begrebet i denne sammenheng. Men Pia Søltofts tekst er letlæst, letforståelig og præcis. På baggrund af traditionens forståelse af *cura animarum* som «at drage omsorg for sjælen», spørges efter en definition af «sjæl». Og i forlængelse af det, undersøges hvad der forstås ved udtrykket, «at drage omsorg for».

Kierkegaards overvejelser om det religiøse som utryk for det sandt menneskelige, og det at «erhverve sin sjæl i tålmodighed» (s.274) som utryk for at forholde sig til spørgsmål om mening og sammenheng, fremstilles klart og koncist. Kendt

Kierkegaard-stof om Aand, der som et tredje element er en syntese af det sjælelige og det legemlige, bruges som trinbræt for at skrive en sjælesorg frem i en trinvis bevægelse som hjælp til selvhjælp. Såre godt.

Kap. 11 «*Dansende partnere: Trinitarisk teologi og brug af selvet i sjælesorg*», af Pamela Cooper-White.

Til indledning skriver Cooper-White om *perichorese* (gr. 'gennemtrængning'), et dynamisk begreb, der anvendes hos oldkirkelige græske teologer til at beskrive, hvorledes Kristi menneskelige og guddommelige natur gennemtrænger og gensidigt meddeler sig til hinanden. Parallelt hermed og især hos Augustin er *perichorese* et trinitetsteologisk begreb til forklaring af de tre guddommelige personers (Faderens, Sønnens og Helligåndens) gensidige gennemtrængning og meddelelse (Peder Nørgaard-Højen i Den Store Danske).

I denne sammenhæng tages udgangspunkt i en feministisk teologi der bruker *perichorese* som et bilde på inklusivitet, fællesskap og frihed. Disse tre verdier fremhæves som efterstræbellesverdige mønstre for menneskers fællesskap med hinanden, og på den baggrund udfoldes en relationel trinitarisk tenkning om pastoralteologi som et særligt rum.

Hvorfor skal jeg interessere mig for boken?

Boken bør leses som et kraftig og viktig bidrag til å styrke den teologiske samtalen om trospraksiser i vår tid som komplekse og provisoriske dialoger om mening mellom likeverdige. Boken gjentar og gjentar på en forbilledlig måte nødvendigheten av å se det komplekse og sammensatte i verden og i hvert menneske, at det er dette som gjør menneskene unike, og at sjelesørgeren og teologien må leve med og si ja til sin

egen fragmenterte tilstand. Her finner vi også et oppgjør med forestillingen om det integrerte og helstøpte menneske, som har stått så sterkt i moderne tale om det gode livet og mental helse. Og det sammensatte menneske kan ikke møtes med en helstøpt tro, men bare med skisser og forslag til mening. Dette blir det svak teologi av, som det er befriende å lese – ikke minst fordi en hovedsak med teologisk arbeid blir å være til stede for den andre, innlevelse. Dette til forskjell fra dialoger der enkelte (profesjonelle) deltakere har mer makt, og der noen produkter av dialogen – «svar» - i utgangspunktet har høyere status, som en form for avsluttet sannhet. Samtalen om dette er svært viktig, og den er en nøkkel til å realisere samtaler («sjelesorg») i vår tid, ikke minst i Norden, med alle de kjennetegn denne tiden hos oss har av globalisering, sekularisering og vekt på egen erfaring og autenticitet. Vi oppfatter at samtalen om autenticitet og troens kompleksitet står sterkt i den moderne teologiske samtalen, ikke minst i akademisk praktisk teologi – dette har boken i noen grad tatt inn. Allikevel kan det se ut som forfatterne ikke har lagt særlig vekt på i hvor stor utstrekning og hvor stor intensitet denne samtalen føres i praktisk teologi allerede. Denne samtalen føres vel blant annet på bakgrunn av den empiriske vendingen i teologien, og av de kontekstuelle teologiene som frigjoringsteologi, feministteologi osv. Boken har riktig nok en mindre, men viktig referanse til postkolonial teologi (s 21 – s 217). Man kan undres om dette avspeiler en særlig dansk situasjon, om den danske teologiske samtalen er mer ortodoks og erfaringsresistent enn andre lignende fagmiljøer (i Norden?). Er bokens implisitte antagonist den ortodokst lutherske, tidehvervske danske teolog? Det

kan her være naturlig å henvise til den relativt brede plass som religionssosiologi og religionspsykologi har i de teologiske fagmiljøene, kanskje særlig i Norge, og til den relevante produksjonen til Jan-Olav Henriksen, som forfatterne ikke ser ut til å kjenne til (?).

En annen utfordring knyttet til bokens bidrag til å se kompleksiteten i nåtidige samtaler om tro, kan synes å ligge i den intrikate begrepsbruken forfatterne har valgt for å framstille bokens hovedtese: Multiplisiteten, eller «mangefoldetheden» som blant annet foretrekkes i bokens tittel. Vi oppfatter altså at kompleksitet eller gjerne multiplisitet/mangefoldethet er et

godt fokusert tema hos mange forskere, og vi strever med å forstå forfatternes argumenter for at nettopp begrepene multiplicity/mangefoldethet tilfører noe nytt og eget til denne analysen, slik de f.eks. hevder på s. 14 – 15. Det er ikke sikkert at forfatternes anstrengelser for å fylle disse begrepene med et særegent innhold gjør feltet mer håndgripelig. Det vi oppfatter som deres poenger er jo uansett meget viktige og bør etter vår oppfatning framføres med stor tyngde.

Anmeldelsen har tidligere vært trykket i *Præsteforeningens Blad* nr. 7 og 8 2021.

Odin Lysaker og Terje Emil Fredwall (red.)

Verdier i konflikt: Etikk i et mangfoldig samfunn

Cappelen Damm. Oslo, 2020 [Åpen tilgang]

Anmeldt av Asle Eikrem

Asle.Eikrem@mf.no

Hvordan bør vi som individer navigere oss konstruktivt gjennom verdikonflikter i det sivile og politiske liv? Det er dette spørsmålet den foreliggende antologien forsøker å belyse gjennom flerfaglig refleksjon. Det er mye som hadde vært interessant å diskutere i tilknytning til de ulike bidragene, men innenfor rammene av en kort tekst som denne vil ikke det være mulig. Jeg vil, i hovedsak, begrense meg til å oppsummere innholdet i de ulike artiklene, samt gi en generell vurdering av boken *som antologi*. Noen steder klarer jeg imidlertid ikke å

holde meg, men begrenser meg likevel til å formulere et utvalg kritiske kommentarer eller spørsmål til enkelte sider ved noen av bidragene.

En av bokens redaktører, Odin Lysaker, tar oss, i bokens første artikkel, inn i et følelsesladet felt når han reflekterer over hvordan relasjonen mellom offer og overgriper i rammen av Utøya-terroren kan utspille seg offentlig i spenning mellom konfrontasjon (hat) og muligheten for tilgivelse. Hvordan skal man balansere ytringsfrihet og forbudet mot



hatefulle ytringer? Finnes det offentlige sammenhenger i et demokrati der hat legitimt kan møtes med hat, slik som i tilfellet Breivik? I så fall, hvordan bør vi forstå det legitime hatspråkets grammatikk, og skille det fra det illegitime hatet? Lysaker behandler stoffet ømtålig og tankevekkende.

I sitt bidrag tar Kjetil Fretheim opp igjen den klassiske diskusjonen rundt kirkens rolle som sivil aktør i en politisk offentlighet med særlig fokus på hvordan kirkelig ansatte forstår og praktiserer sitt politiske engasjement. Han argumenterer for at kirken bør være samfunnsengasjert uten å forenkle komplekse politiske problemer, og avstå fra å proklamere entydige svar. Fremstillingen er sveipende, og kunne kanskje med fordel gått litt mer i dybden på hovedeksemplet knyttet til flyktningpolitikk for å illustrere nettopp den kompleksiteten han understreker i artikkelen.

Jan-Olav Henriksen argumenterer for at en pragmatisk (dydsetisk) tilnærming til religion kan hjelpe mennesker å finne sammen på tvers av religiøse forskjeller. Han mener dette kan skje ved å erfare seg selv som knyttet sammen med andre i det å møte problemer med menneskelighet. Et sentralt anliggende for Henriksen er at god religion, slik den faktisk praktiseres, er en åpen og dynamisk kulturell konstruksjon som engasjerer seg både kritisk og selvkritisk i møte med andre religioner, livssyn og meningsleverandører.

Sammen med den andre av bokens redaktører, Terje Emil Fredwall, analyserer Inger Beate Larsen hvordan fellesskapsopplevelse og verdikonflikter utspiller seg mellom sykepleiere og fengselsbetjenter i høysikkerhetsfengsler i Norge. Artikkelen gir først og fremst et interessant innblikk i sykepleiernes profesjonsforståelse i den aktuelle konteksten, og for dere

opplevelse av relasjonene til innsatte og kriminalomsorgens representanter. Funnene peker i stor grad i retning av et velfungerende samarbeid, og det kommer derfor noe bardust på denne leseren at uenighetsfellesskap fremheves som et begrep som kan hjelpe oss til å forstå arbeidsbetingelsene for sykepleierne i studien. Bare 1 av 16 informanter satte tydelig ord på dette, og da var det i liten grad de organisatoriske betingelsene som var problemet.

I sine respektive bidrag reflekterer Inger Marie Lid og Solveig Botnen Eide over hvordan omsorg, overfor henholdsvis kognitivt funksjonsnedsatte og barn, kan komme til uttrykk både som paternalistisk kontroll og å legge til rette for selvbestemmelse. For Lids vedkommende er det da særlig spørsmålet om hvorvidt mennesker tilhørende slike grupper skal ha rett til å ta valg med negative konsekvenser for seg selv, og hvor grensen for en slik rett går. Lid presenterer et overbevisende profesjonsetisk argument for at norske omsorgsinstitusjoner har betydelig forbedringspotensial med tanke på å balansere disse hensynene på en god måte. Eide, på sin side, diskuterer hvem som har definisjonsretten på «barns beste». Hun avstår fra å formulere en universell normativ regel, og mener det er situasjonsbetingede forhold som vil være avgjørende for hvordan ulike tolkninger vektlegges. Utfordringen for en slik tilrettelegging, slik denne anmelderen ser det, blir, som for enhver situasjonsorientert etikk, å unngå at barnevernet kan begrunne enhver tolkning med at situasjonen krevde det.

Muligheten og begrensningene i menneskers autonomi er også tema for Paul Leer Salvesens artikkel, hvor han diskuterer grenseoppgangen mellom juss

og etikk i forbindelse med forbudet mot polygame ekteskap. Salvesen belyser ulike tankevekkende sider ved saken, og konkluderer for egen del med at polygami i den virkelige verden ikke er forenlig med likestilling mellom kjønnene. Hvordan dette forholder seg til den juridiske «retten til å ta valg med negative konsekvenser for seg selv» er imidlertid uklart. Hvorfor skal man ikke kunne velge å leve i en patriarkalsk samlivsform? Det kan være umoralsk, men bør det være ulovlig så lenge det er formell likestilling i Norge? Det spørsmålet fremstår som noe uavklart i Salvesens drøfting.

I sitt fine korte essay tar Hans Herlof Grelland opp spørsmålet om selvbestemmelse. Han analyserer det positive og negative potensialet i den indre konflikten som utspiller seg i spenningen mellom subjektivt opplevd frihet og selvbevissthet på den ene side og, på den annen side, det selvbildet som formes i relasjon til omkringliggende kultur.

Filosofen Håvard Løkke tar utgangspunkt i den forsurening av det offentlige debattklima han mener har funnet sted i mange liberale demokratier de senere år. Han tar til orde for en rehabilitering av dyder knyttet til offentlig oppførsel lansert i av de gamle greske filosofene, hvor denne er mer betinget av egen integritet enn hvordan andre oppfører seg. Det handler ikke da simpelthen om å lyve, svindle, eller «bullshit» på en høflig måte, men at måten man opptrer i offentligheten på er et uttrykk for hvem man vil være.

Grete Netland har latt seg inspirere av den politiske filosofen John Rawls' prosedurale rasjonalitetsforståelse knyttet til bruken av et såkalt «uvitenhetens slør» som modell for løsning av et utvalg konkrete verdikonflikter: prinsipper for behandling av mindreårige asylsøkere, prinsipper for arbeid med oppdragervold i barnevernet, og prinsipper for norsk energipolitikk. Netlands refleksjoner er befriende praksisnære og derfor lette å operasjonalisere. Hvorvidt Rawls sin modell gir oss en universell konfliktløsningsmodell diskuteres ikke eksplisitt, men mellom linjene kan man lese seg til at det nok ikke er tilfellet. At den lar seg operasjonalisere på fruktbart vis utover de casene som presenteres er likevel innlysende.

I et filosofisk etterskrift serverer Arne Johan Vetlesen strøtanker knyttet til hvordan åpenhet og toleranse har blitt så kraftig utfordret etter de senere års terrorangrep rundt om i verden, og hvordan det har blitt skapt et debattklima som vanskeliggjør respektfulle diskusjoner rundt verdier og verdikonflikter.

Boken inneholder et knippe artikler som samlet sett både gir en bred innfallsvinkel til verdikonflikter, uten at den blir for sprikende. Jeg synes derfor den fungerer godt som inngangsport for lesere som ønsker å orientere seg flerfaglig i møte med verdikonflikter. Det er nok ikke alle bidragene som er like akademisk raffinerte, men de kan likevel være nyttige som ansatser til videre refleksjon.

Inger Marie Lid og Anna Rebecca Solevåg (red.)

Religiøst medborgerskap: Funksjonshemming, likeverd og menneskesyn

Cappelen Damm. Oslo, 2020 [Åpen tilgang]

Anmeldt av Carl Petter Opsahl

Carl.Petter.Opsahl@mf.no



Blant de beste liturgikkbøkene jeg noen sinne har lest, er Rebecca F. Spurriers *The Disabled Church: Human Difference and the Art of Communal Worship* (2019). Her fant jeg helt nye perspektiver på liturgi, fellesskap og tilhørighet.

I over 30 år har disability studies vokst til et mangfoldig felt med stadig økende innflytelse på samfunnstenkning og beslutningsprosesser. I Norge har vi flere forskere som er betydelige stemmer i internasjonal forskning så vel som inn i den offentlige debatten. Blant dem er Inger Marie Lid og Anna Rebecca Solevåg, redaktørene av *Religiøst medborgerskap. Funksjonshemming, likeverd og menneskesyn*. Den kom i høst og jeg har alt hatt stor glede av den. Over 13 kapitler skrevet av fremtredende fagfolk dekker den et vidt spekter av tema og faglige perspektiver på funksjonshemming, kirke og religion: etikk, trosopplæring, menneskerettigheter, diakoni, bibelfag, forkynnelse og ekklesiologi samt litteratur og estetikk. Hovedtyngden av forfatterne er tilknyttet VID vitenskapelige høyskole.

Artiklene holder et jevnt høyt faglig nivå. Av plasshensyn kan jeg bare omtale noen av dem. Redaktørens innledning gjør rede for fagfeltet og dets samfunnsmessige betydning, særlig i

relasjon til FNs menneskerettskonvensjon og religiøst medborgerskap. De gir en nyttig oversikt over funksjonshemmingsteologi internasjonalt og nasjonalt, med kirkelige og diakonale perspektiver. Flere av artiklene tar utgangspunkt i det økumeniske dokumentet *Tilværelsens gave*, utgitt av Kirkenes Verdensråd (2017). Blant dem er Kari Jordheim og Anita Gjermestad. Jordheim undersøker hvordan dokumentet utfordrer diakonal tenkning og diakonale praksiser. Her drar hun også veksler på Det lutherske verdensforbunds dokument *Et liv i fellesskap. Om å fornye diakonien i europeiske lokalsamfunn* (2016). Gjermestad viser hvordan dokumentet gir viktige teologiske impulser til profesjonsetikk med vektleggingen av menneskelig mangfold, livets verdi og menneskelig sårbarhet. Hun skriver: «Til tross for at profesjonsetikken skal være livssynsnøytral, berører den teologiske teksten *Tilværelsens gave* sentrale verdier som er faglige og etiske ledestjerner ... som kan åpne for nyanser i vår forståelse av menneskesyn og medborgerskap knyttet til alvorlig utviklingshemming» (s. 71).

Et etisk fokus har også Gunnar Heiene, som undersøker hvordan moderne bioteknologi utfordrer kristen etikk. Spesielt interessant er hvordan han henter impulser fra feministisk etikk. Han viser blant

annet til Jackie Leach Scully som hevder at «det foreligger en erkjennelsesmessig urettferdighet som består i at kunnskap hos utsatte grupper, for eksempel funksjonshemmede, ikke blir inkludert i våre kollektive erkjennelsesmessige ressurser» (s. 163).

Den norske kirke har en uttalt målsetning om å skape inkluderende fellesskap ved universell utforming og tilrettelegging. Dette kommer til uttrykk i dokumenter som «Alminnelige bestemmelser for hovedgudstjeneste» og *Plan for trosopplæring*. Basert på kvalitative intervjuer med kirkelige ansatte og konfirmanter i utvalgte menigheter, undersøker Inger Marie Lid hvordan disse målsetningene oppleves i kirkelig trosopplæring. Hennes forskning viser at det er stort engasjement for inkludering, men at menighetene trenger mer kunnskap. Hun peker på både holdningsmessige og materielle barrierer og argumenterer for en revisjon av trosopplæringsplanen, «inkludering og tilrettelegging krever større grad av åpenhet i møte med mangfoldet av barn og unge», skriver hun (s. 65).

Gjennom kirkeåret leses jevnlig tekster om helbredelse, tekster som er utfordrende å preke over. Her vil Knut Alfsvågs og Anna Rebecca Solevågs kapitler på ulike måter være til hjelp i prekenforberedelsen. Alfsvågs artikkel er en kritisk gjennomgang av motiver i helbredelsesforkynnelse hos predikanter som Kenneth Hagin og Åge Åleskjær. Solevåg gir en systematisk gjennomgang av forestillinger om helse og frelse i Det nye testamentet med funksjonshemming som kritisk perspektiv i lesningen. Hun peker på tre trender i bibelforskningen. En trend

undersøker funksjonshemmingsperspektiv som kan gi nye forståelser av tekstenes historiske kontekst. En annen ser kritisk på «problematiske og ekskluderende kategorier knyttet til helse, som har skapt varige stigma» (s. 216). En tredje trend er konstruktiv omfortolkning av tekster.

Avslutningsvis vil jeg fremheve hvordan kombinasjonen av teoretiske og estetiske perspektiver i enkelte av artiklene bidrar til nye innsikter. For eksempel fortolker Gyrid Gynnes anvendelse av Trygve Wyllers konsept om desentrert kirke i lesningen av performance-kunstneren Marte Wexelsen Goksøyr's fremføring av Haldis Moren Vesaas' dikt «voggesang for ein bytting». Denne lesningen åpner for en disability ekklesiologi der kirke viser seg som praksiser. Leonora Onarheim Bergsjø undersøker Tomaskirken i Andebu i Vestfold og Telemark fylke som er spesielt tilrettelagt for døve, hørselshemmede og døvblinde. Tradisjonelt har kirkens estetikk hatt fokus på det auditive og visuelle. Med vektlegging av taktil sansning gir Tomaskirken bidrag til det Onarheim Bergsjø kaller «berøringens teologi.»

Som boktittelen antyder, er religiøst medborgerskap et overordnet perspektiv. Artiklene utforsker og utfordrer tenkning om funksjonshemming, menneskesyn og gudsbilder og peker på fysiske og konseptuelle begrensninger i forhold til delaktighet i religiøse fellesskap som den norske kirke. Boken bør være pensum i kirkelig utdanning og obligatorisk lesning for beslutningstagere i kirke og samfunn.

Den fås kjøpt i papirutgave, men er gratis tilgjengelig som open access via forlagets hjemmeside.

Erling Birkedal

Religiøsitet fra barndom til voksen. Tretten livshistorier om tro og livstolkning

IKO-Forlaget. Oslo, 2020

Anmeldt av Oddgeir Synnes
oddgeir.synnes@vid.no



I eit velkjend sitat hevdar Søren Kierkegaard at «Livet kan kun forstås baklengs, men – det må levas forlengs». Sitatet peikar på den refleksive avstanden som vi treng for å skape ei forståing av oss sjølve, den vi ein gong var og kanskje framleis er. I denne sjølvfortolkande prosessen spelar forteljingar ei grunnleggjande rolle. Ved å sjå tilbake på livet freistar vi å skape forståing, samanheng og ei retning mot framtida.

Sitatet av Kierkegaard dukka opp under mi lesing av førsteamanuensis i praktisk teologi, Erling Birkedal si bok *Religiøsitet fra barndom til voksen: Tretten livshistorier om tro og livstolkning*. Boka byggjer på eit større forskingsprosjekt der Birkedal har følgd tretten personar frå dei er i byrjinga av tenåra til dei er midt i trettiåra. Gjennom individuelle kvalitative intervju om tro og liv gir Birkedal ei rik forståing nettopp av korleis livet blir forstått retrospektivt. Dei ulike informantane sine refleksjonar over eige liv og tilbakeblikk på tidlegare intervju og tidlegare versjonar av seg sjølv gir eit nyansert portrett av den kontinuerlege og uavslutta prosessen som det å forstå sitt eige liv retteleg er.

Birkedal si bok står i ein stendig aukande forskningstrend der livshistorier og narrative perspektiv blir sentrale for å forstå menneskeleg erfaring og levd liv;

og der fagfelt som narrativ psykologi, narrativ medisin, narrativ gerontologi og narrativ pedagogikk har vokse fram. Birkedal plasserer seg sjølv innan det religionspsykologiske feltet med særskilt inspirasjon frå psykologen Dan P. McAdams si livshistoriske forskning. McAdams sin teori om at vår identitet må knytast til utviklinga i livshistoria vår har fått stor merksemd innan narrativ psykologi og andre fagfelt og understrekar korleis livshistoria eller det han omtalar som myta om oss sjølv er noko som er i endring gjennom livet. Her spelar narrative element som til dømes livskapittel, sentrale hendingar, vendepunkt og signifikante andre ei avgjerande rolle i korleis individet skapar og opprettheld si livsforteljing.

Birkedal si interesse i dette bokprosjektet er å undersøkje endring av religiøs tro gjennom livet og han opererer med følgjande problemstilling: «Hvordan kan vi forstå utvikling av religiøs tro fra barndom til tidlig voksen alder i lys av individets livshistorie og kulturelle kontekst?». Denne problemstillinga undersøker Birkedal gjennom eit rikt longitudinelt narrativt materiale som er unikt i norsk samanheng. Der dei fleste kvalitative studiar møter informantane i eit kort tidsrom, stundom berre ein gong, har Birkedal møtt sine

informantar ei rekkje gonger over mange år. Først fire gonger då informantane var 13-15 år, ein gong då informantane var i midten av tjuetåra og til slutt i 2016-2017 då informantane var 35 år. Dette gir eit svært rikt materiale som opnar for kontrasterande og supplerande forståingar over tid og gjennom delar av livsløpet. Medan McAdams gir retning til sjølve innhentinga av materialet og grunngivinga av å undersøkje nettopp livsforteljingar i endring, erkjenner Birkedal at McAdams ikkje gir analytiske reiskapar for å forstå det som er Birkedal sitt fokus: endring av religiøs tro. Her finn Birkedal støtte i teori om religiøs konvertering og tilknytning m.m. for å analysere livshistoriene.

Etter å ha presentert sjølve forskingsprosjektet og teoritilfanget er ein stor del av boka vigd til ein utfyllande presentasjon av dei tretten informantane. Desse tretten er vidare inndelt i tre delar: dei som har spesifikk erfaring med religion frå barndommen, dei som har noko erfaring, og dei som har liten eller inga erfaring med religion. I spennet mellom desse tre brettar Birkedal ut eit materiale som gir eit variert innblikk i utvikling og kontinuitet over tid og der informantane sine stemmer kjem til orde. Ei utfordring med denne delen er at den blir noko skjematisk framstilt, og der alle forteljingane skal presenterast gjennom meir eller mindre dei same momenta. Nokre av forteljingane er meir engasjerande enn andre (til dømes Astrid og Daniel), og eg tenker nok at det ville ha vore ein styrke for boka om Birkedal hadde vald ut nokre av forteljingane og gått meir i djupna på dei. Birkedal reflekterer sjølv over dette i byrjinga av boka, men landar på å ta med alle for å vise mest mogleg breidde og representasjon. Ulempa med dette valet og den framstillinga dette resulterer i er at

det til tider blir krevjande å skilje dei ulike livshistoriene frå kvarandre. Fleire av dei er ikkje så ulike, og nokre glir uvilkårleg over i kvarandre eller er raskt gløymde. Til tider ber framstillinga her meir preg av å vere ein forskingsrapport enn ei bok. Og det er synd, for boka og prosjektet har kvalitetar og perspektiv som fortener eit større publikum.

Noko av utfordringa med presentasjonen av heile tretten forteljingar blir også merkbart i den avsluttande drøftinga der Birkedal lar forteljingane gå i dialog med dei nemnde teoriperspektiva og aktuell forskning. Her blir det stundom krevjande å hugse kva forteljing som skjuler seg bak alle pseudonyma. Men trass denne innvendinga gir drøftinga ei nyansert forståing av livshistoriene, og Birkedal turnerer her eit stort og omfattande materiale på ein overtydande måte i møte med teoritilfanget. Særleg vil eg trekkje fram den varheita Birkedal viser informantane og livsforteljingane der faren for overfortolkning og behovet for å bevare nyansane i den enkelte livsforteljinga er vektlagt.

I drøftinga viser Birkedal at religiøs endring må forståast som eit komplekst samspel mellom individet sine ressursar (kognitive, sosiale og emosjonelle), menneska rundt ein, dei erfaringar ein ber på og det samfunnet ein er ein del av. Her får vi ei nyansert forståing av korleis informantane reflekterer på langs av sine livsforteljingar. Birkedal viser korleis religiøs endring inneber modning og auka sjølvinnsikt, samstundes som dette ikkje kan forståast som ein lineær prosess.

Gjennom dette rikhaldige og unike materialet viser Birkedal styrken i eit narrativt perspektiv for å forstå menneske sine refleksjonar om seg sjølv og sin eigen stad i verda over tid. Eit spørsmål som

melder seg, men som blir ubesvart i boka er om der er planar for fleire intervju med informantane. Her ligg det opplagt moglegheiter for å utvide dette prosjektet.

Kunne ein tenkt seg at Birkedal eller andre forskarar kunne ha følgt informantane seinare i livet òg?

Anders Johansen

Komme til orde: Politisk kommunikasjon 1814-1913

Universitetsforlaget. Oslo, 2019

Anmeldt av Fredrik Saxegaard

Fredrik.Saxegaard@mf.no



Anders Johansen er professor i sakprosa-studier ved Universitetet i Bergen, og har i mange år vært en produktiv forfatter av bøker om retorikk i ordets videre betydning. Han har skrevet om språk og skriveprosess i *Samtalens tynne tråd*, om politisk kommunikasjon i møte med 1900-tallets teknologi i *Talerens troverdighet*. Sammen med Jens Kjeldsen har han utgitt en gedigen samling med norske offentlige taler, *Virksomme ord*. Og det er mye mer.

Selv om Johansen ikke først og fremst er opptatt av religiøs kommunikasjon, er det mye å hente i tekstene hans for de som har interesse for nettopp det. For det første fordi han som historisk orientert retoriker selvsagt skriver en del om kristne forkynnere og homiletiske lærebøker, og den rolle disse har spilt i ulike faser. Men mer interessant synes jeg det er å lese ham for å bli oppmerksom på sider ved kristen kommunikasjon og forkynnelse vi kanskje tar for gitt eller overser, men som analysene hans får frem.

Begge disse aspektene gjelder absolutt monumentalverket *Komme til orde: Politisk kommunikasjon 1814-1913*. Over 950 sider forteller Johansen om Norge fra grunnlovsvedtakene til kvinners stemmerett, lest som en historie om tilgangen til retoriske ressurser og retorisk medborgerskap. Boken har to teoretiske perspektiver som driver beretningen fremover (s. 27):

For det første det en kan kalle et systematisk blikk, som handler om hvordan retorisk kultur er konstituert av ulike forhold i samfunnet, og samtidig spiller tilbake på, og medierer, samfunnsutviklingen. I tidligere bøker har Johansen markert avstand fra Neil Postman's «The medium is the message» forstått som en deterministisk identitet mellom medium og budskap. Samtidig har han et skarpere blikk enn de fleste for det berettigede i utsagnet, nemlig hvordan teknologi og diskurser er medbestemmende for hva som kan sies på hvilke måter for å få gjennomslag. Spesifikt

i denne boken handler dette om hva som betinger den «politiske elitens retoriske kultur».

For det andre forteller boken en *historie* ut fra et bestemt perspektiv, nemlig hvordan grupper som har vært holdt utenfor ordskiftet, og dermed også utenfor beslutnings- og fordelingsrommene i samfunnet, finner veien inn. Hvordan de nettopp «kommer til orde».

Boken innleder med biskop Johan Nordahl Brun på prekestolen i Bergen domkirke 21. februar 1814. Johansen tar oss med inn i ordskiftene og maktkampene før, under og etter Riksforsamlingen. Han diskuterer forholdet mellom saklighet og personangrep, skrift og tale i det nye Stortinget og i samfunnet ellers. Ikke minst får han frem hvor annerledes datidens teatrale (bokstavelig talt) retoriske kultur var enn vår, noe som også får betydning for hvilke talere som ble sett på som troverdige, hvordan en forhandlet mellom privat og offentlig, osv.

Dette er temaer som følges opp gjennom de mange videre vendingene i boka, der stadig nye grupper prøver å få innflytelse og anerkjennelse, altså slåss for å «komme til orde». Det er bønder og målfolk, arbeidere og kvinner – og andre grupper. Johansen får frem hvordan disse stridene går dypt inn i menneskers selvfølelse og kroppslige fremtoning, og dermed hvordan det aldri er så enkelt som bare å kreve å få tildelt visse på forhånd gitte rettigheter. Han skriver om dyktige og beleste bønder som knapt turte å ta ordet i Stortinget fordi de sto utenfor dannelseskulturen til embetsmennene, og om Ivar Aasen som går omkring i hovedstaden 17. mai 1864 og gjennomskuer frihetstretorikken til borgerskapet. «De var sparsomt forsynt med ressurser til retorisk medborgerskap» skriver

Johansen om reindriftsamene (s. 885), og det samme er egentlig overskriften over alle gruppene. Dermed blir det en dobbel kamp, både om tilgang til rettighetene og til ordet. Og det er særlig i det siste at muligheten til anerkjennelse og selvrespekt ligger.

Gjennom hele fremstillingen møter vi prester og biskoper og andre forkynnere, oftest som medspillere for det en må kalle de privilegerte klassene, men av og til også som motstemmer. De blir eksempler på den retoriske kulturen til ulike tider, men representerer også unntakene når talere som Hauge og Læstadius får et voldsomt gjennomslag på tross av retoriske regler. Johansen viser hvordan kirkelig forkynnelse griper inn i diskusjoner og maktkamp, enten det er Brun og Rein i 1814, Hauges bidrag til et selvbevisst lekfolk og næringsliv, prost Hallings retoriske sklitakling på thranittene på Grønland, eller den ellers så vidsynte kirkestatsråd (og senere biskop) Wilhelm A. Wexelsen formulering av fornorskingspolitikken i forhold til samene. I et av kapitlene om samene lener forresten Johansen seg på masteroppgaven til cand. theol. Hanne Øygard!

Johansen får også frem hvordan Bibelen representerte det mest demokratisk tilgjengelige kunnskapsrepertoaret i samfunnet, fordi alle kjente dens tekster fra innsiden, og kunne tenke videre med dem. Annen litteratur forble strengt klassedelt og dermed lukket for alle andre enn de som hadde eierskap til den.

Boken balanser imponerende godt mellom fremstillingen av de lange linjene og systemiske endringene, og enkeltpersonene som føler, tenker, tolker og taler. Boken er full av nydelige portretter. Biskop Johan Nordahl Brun setter anslaget, og deretter får vi interessante blikk på Henrik Wergeland, Hans Nielsen Hauge, Marcus Thrane,

Bjørnstjerne Bjørnson, Camilla Collett og mange flere. Johansen tegner også varme og humoristiske portretter av personer jeg ikke hadde hørt om eller bare kjent som (gate)navn, som Jonas Rein, Emret Sæter, Peder Soelvold, Christian Krohg og Bernhard Dunker.

Ett av mange høydepunkter er kapitlet «Minneapolispolitikk» (s. 765f). Det spennes ut mellom to taler; Henrik Wergelands tale om Christian Krohg 17. mai 1833, og så Bjørnsons tale om Wergeland 17. mai 1881. Vi kommer tett innpå retorikken i hver tale, og samtidig bruker Johansen talene som eksempler og inngangsporter til større temaer, ikke minst til hvordan historie og minneapolispolitikk alltid er til forhandling.

Ikke minst skildringen av Wergelands 72 timer før og etter talen gir både et levende bilde av datidens rockestjerne, og samtidig en perfekt illustrasjon nettopp av hvordan ulike minner gir ulike tolkningsnøkler.

Det er en prestasjon å skrive en bok som ikke bare er lærd og lang, men som drar leseren med seg, og der jeg aldri tenker at noe burde vært kuttet eller forkortet. Den bekrefter at det ofte er lettere å virkelig lære noe om historien (og sikkert andre ting) når fremstillingen har plass til å gå i dybden og koble sammen linjene og enkeltfortellingene. Og selv om boken ikke har et homiletisk sikte er den en svært verdifull kilde til homiletisk refleksjon.

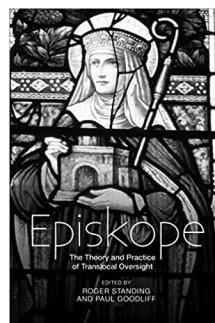
Roger Standing, Paul Goodliff, Joe Aldred (red.)

Episkope: The Theory and Practice of Translocal Oversight

SCM. London, 2020

Anmeldt av Asgeir Sele

asgeir.sele@seljordkyrkje.no



Det er ikkje kvar dag det kjem ei ny bok om biskopen sitt tilsyn. Men no har dei to engelske baptistpastorane Roger Standing og Paul Goodliff fått med seg ikkje mindre enn 19 andre teologar frå ulike konfesjonar for å kaste lys over denne eldste leiingsstrukturen i den kristne kyrkja.

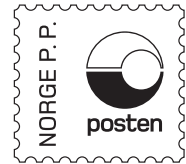
Boka er delt inn i tre deler, der den første tek for seg det nytestamentelege grunnlaget, dogmatiske perspektiv og refleksjon rundt kva i tilsynet som er konstant og kva som er kontekstavhengig.

Andre del av boka skildrar tilsynspraksisen innanfor både dei store kyrkje-samfunna og dei nyare og lausare organiserte kristne rørslene i Storbritannia.

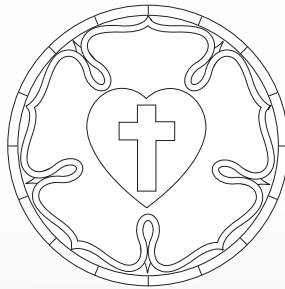
Her får me ein ganske detaljert oversikt over kor forskjellig tilsynsrolla vert forstått og praktisert i dag.

Den siste delen av boka er sett av til refleksjon rundt spørsmål som tilsyn og personleg identitet, tilsyn og kjønn, tilsyn og veiledning, for så å sjå framover og diskutere kva tilsynet best kan tene kyrkja med i framtida.

Boka er absolutt verdt å få med seg for alle som på ein eller annan måte er involvert i interaksjonen mellom biskop og kyrkjelyd. Særleg aktuell skulle boka vere her hos oss i eit år der Den norske kyrkja skal prøve å finne ut kva som skal vere biskopen si rolle i den nye kyrkjeordninga.



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



Utlysning Olavstipend 2022

Olavstipendet ble opprettet i 1993 «for å øke kunnskapen om kirkens rolle i samfunnet, og for å styrke kirkens kompetanse til å løse dens oppgaver.»

Stipendet tildeles fortrinnsvis menighetsprester med minst 3 års sammenhengende prestedtjeneste.

Olavstipendet er på kr 100 000,-. I tillegg kommer permisjon med lønn i 12 måneder. Stipendet kan deles på flere mottakere.

Olavstipendet for 2022

Bispemøtet ønsker velkommen søknader innen alle praktisk-kirkelige eller teologiske temaområder. Vi imøteser særlig prosjekter som tematiserer Kirkens nærvær gjennom digitale medier i koronaens tid.

For mer informasjon om temaområde, søkeprosedyre og betingelser, se kirken.no/bm.

Alle som sender inn idéskisse/prosjektskisse innen 1. mai 2021 vil få veiledning til utarbeidelse av prosjektbeskrivelse og stipendsøknad.

Endelig søknadsfrist er 1. august 2021.

Det er ikke et vilkår å ha sendt inn foreløpig idéskisse/prosjektskisse innen 1. mai.



Miljømerket 2041-0796 Trykksak

TRYKK/DESIGN: Østfold Trykkeri AS - www.ostfold-trykkeri.no