

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

1/2023

Tron Fagermoen
**Diaconia Beyond Borders:
Welfare State, Church,
and Migrants with Limited
Welfare Rights**

Ellen Kristvik
**Det var den sjansen vi
hadde» - Om rituelle
avskjedsmarkeringar for
barn som døyr før dei blir
fødde**

Ingvild Thu Kro
**Å hjelpe dem å
se underteksten:
Konfirmasjonslederens
intensjoner med
bruk av film i
konfirmasjonsundervisning**

Anna Døssing Gunnertoft
**Contemplative Spirituality
and Learning Culture in
Confirmation Classes in
the Evangelical Lutheran
Church in Denmark**

Andreas Aarflot
**Bispevisitas i
reformasjonsårhundret:
Et nærbilde fra biskop
Jens Nilssøns visitaser
1574–1597**

Bokanmeldelse

Nr. 1/2023 - årgang 40

Leder: Samtidssensitiv praktisk teologi 1

Fagfellevurderte artikler

Tron Fagermoen

Diaconia Beyond Borders: Welfare State, Church, and Migrants with Limited Welfare Rights 4

Ellen Kristvik

**Det var den sjansen vi hadde»
- Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde** 20

Ingvild Thu Kro

**Å hjelpe dem å se underteksten:
Konfirmasjonslederens intensjoner med bruk av film i konfirmasjonsundervisning** 36

Anna Døssing Gunnertoft

**Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation
Classes in the Evangelical Lutheran Church in Denmark** 52

Andre artikler

Andreas Aarflot

**Bispevisitas i reformasjonsårhundret:
Et nærbilde fra biskop Jens Nilssøns visitaser 1574–1597** 70

Bokanmeldelse

Tore Johnsen

**Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic:
Indigenous Theology beyond Hierarchical Worldmaking (Tor B. Jørgensen)** 80

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Førsteamanuensis Anne Austad,

professor Tone Stangeland Kaufman,

førsteamanuensis Carl Petter Opsahl,

universitetslektor Inge Westly

Redaksjonsråd Hans Austnaberg (VID Stavanger),

Steinnunn Arnþrúður Björnsdóttir (Den

evangelisk-lutherske kirke, Island), Anne-Louise

Eriksson (Svenska Kyrkans Utbildningsinstitut,

Uppsala), Kirsten Donskov Felter (Folkekirkens

Uddannings- og Videncenter, Aarhus), Caroline

Klintborg (Svenska kyrkans enhet för forskning

och analys), Harald Hauge (Den norske kirke,

Røros), Bjarne 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 (Universitetet i

Sørøst-Norge)

Abonnement, kjøp av artikler og forfatterveiledning

mf.no/tpt. journals.mf.no

E-post: tpt@mf.no

Standard abonnement inkluderer

Luthersk kirketidende kr 895,-

Utenlands kr 1150,-

Studenter kr 447,-

Abonnement på kun TPT kr 450,-

Samtidssensitiv praktisk teologi

De fire fagfelleverderte artiklene i denne utgaven setter søkelys på vidt forskjellige kirkelige praksiser:

Tron Fagermoen skriver om hva som skjer med kirkens diakonale identitet når mange av de som bor i landet ikke har rett på de velferdsordningene som har vært sett på både som universelle og som en «delegert» del av kirkens diakoni. Artikkelen presenterer William Cavanaugh og Gustaf Wingren som motpoler i en teologisk forståelse av velferdsstaten, og trekker inn perspektiver fra Gyrid Gunnes for å skissere en mulig kirkelig nyorientering. På den ene side må kirkelige praksiser utgjøre det Fagermoen beskriver som «spaces of recapitulation and justice». På den annen side argumenterer han for at kirken må holde staten ansvarlig som beskytter av alle sårbare liv.

Ellen Kristviks artikkel tar oss med til møter med foreldre som har mistet et barn før det er født. Lenge var dødfødsler et ikke-tema i norsk sammenheng. Kristvik beskriver hvordan sykehusene bare fjernet de dødfødte «raskast råd», og at de så ble anonymt gravlagt i andres graver. Men så skjer det en vending i løpet av 90-tallet, og Kristviks prosjekt er å undersøke hvordan foreldre i dag opplever ritualisering i forbindelse med avskjeden med et dødfødt barn. Sentrale funn i artikkelen er hvor viktig det er for foreldrene at de selv kan være med og utforme riten, og samtidig behovet de har for tilgang til informasjon og erfaringsdeling.

De to siste artiklene har mye til felles, idet begge bidrar med forskning på konfirmantundervisning. Det er likevel viktige forskjeller, både geografisk og tematisk:

Ingvild Thu Kro tar utgangspunkt i nyere teorier om medialisert religion, altså det fenomenet at «folk flest» i dag møter religion gjennom massemedier, og også i mange tilfeller «gjør» religion gjennom internett. Artikkelen case er fenomenet «filmgrupper» i konfirmantundervisningen, og hun spør lederne for slike grupper hvordan de ser på film som kulturuttrykk, og dermed også hva slags implisitt og eksplisitt kultursyn de har. Som teoretisk rammeverk anvender hun Niebuhrs kategorier fra *Christ and Culture*.

Kro finner at konfirmantledere i dag ikke er preget av en pietistisk skepsis til sekulære kulturelle uttrykk, men erfarer at filmer kan åpne samtaler om eksistensielle temaer og kristen tro. Samtidig er det nyanser i materialet, der noen ledere plasserer seg i en «Christ of culture»-posisjon, mens andre ledere er nærmere en «Christ above» eller «Christ transforming», der filmer nok kan lede i retning av, men neppe helt frem til, Kristus.

Anna Døssing Gunnertofts case er dansk konfirmantundervisning, der hun undersøker hvordan prester legger til rette for at konfirmantene skal gjøre åndelige erfaringer. Dette er en interessant kontrast til det tradisjonelle bildet av en tidhvervspreget dansk folkekirke, der en har vektlagt den objektive læren og vært skeptisk til særlige kristne

erfaringer. Gunnertofts artikkel får frem noe av kompleksiteten i denne overgangen, og diskuterer utfordringer for prestene i å finne balansen mellom å være en tilretteleggende medvandrer som trer til side, og en myndig undervisningsleder som trer frem.

Det er altså et spredt felt! Likevel synes jeg artiklene samlet gir et interessant bilde av kirkelige praksiser i berøring med helt aktuelle endringsprosesser, og av hvordan kirkelige aktører reflekterer, forhandler og samhandler i disse grenselandene. Artiklene vitner om at praktisk-teologiske forskere bidrar med ny kunnskap og ressurser til kirkelige praktikere som kjenner seg igjen i utfordringene.

Også bokanmeldelsen diskuterer kirkelig tradisjon i møte med nye impulser. Tore Johnsen har gitt ut *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic: Indigenous Theology beyond Hierarchical Worldmaking*, basert på hans PhD fra 2020. Boka aktualiserer Den norske kirkes forhold til stadig sterkere post- og dekoloniale perspektiver. Anmelder er sørhålogalandsbiskop em. Tor B. Jørgensen.

Samtidig handler ikke praktisk teologi bare om samtid, og denne utgaven inneholder ikke bare fagfelleverderte artikler. Emeritert oslobiskop Andreas Aarflots bidrag er til glede for alle som savner tiden da biskopens brev om forestående visitas var skrevet på latin, og der biskopen brukte visitasen til å innprente læren om rettferdiggjørelse ved tro alene – og til å formane den stedlige prest om å slutte med drukkenskapen og komme seg til gudstjeneste. Biskopen det er snakk om er Aarflots forgjenger, Jens Nilssøn, og dennes visitasreiser i det som på 1500-tallet var et ytterst vidstrakt bispedømme.

Det kan kanskje hende at artikkelen, til tross for (eller nettopp på grunn av) ambisjonen om først og fremst å gi innblikk i et historisk materiale, kan stille noen interessante spørsmål til dagens visitaspraksis i Den norske kirke?

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

Fagfelleurderte artikler

Diaconia Beyond Borders

Welfare State, Church, and Migrants with Limited Welfare Rights

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 1/2023
[s. 4-19]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5523>



Tron Fagermoen, Associate Professor of Practical Theology
(Ecclesiology and Christian social practice)
tron.fagermoen@mf.no

Abstract

The presence of migrants in precarious life situations with limited welfare rights challenges the Nordic national churches to reconsider their role vis-à-vis the welfare state. The aim of this article is to discuss what such a reorientation should imply. Through an engagement with the works of William T. Cavanaugh, Gustaf Wingren, and Gyrid Gunnes, I argue for a church of diaconia that takes the situation of migrants with limited welfare rights into account by being a space of recapitulation and justice, while at the same time keeping the welfare state accountable to its responsibility of protecting vulnerable lives.

Keywords: Welfare state, Migrants with limited welfare rights, Ecclesiology of diaconia, William T. Cavanaugh, Gustaf Wingren, Gyrid Gunnes.

Introduction

The Nordic welfare model is widely known for its emphasis on equality and solidarity and its allegedly non-stigmatizing universal welfare services based on individual rights (Kunhle & Kildal, 2018, pp. 23–24). However, “the right to have rights”, as Hanna Arendt famously put it (1966, p. 296), is also in the case of the Nordic welfare states related to citizenship, or at least to certain types of long-term connection to the labor market (Misje, 2019, p. 26). Accordingly, even though the Nordic welfare states are self-proclaimed protectors of universal human rights, they are, for all practical purposes, first and foremost national projects in which the principles of equality, solidarity, and universal welfare services are not extended to “others and outsiders” (Barker, 2018, p. 1).

In the expansion period of the Nordic model following World War II, this tension between national and global solidarity remained largely hidden (Trägårdh, 2018, p. 80). With an increasing number of migrants arriving in the Nordic region, however, the national framing of the welfare state has become impossible to ignore. The presence of migrants living under stressful socio-economic conditions has made it clear that access to public welfare is not granted to everyone. The dominating self-perception of the Nordic countries as being egalitarian, good, and caring has thus been seriously questioned, making politicians from across the political spectrum claim that the situation is a “disgrace to the welfare state” (Karlsen, 2018, p. 237).

The point of departure for the following discussion is that the presence of migrants with limited welfare rights not only challenges the self-understanding of the Nordic welfare states. It also challenges the self-understanding of the Nordic national churches. Historically, there has been a close alliance between state and church within Nordic Lutheranism. In the field of welfare politics, this has been expressed both through the ecclesial support of comprehensive welfare regimes (Christiansson, 2017, p. 4) and through the way the churches have conceived their own social practice, their diaconia, as being complementary to the welfare state (Edgårdh, 2019, pp. 138–139). The presence of migrants in precarious life situations puts this alliance to the test. When the state shows no intention of providing everyone within its territory with the necessary welfare services, the Nordic national churches are challenged to reorient their role vis-à-vis the welfare state. As recent research shows, this reorientation is already taking place: Through an array of hospitality practices, non-public welfare agents—religious and non-religious alike—seek to meet the obligations that the welfare states once were thought to guarantee for (Bendixen & Wyller, 2019, p. 1). *The aim of this article is to discuss what such a reorientation could and should imply for an ecclesiology of diaconia which seeks to take into account the precarious situation of migrants with limited welfare rights.*

I will begin the discussion by analyzing and assessing central features of the political ecclesiology of the North American Catholic theologian William T. Cavanaugh. Throughout his theological work, Cavanaugh has argued that rather than being the keeper of the common good, the nation-state—the Nordic welfare states included—is more than anything a threat to both local and transnational communities. This threat

also pertains to the situation of migrants. To counter this threat, Cavanaugh claims, the church is called to stand out as a distinctive political alternative to the state, a pilgrim church, which is rooted in the needs of the migrant poor, transgresses national borders, and animates local communities.

Although Cavanaugh effectively questions the exclusionary character of the nation-state and rightly emphasizes the transnational character of the church, there is, I will argue, a problematic oppositional interpretation of church and state running through his political theology. Therefore, I continue the discussion by revisiting the ecclesiology of the Swedish theologian Gustaf Wingren (1910–2000). Whereas Wingren (like Cavanaugh) fears that the welfare state is a threat to both local communities and international solidarity, he articulates this within a framework that still sees political institutions as potential instruments of God's creative activity. Combined with Wingren's claim that diaconia is an integral part of the church's mission, this paves the way for an ecclesiology of diaconia with a more differentiated interpretation of the relationship between church and welfare state than Cavanaugh allows for.

However, in order to serve as a resource for an ecclesiology of diaconia which takes the situation of migrants into account, Wingren's interpretation of the church also needs to be critically discussed. The tendency toward paternalism and neglect of the diaconal potential of the gathered church needs to be examined, and the transition towards a post-Constantinian understanding of church and state needs to be further developed. To pave the way for this, I bring the work of the Norwegian theologian of social practice, Gyrid Gunnes, to the table. By including Gunnes in the discussion, I argue that the church, as a transnational space of recapitulation, is called to embody the social justice that migrants with limited welfare rights are denied, without *a priori* playing this out against the responsibility of the welfare state.

Nation-State, Migrants, and Pilgrim Church

From his first book, the celebrated *Torture and Eucharist* (1998), the influential political theologian William T. Cavanaugh has been a fierce critic of the modern nation-state. A key element in this critique is that rather than being the keeper of the common good, the modern nation-state represents a threat to true forms of communal life, locally and transnationally (Cavanaugh, 2011, pp. 41-45). Cavanaugh gives two reasons for making this claim. First, by declaring that the central power alone has the right to enforce authority within state borders, the nation-state tends to disperse local associations pursuing the common good. Whereas premodern Europe was characterized by "complex space" understood as a plethora of communal bodies with overlapping loyalties, the modern nation-state envisions society as a "simple space" in which the individual is subject directly to the power center. In this duality of individual and state, the allegiance to the central power trumps all other allegiances (Cavanaugh, 2011, p. 18–19). The result is, as Cavanaugh puts it, "not the common good, but an (ultimately tragic) attempt to ward off social conflict by keeping individuals from interfering with each other" (Cavanaugh, 2011, p. 24). Second, by denying the legitimacy of transnational communities, the nation-state produces a kind

of competitive nationalism that makes national identity the only legitimate loyalty. Since the idea of sovereignty is built on the theory of an original anarchy among nation-states (rather than international cooperation), nationalistic accentuations of external differences become the only plausible option. Loyalty to the state thus takes precedence over other forms of belonging, and national identity becomes that which separates one's own nation from others. What is good can accordingly best be pursued at the expense of other nation-states (Cavanaugh, 2011, pp. 38–39).

In Cavanaugh's writings, the pathologies of the nation-state are identified in different forms of government, spanning from the military dictatorship of the Chilean Augusto Pinochet Ugarte (Cavanaugh 1998) to the liberal nation-states of Europa and his own North American context (Cavanaugh 2002; 2011). In two texts of particular interest to the topic of this article, Cavanaugh turns his attention to the Nordic Welfare state, primarily as it has evolved in Sweden (Cavanaugh 2010; Cavanaugh 2014). In these texts Cavanaugh argues that the welfare state is best understood as a simulacrum of true communal life, as a distortion of a Eucharistic body: When the welfare state liberates the individual from dependency upon others—"the poor from charity, the workers from their employers, wives from their husbands, children from parents (and vice versa when parents have become elderly)" (Trägårdh and Berggren quoted in Cavanaugh, 2014, p. 165)—the price is dependency upon the state. Just as in Foucault's image of the Panopticon, the relationship between the individual and the state (the center) cuts individuals off from relating to each other. What initially represented an admirable care for the Other, regardless of their *ethnos*, has thus been transmuted into a form of abstract care for the other as a generic individual (Cavanaugh, 2014, p. 170). Cavanaugh acknowledges that the welfare state may be understood as an attempt to institutionalize the gospel imperative to love your neighbor as yourself (Cavanaugh, 2010, p. 27). Yet he maintains that the atomizing tendencies of the welfare state contribute to local forms of belonging being superseded while international forms of belonging are truncated (Cavanaugh, 2014, pp. 169-170).

The situation of migrants with limited welfare rights effectively demonstrates what Cavanaugh considers to be the flaws of the nation-state. In the chapter "Migrant, Tourist, Pilgrim, Monk: Identity and Mobility in the Global Age" (2011), he describes how the purpose of the nation-state borders is not only to exclude migrants from entering the territory of the nation-state. It is also to define them, to give them a liminal identity of being neither fully here nor there: "National borders confer identity on those who are contained within their boundaries or who cross over them" (Cavanaugh, 2011, p. 73). Rather than giving shelter from the whirlwind of globalization, the borders of the nation-state function to confirm the liminal status of migrants as strangers (Cavanaugh, 2011, p. 74). In theory, Cavanaugh argues, modern nation-states developed to protect the right of humans as humans. The Declaration of the Rights of Man in 1789 states, for instance, that all human life is the subject of rights. However, as long as these rights are intrinsically related to citizenship, migrants without citizenship retain a liminal status. Persons without a nation-state thus become what Giorgio Agamben has called "bare life," that is, "lives whose biological needs may be attended to by humanitarian relief

efforts, but whose full identity as the bearers of rights is constantly held in question” (Cavanaugh, 2011, pp. 74–75).

To counter the pathologies of the nation-state, Cavanaugh urges the church to embrace its status as a pilgrim church. The pilgrim church, Cavanaugh argues, is a church which knows that the primary citizenship of its members is in heaven rather than in any nation-state and which responds to globalization by turning migrants into pilgrims. On the one hand, this pilgrim identity relativizes the borders of the nation-state, which defines some people on the move as “illegal.” By insisting on being an international body that transgresses the borders of the nation-state, the pilgrim church embodies a more global and catholic social vision than any national identity could allow for. The pilgrim status thus enables the church to distance itself from artificial segmentations, transforming it into a liminal body at the margins of law and national identity (Cavanaugh, 2011, p. 86). On the other hand, the pilgrim identity of the church challenges the nation-state by enabling strong local communities practicing hospitality for the stranger to flourish. Rooted in the concrete needs of “the migrant poor,” the pilgrim church resists the atomizing effects of the nation-state by hallowing the local and the particular and, through this, offers shelter to those who must travel out of necessity (Cavanaugh 2011, pp. 87).

Through the celebration of the Eucharist, the Christian social practice *par excellence*, the church is formed into distinctive local communities that embody more personalized forms of social care than the welfare state can ever offer (Cavanaugh, 2014, p. 156). Only such a Eucharistic body is able to challenge the narrow particularity of the state and anticipate the heavenly polity on earth (Cavanaugh, 2011, p. 45). Infused by the performative practice of the Eucharist, the pilgrim church is thus enabled to “complexify” political space, i.e., create local and trans-local communities that counter the simple space produced by the nation-state. By so doing, it contributes to a micropolitics that inspires Christian grass-roots groups to resist the nation-state’s colonialization of the Christian social imagination (Cavanaugh, 2011, p. 5), creating grass-roots movements that welcome and rever migrants as Christ (Cavanaugh, 2011, p. 86).

When arguing for the potential of the pilgrim church to resist the state, Cavanaugh frequently refers to Augustine. Cavanaugh writes:

“To accept our status as pilgrims on our way back to God is, as Augustin saw, to accept the provisional character of human government. Our status as pilgrims makes clear that our primary identity is not what is defined for us by national borders. The pilgrim seeks to transgress all artificial borders that impede the quest for communion with God and with other people” (Cavanaugh, 2011, p. 82).

Augustine’s acknowledgment of the pilgrim status of the church thus offers an alternative to the modern conception of a single public space defined by the nation-state. For Augustine, there are namely two cities without clearly defined boundaries, two conflicting sets of practices competing for the same goods (Cavanaugh, 2011,

p. 49; 63). Envisioning the two cities as sets of practices helps to avoid simply identifying the city of God with the empirical church and the earthly city with the state. However, since Cavanaugh, on the one hand, maintains that the church is ontologically related to the city of God (59), and claims, on the other hand, that Augustine sees the government as part of the earthly city (62), the competition ascribed to the practices of the two cities inevitably also becomes a competition between church and state. The permeable and ambiguous character of the boundaries between church and non-church is thus, perhaps, not as evident as Cavanaugh would have us think. Cavanaugh writes:

“[T]he Church is itself an alternative “space” or set of practices whose citizenship is in some sort of tension with citizenship in the *civitas terrena*. For Augustine, not the *imperium* but the Church is the true *res publica*, the “public thing”; the *imperium* has forfeited any such claim to be truly public by its refusal to do justice, by refusing to give God his due” (Cavanaugh, 2002, pp. 83-84).

Here we see clearly that the state, the *imperium*, is identified with the earthly city and that citizenship in the church is seen to be in tension with citizenship in this political institution (Shadle, 2010, p. 256). Cavanaugh’s way of contrasting the pilgrim status of the church with the nationalism of the state is thus backed up by his interpretation of Augustin.

Translated into the idiom of diaconia, there are several lessons to be learned from Cavanaugh. First of all, he pointedly exposes some of the failings of the nation-state seen both in the liminalization of migrants and in the disciplining effects on grassroots communities practicing diaconia. Moreover, his description of the pilgrim status of the church effectively points out the diaconal welfare potential in transnational associations for embodying hospitality to migrants in precarious life situations; a potential new research in the field of migration studies increasingly are giving attention to (Shutes & Ishkanian, 2021; Gray & Levitt, 2022).

Still, Cavanaugh’s interpretation of the relationship between church and state is characterized by an oppositional approach which makes it difficult to acknowledge the positive purposes the welfare state serves, despite its national framing (Doak, 2007, p. 378). First, due to the exaltation of the pilgrim church as the paradigmatic form of communal life, there are no adequate theological resources left to value the welfare state on its own terms, so to speak, or to see it as a potential albeit fallible instrument of God’s creative and caring activity in the world. The result is a debunking of the welfare state that is both superficial and simplistic. True, the welfare state does not solve the situation of migrants with limited welfare rights. But this does not in itself justify Cavanaugh’s undifferentiated discreditation of all aspects of the welfare state.

Second, the diaconal significance of the Eucharist assembly is somewhat overloaded in Cavanaugh. Whereas the welfare state, according to Cavanaugh, at best can be understood as imperfectly institutionalizing the gospel, it is the Eucharist that represents “the truest way we know of relating to one another” (Cavanaugh, 2014, p. 172). The problem with this way of centering diaconia around the Eucharist is the tendency to

downplay the eschatological tension between “the already” and “not yet” (Sigurdson, 2010, p. 134). The result is a chauvinistic view of the pilgrim church’s ability to care for migrants in precarious life situations. While Cavanaugh claims that he does not advocate a triumphalist view of the church as the realized eschaton (Cavanaugh, 2011, p. 67), he still directs his well-developed hermeneutic of suspicion rather one-sidedly against the state and not the church. This results in a romanticized understanding of the diaconal potential of the latter.

Finally, Cavanaugh’s oppositional approach makes it difficult to appreciate the migrant other in their alterity. When the truest form of sociality is located in the pilgrim church, the risk is that “the others” are made into generic objects of Eucharistic charity rather than subjects exercising emancipatory agency. Surely, there is a kind of radical inclusiveness in the ecclesiology of Cavanaugh, in the sense that he maintains that all people are members or potential members of the body of Christ. However, as Ulrich Schmiedel has argued, to see others as potential members of the body of Christ does not ensure that they are appreciated or accepted on their own terms (Schmiedel, 2019, p. 169).

Creation, Diaconia, and a Church for Others

As an alternative to Cavanaugh, I move on to revisit the theology of Gustaf Wingren. Wingren is perhaps not the most obvious choice, given the topic of this article. After all, he does not reflect on how the church and its diaconia ought to respond to the destiny of migrants with limited welfare rights. Nor does he write extensively on the proper role of the welfare state (although references to the welfare regime of his day, as we shall see, are not entirely absent).¹ What Wingren *does* offer is a theological framework that paves the way for a more differentiated interpretation of the relationship between church and welfare state than Cavanaugh’s approach allows for. Whereas Cavanaugh operates with a contrasting view of church and non-church and sees the Eucharistic as representing “the truest way we know of relating to one another,” Wingren holds that an adequate description of what is specifically Christian must be understood against the backdrop of the idea of God’s universal presence in creation.

“Openness and distinctiveness (= creation and gospel) are not striving in different directions, and need therefore not [...] be balanced out against each other. Rather, they support each other, indeed, they are one” (Wingren, 1979b, p. 140, translation mine).

¹ Overall, Wingren seems to be more concerned with interpersonal relations and local communities than with the state. As Kristensson Uggla puts it: “His theology was deeply anchored in an organic view of society, one that sought, in an almost communitarian way, to protect the cohesion of organic human community” (Kristensson Uggla, 2016, 272). Even after his political awakening in the beginning of the seventies the social democratic welfare state is not in the center of his attention. Although he increasingly develops a more leftist political outlook, he never thought of socialism in terms of statification (Ibid). This said, it is still the case that Wingren not least through his elaborations on Luther and Irenaeus discusses issues related to power, law and political authorities. As such, it is certainly material in Wingren of discussing the legitimacy of political institutions such as the welfare state.

In relation to the topic of this article, this implies that an adequate understanding of how a church of diaconia should relate to other providers of welfare needs to make God's creative activity in all creatures and all creation the horizon of interpretation.

To the extent that Wingren treats questions related to the welfare state he saw developing in the aftermath of World War II, his outlook is characterized by a twofold attitude. On the one hand, he acknowledges the ability of the welfare state to give those in need what they lack and to take away from the "idle rich" what they don't need (Wingren, 1960/1964, p. 184). Accordingly, he describes the redistributive laws of society as our neighbor's "demand-note" (Wingren, 1974/1981, p. 61). This affirmative attitude is grounded in a theological interpretation of creation as an ongoing activity. In opposition to the pre-war German theology of orders, where the "orders of creation," which included state, economy, and family, were treated in static and hierarchical terms, Wingren maintains that creation is not to be confined to a particular moment "in the beginning." Rather, God continues to create, and in a fallen world "the law in its civil use" or "the earthly government"—concepts Wingren uses almost synonymously (Wingren, 1960/1964, p. 175)—are tools for God's life-giving and caring activity in the world (Wingren, 1958/1961, p. 152). To the degree that the welfare state acts in accordance with the law and the earthly government, it can thus be seen as an instrument for God's ongoing creation, of God's way of caring for the "really neglected" (Wingren, 1979a, p. 119). This does not mean, of course, that the given laws of society are always expressions of God's law or that representatives of the earthly government always reflect the standards of neighborly love. Due to the existence of evil and sin, there is a constant temptation for anyone exercising power to abuse the law for selfish ends. Political authorities and the given laws of society should, therefore, continuously be scrutinized to confirm that they serve the welfare of the neighbor (Wingren, 1958/1961, pp. 153–156; Wingren, 1974/1981, pp. 61–63).

On the other hand, Wingren is also critical of the welfare state. First of all, he criticizes the welfare state for being unable to foster true fellowship among human beings. The doctrine of individual rights, the organizing principle of the welfare state, runs the risk of cutting the individual off from personal relationships. What is then lost are the innumerable relations in which human beings altruistically give to each other freely (Wingren, 1960/1964, pp. 184–185). As Wingren puts it:

"The old community-building components, such as the family and the local parish and community, have lost their diaconal role without any people-protecting communities emerging. Money, contributions in the form of financial support, is given to the sick or the poor, but not human community. Fellowship is not included in our vision of 'welfare'" (Wingren, 1991, p. 46, translation mine).

In addition, he also develops a more internationally oriented criticism of the welfare state. In his later writings—that is, writings from the seventies and eighties—he bemoans the inability of national democracies to deal with issues of poverty and human rights reaching beyond national borders (Wingren, 1974/1981, pp. 61–63). Although

national democracies may be effective in fairly distributing resources within given borders, they prevent just distribution on an international level. In this perspective, they are nothing but nationalism in disguise (Wingren, 1979a, p. 120; Gerle 2021, p. 38).

Wingren's understanding of the role of the church and diaconia reveals a similar twofold attitude. On the one hand, he claims that diaconia is not to be understood as the supreme or unique task of the church, since there are many who can feed the hungry and heal the sick (Wingren, 1960/1964, pp. 157–158). In opposition to what he takes to be the dominating christocentric and ecclesiocentric theologies of his day (Wingren, 1979, pp. 74–75), he emphasizes that God's creative activity through the law and the earthly government is universal in scope. It is present wherever the needs of the neighbor are taken care of (Wingren, 1958/1961, p. 162). The church is, therefore, not alone in caring for the needs of the body, just as it does not have a privileged insight into how care for the body is to be practiced (Fagermoen, 2018, p. 127). Wingren writes: “[T]o do what needs to be done in the world God the Creator has appointed and continues to uphold earthly government among all [human beings], independently of the preaching of the Gospel” (Wingren, 1960/1964, p. 158). The church should therefore refrain from justifying its existence based on the social achievements it brings about.

On the other hand, Wingren still holds that diaconia remains an integral aspect of the mission of the church. Against Luther's spiritualizing confinement of the works of the gospel to the conscience, he claims that the church should learn from the early church and acknowledge diaconia as originating in the gospel and the spiritual government (Wingren, 1960/1964, p. 166). Drawing on Irenaeus' doctrine of salvation as recapitulation of creation, he argues that the gospel not only expels guilt from the conscience; it also restores and recapitulates, and is as such, closely related to the needs of the body (Wingren, 1960/1964, pp. 167–168). In line with this, he asserts that the church is “the spot where Christ in this very moment ‘recapitulates’ Adam (=heals human beings)” (Wingren, 1983, p. 59, translation mine). Diaconia is thus an integral aspect of the church's double obligation vis-à-vis creation, an obligation that consists of both preaching (mission) and action (diaconia) (Wingren, 1960/1964, pp. 155–157).

While Cavanaugh locates the socio-political significance of the church in the Eucharistic body, Wingren emphasizes that the true context of diaconia is each church member's everyday service for the neighbor: “Each individual is in baptism called to the task of being a Christ for his or her neighbor, of being a deacon” (Wingren, 1991, p. 47, translation mine). Wingren argues against a “Marcionite view of the church,” which, due to its lack of creation faith, is characterized by a movement out of everyday bonds of solidarity into exclusive groups entertaining a distinct Christian ethos (Wingren, 1971, pp. 126–129). In contrast to this “Marcionite” view, Wingren considers diaconia to be closely related to the concept of *vocation*, the daily responsibility every baptized individual has for their fellow human beings (Wingren, 1960/1964, pp. 161–162; Wingren, 1991, 47). However, this “ecclesiological individualism” (Håkansson, 2001, p. 240) does not imply that the community dimension is absent in Wingren's understanding of the

church. It is more accurate to say that the church in Wingren alternates dialectically between being gathered and scattered (Alden & Gustafsson Lundberg, 2014, p. 125): On the “Lords Day,” the baptized are formed into a worshipping community, bound together as members of the same body. However, when the Sunday service is over, those gathered are spread out into the everyday callings they are situated within, healed and forgiven, with new resources to serve their neighbor (Wingren, 1960/1964, p. 240). Hence, Wingren’s ecclesiology can be characterized as eccentric, in the sense that the church is centered outside of itself in two ways: In relation to the gospel from which it is born (Wingren, 1960/1964, p. 5) and in relation to the neighbor towards whom it exists (Wingren, 1979a, p. 158). As Kristensson Ugglå puts it, summarizing the ecclesiology of Wingren: “The church [...] does not control its own center; rather, the church’s center of gravity lies outside the church itself, in a life lived *for others*” (Kristensson Ugglå, 2016, p. 363).

In his early writings, Wingren argues in favor of a revised folk church ecclesiology in the tradition of the Swedish bishop and theologian Einar Billing. This can be seen both in his insistence on the open character of the church (in opposition to a distinct community with fixed boundaries) and in his defense of the geographically defined territorial parish (Håkansson, 2001, pp. 97–101; pp. 108–112). However, as he from the seventies and onwards shifts focus from the academic sphere to the contemporary social context, he increasingly understands the church to be in a minority situation, not unlike the position of the early church (Kristensson Ugglå, 2016, pp. 290–296). This shift is reflected in a more explicit socio-political ecclesiology in which the church, freed from the nation-state, is called to solidarity with the least powerful. Wingren writes: “The freer the church becomes in relation to her own state, the more she is merged internationally and the stronger she may act in favor of the oppressed people who need her social contribution” (Wingren, 1975, p. 139, translation mine). As a minority freed from the state, the church is enabled to both strengthen its international bonds and to act for the benefit of marginalized people in need of protection. Wingren emphasizes, however, that this post-Constantinian way of performing social responsibility does not imply the dissolution of the two-kingdom doctrine’s acknowledgment of the state. Even though the church in the post-Constantinian era is given a more independent role vis-à-vis the state, and even though the potential conflict between church and nation-state thus may increase, God’s service to the protection of life through the state still stands: “The church may be different from the state, but her members cannot live without the state, without the protection the state gives, in the service of God for the protection of life” (Wingren, 1975, p. 139, translation mine).

What, then, can be said about the possibilities in Wingren for developing an ecclesiology of diaconia which seeks to take into account the situation of migrants with limited welfare rights? It is, to begin with, interesting to note that Wingren shares some of the concerns of Cavanaugh. Like Cavanaugh, he worries that the welfare state, with its individual rights, is a threat to local communities; like Cavanaugh, he emphasizes the problematic exclusionary character of the nation-state; and like Cavanaugh, he sees the potential in the church for solidarity with the marginalized, a solidarity which

transcends the nation-state. These overlapping concerns all point toward a local and transnational ecclesiology of diaconia with the potential to be attentive to the needs of migrants. What distinguishes Wingren from Cavanaugh is that the interpretation of state and church/diaconia is articulated within a framework that affirms God's creative activity through all sorts of people and institutions independent of faith or church context, while still maintaining that diaconia represents an essential aspect of being church. This paves the way for a dialectical and more differentiated interpretation of church, diaconia, and welfare state than the one we saw in Cavanaugh. Wingren provides an interpretation where the needs of the marginalized certainly demand a response from the church, without in advance framing this response in opposition to the social practices of other welfare agents.

Nevertheless, there are also aspects in the ecclesiology of Wingren that need to be interrupted (Stålsett, 2021, p. 101) and expanded (Afdal, 2022, pp. 89-92). First, just like in Cavanaugh, there is also in Wingren a tendency to describe the church as a church *for* rather than *of* others, thereby perceiving “the others” more as objects of neighborly love than as subjects performing liberating strategies. When Wingren addresses “the suppressed in need of the social effort of the church” (Wingren, 1975, p. 139, translation mine), they are consistently seen to be “the others,” as pointed out by Witkowsky Bengtsson (2021, p. 140). Their potential status as subjects exercising emancipatory agency—a central perspective in more recent contributions to the ecclesiology of diaconia (Gunnes, 2017; Wyller, 2016; Dietrich, 2014)—remains unarticulated.² This focus on *the others* can, of course, also be interpreted differently, as an impetus for placing “those who are not members of the organization at the center” (Kristensson Uggla, 2016, p. 362). Moreover, there are also perspectives in the theology of Wingren which points towards reciprocity and responsiveness; perspectives which may be developed to include the experiences of the oppressed and marginalized (Fagermoen, 2020, p. 114). However, these perspectives need to be articulated more clearly to respond adequately to the charges of paternalism.

Second, despite Wingren's insistence on relating the gospel to the needs of the body, there is still a tendency in his ecclesiology to see the practice of diaconia as being exclusively performed in the “scattered” rather than the “gathered” church. For Wingren, diaconia is consistently linked to the daily responsibility the baptized individual performs for their neighbor but not to what happens in connection with worship or within the space of the church building. This focus on the eccentric and “everyday character” of the church (Håkansson, 2001, p. 319) makes it difficult to develop a theological interpretation of the potential for diaconia in the social and spatial

2 The lack of critical reflection on agency and representation in the ecclesiology of Wingren should come as no surprise. After all, as noted by Johanna Gustafson Lundberg and Frida Mannerfeldt (2021, p. 109), epistemological questions related to gender, ethnicity and socio-economic status was not yet a part of the academic agenda when Wingren did most of his academic work. When the theology of Wingren (as here) is used as a source for developing a contemporary ecclesiology of diaconia, the absence of reflections on agency and representation still needs to be addressed. For a critical discussion of how more recent contributions to the so-called Scandinavian creation theology deals with issues such as representation, conflict and diversity, see Gunnes, 2021.

embodiment of the church. There is thus a need to clarify the diaconal implications of the claim that the church is “the spot” of recapitulation.

Third, although Wingren, in his later writings, moves from a “classical” folk church ecclesiology towards an ecclesiology that underlines the transnational ability of the minority church to act to the benefit of marginalized people in need of protection, this conception of the church needs to be further elaborated upon. Migrants in precarious life situations with limited welfare rights represent a transnational challenge to nationally organized welfare. A church of diaconia aiming to take the situation of migrants with limited welfare rights into account thus needs to develop its transnational sensitivity. The question remains, however, if this can be achieved by expanding rather than abandoning the folk-church concept (as Wingren seems to argue for in his later writings).

To interrupt and expand the ecclesiology of Wingren along these lines, I will, in the last part of the article, bring the work of Gyrid Gunnes into the discussion. I will argue that a dialogue between Wingren and Gunnes makes it possible to develop an ecclesiology of diaconia in which the church—together with other non-public welfare agents, religious and non-religious alike—is called to embody the social justice that the welfare state does not extend to migrants with limited welfare rights, without falling back into the church-state dichotomy of Cavanaugh.

A Transnational Space of Justice

In her dissertation *Towards a diaconia of displacements: An empirical theological inquiry*, Gyrid Gunnes investigates how unconventional uses of religious practices, artefacts, and spaces might become sources of justice and transformation for people in marginalized life situations (Gunnes, 2020, p. vii). The empirical material of the investigation is gathered in the Church of Our Lady, an open church of care run by the Church City Mission of Trondheim, the third largest city in Norway. Gunnes notes that whereas the guests of Our Lady for many years mainly consisted of people belonging to the drug-using community in the city, a shift occurred in 2012 when EU-citizens carrying out informal street work started to appear in the city. The growing presence of poor migrants with basic needs not covered by the welfare state has challenged the core identity of Our Lady. When so many of the people attending the church have unmet social and health care needs, Our Lady has been forced to reconsider its self-understanding as being a community where “We do not help” and to find ways of addressing the physical needs of its guests (Gunnes, 2020, pp. 29–31). Our Lady is thus a telling example of the beforementioned reorientation taking place among non-public welfare agents in the face of the precarious situation of many migrants.

When interpreting how unconventional uses of religious practices, artefacts, and spaces become sources of justice and transformation in Our Lady, Gunnes uses the late American critical geographer Edvard W. Soya’s concept of *spatial justice* (Soya, 2010). In Soya, spatial justice is a concept that reveals how spatial arrangements are productive in creating justice. Employed on the material from Our Lady, the concept makes it possible to become aware of the spatial justice that follows when people experiencing

marginalization are no longer excluded from the ecclesial space (Gunnes, 2020, p. 67). According to Gunnes, this “ecclesial spatial justice” can be operationalized in several ways. I will mention two. First, Gunnes describes Our Lady as a space of *facultative justice*. This refers to a range of practices, policies, and organizational arrangements committed to allowing those who attend the church space—the so-called guests—to actively participate in the creation of community, fellowship, and care. The guests of Our Lady are thus not only treated as receivers of help and care. They are also seen to perform guest agency, i.e., to use their talents and resources to provide help and care to other guests and hosts (Gunnes, 2020, p. 69). Second, Gunnes describes Our Lady as a space of *material justice*. This refers to the capacity of Our Lady to redistribute material resources such as food and a place to sleep and to share information about how the social security system works (Gunnes, 2020, p. 71). Although the material redistribution of Our Lady is meager compared to the actual needs, it is still of great importance—especially for the international guests—since it represents some of the very few resources available to them for improving their living conditions (Gunnes, 2020, p. 72).

Besides describing Our Lady as a space of justice, Gunnes also reflects on how it may contribute to a re-imagining of the traditional Scandinavian folk church ecclesiology. Whereas the “folk” in folk church ecclesiology has often been understood as a territorially qualified folk of the majority culture, the international guests of Our Lady represent a trans-local “folk” consisting of people who respond to marginality by continuously traveling between “Norway and Romania, Norway and the Baltic states, Oslo and Trondheim” (Gunnes, 2020, p. 107). The diaconal practices of Our Lady thus challenge the folk church ecclesiology from within, by qualifying the “folk” of the folk church in terms of precariousness rather than affiliation to a nationally defined majority culture. As such, the folk church is an eschatological category that renounces the idea of “the folk” being those who belong to the nation-state as citizens. Rather, “the folk” of the folk church comprises “all those who through being subjected to experiences of degradation and exclusion [...] need to fight for their membership of humanity” (Gunnes, 2020, p. 108).

These insights from Gunnes make it possible to interrupt and expand the ecclesiology of Wingren along the lines indicated above. First, Gunnes’ interpretation of Our Lady as a space of facultative and material justice may interrupt and expand the tendency toward paternalism and the one-sided emphasis on the eccentric character of the church in Wingren. When Gunnes interprets the international guests attending the church space as subjects performing “guest agency,” this may challenge Wingren’s tendency to describe the church as being *for* rather than *of* others. And when Gunnes describes the capacity of Our Lady to redistribute material resources such as food and a place to sleep, this may challenge Wingren’s tendency to neglect the potential for diaconia in the social and spatial embodiment of the church. Perspectives from Gunnes make it possible to articulate what it may imply to interpret the church as a “spot” of recapitulation, by pointing towards the potential of the church as a space of facultative and material justice.

Nevertheless, situating Gunnes' understanding of Our Lady as a space of justice within the framework of Wingren's theology of recapitulation also suggests that the justice the church is called to give space to is not *a priori* to be contrasted with the justice performed by other welfare agents (the welfare state included). When Wingren, citing Irenaeus, holds that salvation is best understood as the recapitulation of creation, he is at the same time, as pointed out by Trygve Wyller, arguing that God, regardless of faith, acts through all human beings (and I would add: institutions) and that "justice reveals a common sharing and fundamentally profiles what Christianity is all about" (Wyller, 2021, p. 186). The church, interpreted as a space of recapitulation, is thus not an alternative social space in competition with the welfare state, as in Cavanaugh. Instead, it is a space which understands itself to be a part of a network of overlapping spaces, religious and non-religious alike, which all—in the face of the precarious situation of migrants with limited welfare rights—strive to take seriously the spatial dimension of a common shared justice. As a part of such a network of overlapping spaces, the church does not in advance dismiss the potential of the welfare state to be a tool for God's caring and creative activity. Rather, it keeps the welfare state accountable to the same standards of justice that all people and institutions are called to embody, without ceasing the call to be accountable to these standards in its own practices.

Insights from Gunnes also make it possible to elaborate further upon the transnational character of the church, which Wingren gives attention to in his later writings. When Gunnes describes how the international guests of Our Lady represent a trans-local "folk" consisting of people who respond to marginality by continuously being on the move, this resonates with Wingren's claim that the minority situation makes the church more capable of strengthening its international bonds and act to the benefit of the marginalized. However, whereas Wingren develops a transnational perspective on the church by leaving the traditional folk church ecclesiology behind, Gunnes does the same by qualifying the "folk" of the folk church in terms of precariousness rather than in terms of national affiliation. Thus, she contributes to a re-imagination of the Scandinavian folk church ecclesiology, which may prove fruitful for an interpretation of the church as a transnational space of recapitulation. Again, it should be noted that situating such an ecclesiology of diaconia within the framework of Wingren's theology of recapitulation implies that the transnational character of the church is not put forth as an alternative to the welfare state, as in Cavanaugh. Although the national framing of the welfare state remains a challenge for those "without the right to have rights," the solution is not, at least from the perspective of Wingren's theology, to dismantle the welfare state.

Concluding Remarks

When the welfare state shows no intention of providing everyone within its territory with the necessary welfare services, the Nordic national churches are challenged to reorient their role vis-à-vis the political authorities. The aim of this article has been to discuss what such a reorientation could and should imply. I have argued that although Cavanaugh effectively questions the exclusionary character of the nation-state and

rightly emphasizes the transnational character of the church, his oppositional approach to church and state obscures an adequate interpretation of both. As an alternative, I have therefore put forth the theology of Wingren. His way of holding together the dialectic of creation and gospel in the concept of *recapitulation* paves the way for an ecclesiology of diaconia which maintains that the precarious situation of migrants requires a response from the church, without dismissing the still legitimate role of the welfare state. In the last part of the article, however, I have also argued for the need to move beyond Wingren. I have therefore brought promising perspectives from Gunnes into the discussion. These perspectives make it possible to expand the ecclesiology of Wingren towards seeing the church as a local and yet transnational space of recapitulation—a transnational network of overlapping spaces that may contribute to the social protection of migrants. Situating these perspectives within Wingren’s theology of recapitulation implies, however, that the justice the church is called to give space to is not on beforehand seen to be in opposition to the justice performed by the welfare state. The welfare state might not end all social ills, especially those experienced by migrants in a welfare limbo. Still, in the absence of adequate transnational political institutions, the welfare state’s ability to contribute to the protection of life should not be dismissed. The reorientation of the Nordic national churches should accordingly be characterized by a twofold response: To take the precarious situation of migrants with limited welfare rights into account by being local and transnational spaces of recapitulation, of justice, while at the same time keeping the welfare state accountable to its responsibility of being “in the service of God for the protection of life” (Wingren, 1975, p. 139).

References

- Afdal, G. (2022). From empirical to impure theology. Practice as a strong programme. In K. Helboe Johansen & U. Schmidt (Eds.), *Practice, Practice Theory and Theology* (pp. 75-94). De Gruyter.
- Aldén, M. & Gustafsson Lundberg, J. (2014). Skapelsen som evangeliets förståelsehorisont. En ekklesiologisk erinran [Creation as the Interpretive Horizon of the Gospel. An Ecclesiological Remembrance]. *Svensk Teologisk Kvarterstidskrift*, 90, 123-132.
- Arendt, H. (1966) [1951]. *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace & Company.
- Barker, V. (2018). *Nordic Nationalism and Penal Order. Walling the Welfare State*. Routledge.
- Bendixen, S.K.N. & Wyller, T. (2019). *Contested Hospitalities in a Time of Migration. Religious and Secular Counterspaces in the Nordic Region*. Routledge.
- Cavanaugh, W.T. (1998). *Torture and Eucharist*. Blackwell.
- Cavanaugh, W.T. (2002). *Theopolitical Imagination. Discovering Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. T&T Clark.
- Cavanaugh, W.T. (2010). Separation and Wholeness: Notes on the Unsettling Political Presence of the Body of Christ. In J. Idestrom (Ed.), *For the Sake of the World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh* (pp. 7-31). Pickwick.
- Cavanaugh, W.T. (2011). *Migrations of the Holy. God, State and the Political Meaning of the Church*. Eerdmans.
- Cavanaugh, W.T. (2014). Eucharist Identity in Modernity. In J. Halldorf & F. Wenell (Eds.), *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (pp. 155-172). Wipf and Stock.
- Christiansson, E. (2017). Inledning. Förändrade förutsättningar för Svenska kyrkans diakonale uppdrag [Introduction. Changed Conditions for the Diaconal Mission of the Church of Sweden]. In E. Christensson & C. Engel, *Diakonins strukturer. En presentation av tre empiriska studier av den församlingsdiakonala verksamheten i Stockholms stift 2016/2017*. Ersta Sköndal Bräcke högskola.
- Dietrich, S. (2014). Reflections on Core Aspects of Diaconal Theory. In S. Dietrich, K. Jørgensen, K. Karsrud Korslien & K. Nordstokke (Eds.), *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction* (pp. 13-26). Regnum Books International.
- Doak, M. (2007). The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique. *Theological Studies*, 68, 368–393.
- Edgardh, N. (2019). *Diakonins kyrka. Teologi, kön och omsorgens utmatning* [The Church of Diaconia. Theology, Gender and the Exhaustion of Care]. Verbum.
- Fagermoen, T. (2018). The Distinctiveness of Diaconia and the Post-Secular Condition: Gustaf Wingren Revisited. *Diaconia. Journal of Christian Social Practice*, 9, 114–137.
- Fagermoen, T. (2020). Beyond Bilingualism. Gustaf Wingren and the Public Voice of Diaconia. *Diaconia. Journal of Christian Social Practice*, 11, 95–119.

- Gerle, E. (2021). Being, belonging and borders: Scandinavian creation theology as political theology. *Dialog*, 60, 35-44.
- Gray, B. & Levitt, P. (2022). Social welfare versus transnational social protection regimes: the changing roles of church and state. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 48, 2721-2739.
- Gunnes, G. (2017). Our Lady of the heterotopia: An empirical theological investigation of heterotopic aspects of the Church of Our Lady, Trondheim. *Diaconia. Journal of Christian Social Practice*, 8, 51-68.
- Gunnes, G. (2020). *Towards a diaconia of displacements. An empirical theological inquiry*. Dissertation no. 26, VID Specialized University.
- Gunnes, G. (2021). Hvem skjuler seg bak «det allmenne»? Representasjon, folkekirke og skandinaviske skapelsesteologi [Who is Hiding Behind «the Common». Representation, Folk Church and Scandinavian Creation Theology]. In K. Graff-Kalleveg, S.T. Kloster & S.J. Stålsett (Eds.), *Populisme og kristendom*. Cappelen Damm Akademisk.
- Gustafsson Lundberg, J. & Mannerfelt, F. (Eds.), (2021). *Människa och kristen idag. Skapelsesteologiska perspektiv på samtiden* [Human and Christian Today. Creation Theological Perspectives on the Present]. Verbum.
- Håkansson, B. (2001). *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* [The Church of Everyday Life. The Ecclesiology of Gustaf Wingren and the Future of the Folk Church]. Arcus.
- Karlsen, M. A. (2018). The limits of egalitarianism: Irregular migration and the Norwegian welfare state. In S. Bendixsen, M. B. Bringslid & H. Vike (Eds.), *Egalitarianism in Scandinavia* (pp. 223-243). Palgrave Macmillan.
- Kristensson Uggle, B. (2016). *Becoming Human Again. The Theological Life of Gustaf Wingren*. Trans. Daniel M. Olson. Cascade Books. English translation of *Gustaf Wingren. Människan och teologin*, 2010.
- Kuhnle, S. & Kildal, N. (2018). Velferdsstatens idégrunnlag i perspektiv [The Ideological Foundation of the Welfare State in Perspective]. In A. Hatland, S. Kuhnle, & T.I. Romøren (Eds.), *Den norske velferdsstaten* (5th ed., pp. 15-40). Gyldendal.
- Misje, T. (2019). Migrantar med avgrensede rettigheter i den norske velferdsstaten: Ei utfordring for sosialt arbeid og for sosialarbeidarar [Migrants with Limited Welfare Rights. A Challenge for Social Work and Social Workers]. In A.M. Sønneland (Eds.), *Alle skal med? Om likehet, arbeidslinje og aller rett til velferd i et samfunn i endring* (pp. 25-29). VID vitenskapelige høgskole.
- Schmiedel, U. (2019). Coalition-creation-church. In pursuit of a political ecclesiology. *Studia Theologica*, 73, 154-178.
- Shadle, M.A. (2010). Cavanaugh on the Church and the Modern State: An Appraisal. *Horizons*, 37, 246-270.
- Shutes, I. & Iskanian, A. (2022). Transnational welfare within and beyond the nation-State: civil society responses to migration in crises in Greece. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 48, 524-541.
- Sigurdson, O. (2010). The Return of the Body. Re-Imagining the Ecclesiology of Church of Sweden. In J. Ideström (Ed.), *For the Sake of the World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh* (pp. 125-145). Pickwick.
- Soya, E.W. (2010). *Seeking Spatial Justice*. University of Minnesota Press.
- Stålsett, S.J. (2021). Interpretation, Inspiration and Interruption: The Role of Theologies in Diaconia. In G. Ampony, M. Büscher, B. Hofmann, F. Ngnintedem, D. Solon & D. Werner (Eds.), *International Handbook on Ecumenical Diakonia: Contextual Theologies and Practices of Diakonia and Christian Social Services – Resources for Study and Intercultural Learning* (pp. 95-104). Regnum Books International.
- Trägårdh, L. (2018). Scaling up solidarity from the national to the global. Sweden as welfare state and moral superpower. In N. Witoszek & A. Midttun (Eds.), *Sustainable Modernity. The Nordic Model and Beyond* (pp. 79-101). Routledge.
- Wingren, G. (1958/1961). *Creation and Law*. Trans. Ross Makenzie. Wipf & Stock, 2003. English translation of *Skapelsen och lagen*, 1958.
- Wingren, G. (1960/1964). *Gospel and Church*. Trans. Ross Makenzie. Wipf & Stock, 2006. English translation of *Evangeliet och kyrkan*, 1960.
- Wingren, G. (1971). *The Flight from Creation*. Augsburg Publishing House.
- Wingren, G. (1974/1981). *Credo. The Christian View of Faith and Life*. Trans. Edgar M. Carlson. Augsburg Publishing House. English translation of *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, 1974.
- Wingren, G. (1975). Kyrkans samhällsansvar [The Social Responsibility of the Church]. *Kirke og kultur*, 80, 129-140.
- Wingren, G. (1979a). *Creation and Gospel*. Wipf & Stock.
- Wingren, G. (1979b). *Öppenhet och egenart* [Openness and Distinctiveness]. LiberLäromedel.
- Wingren, G. (1983). *Människa och kristen. En bok om Ireneus* [Human and Christian. A Book on Irenaeus]. Verbum.
- Wingren, G. (1991). Diakonins teologi: Goda gärningar eller gudagärningar? [The Theology of Diaconia. Good Deeds or Deeds of God?]. In *Lunds stiftsbok 1991/1992*. Kyrkans ungdom i Lunds stift, 39-47.
- Witkowsky Bengtsson, J. (2021). En befriande skapelsesteologi [A Liberating Creation Theology]. In J. Gustafsson Lundberg & F. Mannerfelt (Eds.), *Människa och kristen idag. Skapelsesteologiska perspektiv på samtiden* (pp. 131-162). Verbum.
- Wyller, T. (2016). Heterotopic ecclesiology. Critical reflections on what the church on the margins might mean. *Diaconia. Journal of Christian Social Practice*, 7, 43-56.
- Wyller, T. (2021). The makeshift curtain. A generous Christianity: Ecclesiologies beyond the religious-secular binary. *Dialog*, 60, 185-190.

«Det var den sjansen vi hadde» Om rituelle avskjeds- markeringar for barn som døyr før dei blir fødde



Ellen Kristvik, Seniorforskar, Akershus universitetssykehus,
Afdeling for helsetjenesteforskning (HØKH)
ellen.kristvik@ahus.no

Abstract

How to bid farewell to a child never known? In this article I discuss challenges connected to ritual farewell events for the stillborn. Stillborn children have been excluded from traditional funerals and burials in many cultures. Until a few decades ago, this was also the case in Norway. The Norwegian Church has now stated the right for everyone to have their own grave, and chaplains assist bereaved parents in farewell ceremonies. Based on interview material with bereaved parents and participant observation from farewell events, this article seeks to highlight the question of ritual farewells from bereaved parents' point of view. The need for individual adjustment stands out as a compelling concern. Parents underlined the importance of their own preferences being heeded to, but also the need for information about actual possibilities. The availability of proficient counselling, open to the complexity of the issue involved, was found to be crucial.

Nøkkelord: Sorg, dødfødsler, etterlatne foreldre, ritual, sjelesorg

Innleiing: Det ubegripelege tapet

Jeg har vært i sorg før. Jeg har opplevd at faren min døde. Men det blir noe helt annet. Dette kjennes ut som et ran. Når du mister barnet ditt, så føler du deg frastjålet. Kroppen er kjempeforberedt på noe som aldri blir noe av.

Alva¹ var ein av deltakarane i eit forskingsprosjekt om å miste eit barn før det blir fødd. Tapet av barn i dødfødsel har vore eit ikkje-tema i kulturelle og religiøse praksisar i Noreg. Dei første tiåra etter at sjukehusa tok over fødslane vart dødfødde fjerna raskast råd, helst før foreldra rakk å sjå dei. Rituelle markeringar var fråverande, og fram til 80-talet var gravlegging av dødfødde i framande graver ein utbreidd praksis, erkjent og stadfesta av kyrkja (Misje 2021:116, Kristvik 2018). Den anonyme gravlegginga heldt fram til det vart eit brått skifte midt på nittitalet, då retten til eiga grav vart slått fast, ikkje berre etter 22. svangerskapsveke, men utan nedre aldersgrense (NAV 1997).

Sorga over det dødfødde barnet er, som andre former for sorg, del av eit grunnleggjande, allment fenomen. Men den lange forhistoria av forteiing og forneking, og eit tap som handlar mest om draum og forventing, gjer denne sorga særmerkt på fleire vis. Eg har ønskt å undersøke utfordringar knytt til sorgstøtte i denne situasjonen, sett frå dei sorgande sitt perspektiv. I denne artikkelen handlar det om avskjedsmarkeringar.

Prenatalt tap som fag og forskningsfelt

Dei første arbeida som rette søkjelys på den psykiske belastninga ved ein dødfødsel kom på midten av 60talet. I ei systematisk oppfølging av kvinner etter eit perinatalt tap, fann den svenske psykiateren Johan Cullberg behov for psykiatrisk hjelp hos ein tredjedel av kvinnene (Cullberg 1966). Den engelske psykiateren Emanuel Lewis vart særleg kjend for sin kritikk av forteiinga som hadde omgitt etterlatne foreldre etter ein dødfødsel, og påpeikinga av kjensla av noko uverkeleg som låg i fråveret av ein handgripeleg person å sørge over (Lewis 1976).

Lewis fekk mykje merksemd, til dels også sterk kritikk frå andre forskarar (sjå Christoffersen og Teigen 2013:60-61). Synspunkta hans har like fullt vunne fram. Oppmoding til etterlatne foreldre om å sjå og halde det dødfødde barnet er no utbreidd praksis ved fødeavdelingar, i Noreg og i andre land. Jordmødrer oppmodar også til å samle minne om barnet, arrangere avskjedsritual og ta stilling til kva som skal skje med den døde kroppen (Christoffersen & Teigen 2021).

Ritual knytt til livets slutt og handtering av leivningane etter den døde står sterkt i kulturar verda over. Kollektive gravferdsritual kan stadfeste fellesskap. Dei opnar for sjansar til å kome saman for å syne vørndnad for den som er død, bearbeide egne sorgreaksjonar og støtte dei etterlatne (Worden 2009:118-120, Doka 2002:135-139). At bestemte kategoriar av menneske blir ekskluderte frå dette rituelle fellesskapet, går også

¹ Alle eigennamn i teksten er pseudonym.

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

att som eit tverrkulturelt fenomen. Dødfødde barn har blitt utelatne frå gravferdsritual i mange samfunn, med eller utan eksplisitt grunngiving (Kristvik 2016, Kaufman & Morgan (2005).

Gravferdsrituala er også ei minnemarkering over levd liv, og ein kjenneleg liturgi kan bidra til å opne rituala opp i forhold til fellesskapet. Døden som kjem før livet byrjar, er ofte verken kjend eller anerkjend (Doka 2002: 11-13), og kan bli opplevd å vere sosialt forneakta (Worden 2009:195-201). Det faste gravferdsritualet passar ikkje utan vidare til situasjonen, men behovet for ei rituell avskjedsmarkering kan likevel vere stort.

Jone Salomonsen er ein av dei som har skrive om den gjennomgripande verknaden ein rituell praksis kan ha: «Gjennom kombinasjonen av kropp og symbol evner den å binde sammen følelsen av fortid, nåtid og framtid i deltagerens egne kroppar, og knytte dem til 'seg selv', hverandre og en større kontekst» (Salomonsen 1999: 18). Rituell praksis kan opne handlingsrom som motvekt til den passiviteten og maktesløysa eit tap kan føre til, motverke framandgjering og nå inn på ein måte som verkar emosjonelt forløyande. Dette potensialet har også blitt tatt i bruk i terapeutisk samanheng (Wyrostok 1995, Rando 1985).

Men kva er føresetnadane for at det skal verke slik? Med referanse til ein kanadisk kontekst, har Ronald Grimes påpeikt at tradisjonelle gravferder fyller mange andre funksjonar enn sorgarbeid for dei etterlatne, og kan bidra til å undertrykke sorga, heller enn til å forløyse den (Grimes 2000:234). Jørgen Straarup brukar omgrepet *dissonanserfaring* for verknaden av eit ritual som ikkje blir opplevd som meningsfullt for deltakarane (Straarup 1994: 25). I tillegg til å vere meningsbærande for dei det gjeld, er føresetnaden for at eit ritual skal vere til trøyst ifølgje Stifoss-Hanssen at det blir utført med sensibilitet, og tilpassa situasjonen til dei etterlatne (Stifoss-Hanssen 2001). Slik kan det leggast til rette for ei oppleving av gjenklang, eller det ein kan kalle *resonanserfaring*.

Eit avskjedsritual følgjer ikkje alltid eit foreskrive, gitt forløp. Omgrepet *ritualizing* (ritualskaping) slik Grimes har lansert det, viser til det å aktivt og medvite skape og utvikle ritual, meir innovativt og intensjonelt enn det som oftast blir assosiert med *ritualization*, som rituell praksis eller utføring av eit ritual (Grimes 2000: 29). Dette er relevant i forhold det Hedtke og Winslade omtalar som å meisle ut ei sorg, der dei hevdar at sørgandes agens, det kreative og estetiske, er underkjente dimensjonar i sorgarbeid (Hedtke & Winslade 2017). Betydninga av desse elementa blir ytterlegare forsterka i lys av nyare sorgteoriar som, heller enn å sjå på sorgarbeid som avsluttande prosessar fram mot emosjonell lausriving, reknar med at sørgande kan behalde eit vedvarande, kanskje livslangt, samband med den som er død (Klass et al 1996, Root & Exline 2014). Dette vil alltid innebære krevjande nyorientering og omskaping, men utfordringa kan bli særleg stor når tapet handlar om eit barn som døyr før det blir kjent, og avskjeden skal skje medan foreldra prøver å fatte kva som har hendt. Som forteljningane til dei etterlatne i dette prosjektet vil vise, kan varige band vere eit relevant perspektiv, også i ein slik situasjon.

I forhold til det som er gjort på betydninga av det å sjå og halde det dødfødde barnet (sjå t.d. Kingdon et al 2015), er forskinga på den rolla avskjedsritual kan spele for etterlatne foreldre heller sparsam. Det meste av det som ligg føre, går lite inn på konkret gjennomføring av slike ritual, og kva etterlatne foreldre legg vekt på, eller opplever som utfordrande, i tilknytning til dette (sjå t.d. Tseng et al 2017, Peelen 2009).

Bent Inge Misje har dokumentert etterlatne foreldre sine retrospektive forteljingar frå ei tid prega av forteiing og fornektning av sorga over dei dødfødde. Dette er viktige vitnesbyrd om konsekvensane av det å bli fråtatt sjansen til å møte og ta avskjed med det døde barnet, og høvet til å få vite kvar barnet har blitt av (Misje 2021). Men vi har så langt lite kunnskap om mangfaldet av erfaringar knytt til faktisk gjennomføring av avskjedsmarkeringar av dødfødde i ein norsk kontekst, når dette feltet no er blitt opnare. Kva har inkluderinga i gravferdsordninga å seie for dei som mister barn i dødfødsel, sett frå etterlatne foreldre sitt perspektiv?

Metode

Målet med studien var auka innsikt i etterlatne foreldre sine erfaringar. Intervju peika seg då ut som ein føremålstenleg metode. Det vart også lagt opp til deltakande observasjon av rituelle avskjedsmarkeringar, ettersom prosjektet hadde eit særleg fokus på slike handlingar.

Eit så sensitivt tema medførte eit særskilt arbeid for etisk godkjenning. Den framgangsmåten som etter kvart vart godkjent av Regional Etisk Komité og Personvernombodet ved dei aktuelle sjukehusa, innebar eit samtykke i fleire ledd: Foreldra gav i første omgang eit førebels, munnleg løyve til at forskaren kontakta dei på eit seinare tidspunkt, som eit spørsmål stilt av ein sosionom eller sjukehusprest medan dei framleis var på sjukehuset. Då vart dei også spurde om forskaren kunne vere med på eventuelle avskjedsmarkeringar. Samtykkeskjema vart signert i samband med det første intervjuet.

Materialet vart samla inn mellom 2015 og 2019. Informantar frå tre sjukehus vart rekrutterte medan dei framleis var innlagde. Etterlatne foreldre etter 29 dødfødselar sa ja til å bli kontakta av ein forskar med spørsmål om intervju. I 10 tilfelle gav foreldra også løyve til at forskaren var til stades på avskjedsmarkering i sjukehuskapell eller kyrkjerom. Då eg tok kontakt, gav etterlatne foreldre etter 25 dødfødselar samtykke til intervju. Dei fleste vart intervjuet to gonger. Tidsramma var fleksibel. Førstegongsintervjuet vart som regel gjort to til seks månader etter tapet, med eit oppfølgande intervju eit til to år seinare. Samtalane gjekk oftast føre seg heime hos informantane og varte frå ein til tre timar. Dei fleste sa ja til lydopptak.

Intervjua var hovudsakleg narrative, med opne spørsmål. Sjølv om det primære fokuset var rituelle avskjedsmarkeringar, vart gangen i intervjua prega av det som var maktpåliggjande for dei einskilde foreldra, og utdjupinga av ulike delar av sorgprosessen varierte mellom ulike informantar.

Lydopptaka vart transkriberte av forfattaren. Etter fleire gongers gjennomlesing av materialet for å få eit heilskapleg inntrykk, vart det gjort ei innhaldsanalyse for å identifisere hovudtema og mønster (Brinkman og Kvale 2015). Tilnærminga følgde

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

ei narrativ tematisk analyse, med fokus på det som vart vektlaagd av informantane og ei teoretisk bearbeiding av utsegner frå intervjuet som heldt på konteksten, og sambandet til bestemte case, heller enn ei oppsummerande kategorisering på tvers av materialet (Riessman 2008:53ff). Presentasjonen er gjort med vekt på å få fram breidda i materialet.

Resultat: Etterlatne foreldre sine erfaringar

Eit spenn av ulike avskjedsmarkeringar

Avskjedsmarkeringane som er i fokus for denne artikkelen handla enten om seremoniar til minne om barnet, eller handtering av leivningane. Med to unntak, der foreldra valde å bruke tid for seg sjølve på gravlundene i staden for å samle deler av nettverket sitt til ei minnemarkering, hadde alle ei form for avskjedsseremoni. Seremoniane varierte i storleik og omfang, og i graden av aktiv deltaking frå foreldra i samband med planlegging og gjennomføring. Dei to eg nemner nedanfor, var i kvar sin ende av skalaen.

Lågmælt minnestund: Voggeløysing som forløyser

Nokre få menneske er samla i sjukehuskapellet kring ei kiste av minste storleik. Trond døydde ti dagar før termin. Teikninga av ein sommarfugl med utslåtte vengjer er avbilda over namnet hans på framsida av programheftet. I heftet står tekstane til to songar som skal syngast i fellesskap: barnesongen *Måne og sol*, og *Klatremus' voggeviser*. Der står også eit dikt presten les opp: *Ser du stjernene, liten, fra der hvor du er?*

I prestens tale snakkar han om det foreldra har fortalt om barnet dei venta. Han slår fast at eitkvart liv, same kor kort, er eit fullstendig liv.

Eg sit som alltid i bakre del av lokalet. Dei etterlatne foreldra, Turid og Torgeir, sit nokre benkerader framfor meg. Stramt og urørlege - heilt til ein bestemt stad i programmet. Då er det som noko losnar der framme, og pusten slepp fri. Stillferdig, men klart merkbar. Ein nakke bøyer seg, eit lommeørkle kjem fram. Det skjer når vi kjem til songen *So ro, lille mann. Nå er dagen over*.

Tears In Heaven blir spela i CD opptak medan foreldra ber den vesle kista ut til bilen som ventar utanfor. Samlinga sluttar der.

Avskjed i kyrkja: Tett opptil gravferdsriturgien

Den lokale kyrkja er fullsett for å ta avskjed med Hedvig, dottera til Helene og Hans, som døydde to dagar før termin. Gravferda har blitt kunngjort i avisannonser og på Facebook. Eit fotografi av fire hender er avbilda på framsida av programheftet: Den vesle handa til Hedvig, omgitt av hendene til mor, far og storesøster Hanne.

Den vesle kista står framme i koret, open før seremonien tar til. Foreldra går fram saman med Hanne på tre, for å sjå veslesøster ein siste gong. Hanne har sett henne før, men granskar dei små hendene og fingrane, ein for ein. Kort tid før seremonien legg foreldra loket på kista, og festar dei fire skruane som held det fast.

Helene og Hans har bedt sjukehuspresten leie seremonien. I tillegg til tre salmar frå Norsk salmebok, er det lagt inn ein song til Hedvig, sjølvskrivne av foreldra, som blir spelt i opptak. Det blir lystenning og lesing av Fadervår, før forsamlinga flyttar seg til jordfesting og velsigning på gravlunden. Helene og Hans seinkar sjølv kista i jorda.

Tilpassa seremoniar

Den enkle markeringa i sjukehuskapellet og det gravferdsliknande ritualet i den lokale kyrkja er knytt til ulike utgangspunkt og erfaringsbakgrunnar. Dei foreldra det galdt, fekk rom til å velje det som stemde for dei.

Helene og Hans planla det meste på eiga hand. Dei var godt kjende i kyrkja og kyrkjelyden. Det var like fullt viktig for dei å ha med seg sjukehuspresten på denne siste avskjeden, ho som hadde vore der for dei i den første, krevjande tida etter tapet.

Turid og Torgeir sa ja til å ha avskjedsmarkering for Trond i kapellet, men hadde lite overskot til å fremje egne ønske. For idear til moglege innslag lånte presten dei ei samling av program frå tidlegare avskjedsmarkeringar, men i dette tilfellet vart det til at foreldra samtykka til konkrete forslag frå presten, heller enn å ta samlinga for seg, og velje i mangfaldet av moglegheiter.

Kva gjer det mogleg å ta farvel?

– Forteljingar om avskjedsmarkeringar for dei minste

Fellesskap

Dei fleste i dette materialet heldt seg til avgrensa markeringar med særskilt inviterte. Men nokre valde opne seremoniar i den lokale kyrkja. Hans og Helene, som i utgangspunktet ikkje såg føre seg noko anna enn ei lita, privat minnestund, forstod etter kvart at det var viktig for dei å ha ei open gravferd.

Hans: For oss var det ikke umiddelbart gitt at vi skulle ha en stor og åpen begravelse. Den beslutninga ble modna fram underveis. Helt i starten så klarer en jo ikke å se eller forstå hva som skjer. Du skal skrive under på en obduksjonsrapport idet du skal inn og føde – alt er plutselig snudd helt på hodet! Så det første vi tenkte var at dette må vi ta med de aller nærmeste. En har jo ikke noe erfaring å bygge på. Men når vi fikk litt tid på oss, gav det jo bare mer og mer mening å ha en åpen begravelse. Det har noe med menneskeverd å gjøre – hun var jo et virkelig barn, selv om hun ikke var født. Vi har jo et kristent livssyn, og det å ha en kirkelig seremoni, der himmelhåpet var med, var viktig for oss. Jeg tror vi hadde angra veldig på det hvis vi ikke hadde gjort det på den måten [...] Det var godt å se hvor fullt det ble. Jeg har ikke oversikt over alle som var der. Men man merker jo trykket av omsorg og omtanke.

Helene: Ja. Og jeg tror den måten å gjøre det på gjorde det lettere å treffe folk i etterkant. De var jo med på å dele noe som var veldig viktig for oss.

Hans: Og ingen av de hadde møtt Hedvig, ikke sant? Så det ble den eneste sjansen for folk å ha noe med henne å gjøre.

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

Helene og Hans var velkjende med salmeboka. For dei var den kyrkjelege seremonien ei stadfesting av ei kristen tru. Ikkje alle som valde gravferd frå den lokale kyrkja var like eksplisitte på livssynet sitt. Men det å få hjelp frå ein prest som kjende dei, og som visste noko om situasjonen dei var i, gjekk att som eit viktig moment. For mange vart dette sjukehuspresten, andre fekk kontakt med ein prest gjennom venneflokken. Eit av para vende seg til ho som hadde vigd dei året før.

Opplevinga av støtte frå fellesskapet var der også for foreldre som hadde mindre avskjedsmarkeringar med spesielt inviterte. Men at dette var basert på særskilte invitasjonar, innebar val og avgjersler som for nokre framstod annleis i ettertid. Carl, far til eit barn som døydde like før termin, sa nei til sjefen som sa ho gjerne ville kome til minnestunda. I ettertid angra han, og sa han hadde ønskt at han hadde forstått verdien i å ha henne med. Ingvild og Ivar avstod frå å invitere søskena sine, på grunn av ein familiekonflikt. Slik dei såg det i ettertid, ville ei opnare gravferd gjort dette enklare. Med fleire andre i rommet, ville det vere meir mogleg å halde spenningsfylte relasjonar på avstand.

Resonans

Siv og Sivert var eksplisitte på at dei ikkje rekna seg som religiøse, men var like fullt tydelege på at dei ønskte ei gravferd for den dødfødde sonen sin. Sivert sa det slik:

Det var den eneste måten jeg visste å ta avskjed på. Selv om jeg ikke er noe sånn religiøs av meg, så følte det riktig ut. En begraver jo familiemedlemmer. Og vi var en familie – en stakket stund.

Sjølv om dei visste at dei ønskte eit gravferdsritual i sjukehuskapellet, strevde Siv og Sivert med å finne form og innhald til seremonien:

Siv: Det var vanskelig å finne noe, for det meste passer jo ikke til et lite barn. Og siden ingen av oss er noe sånn veldig religiøse, så føles det veldig rart med tekster som handler om Jesus og barna og sånn: «La barna komme til meg.» For meg gir det ingen mening, selv om jeg vet at det er noen som har funnet trygghet i det. Men vi endte opp med å låne endel programmer fra presten, og vi fant jo ting vi kunne bruke der.

Sivert: Det var veldig greit å få låne de programmene, for da kunne vi [...] se på det andre hadde brukt før oss, og det var nesten som å få det servert på et sølvfat, egentlig.

Som mange andre i dette materialet, fann Siv og Sivert hjelp i å sjå kva andre etterlatne foreldre hadde brukt i sine egne avskjedsritual. Døma kom frå eit mangfald av kjelder: frå jazzstykkje til voggesonar, dikt av mange slag, og fablar og forteljingar som Brødrene Løvehjerte av Astrid Lindgren og Sommarlandet av Eivind Skeie. Ein av prestane hadde også ein cd til utlån, som gjorde det mogleg å leite etter musikalske

innslag som kunne gi gjenklang eller resonans. Dei fleste eg møtte sette stor pris på denne tilgangen. Men for nokre, som for Turid og Torgeir, vart gjennomgangen av tilgjengelege alternativ eit for krevjande prosjekt. Då var det presten som lytta seg fram, ilag med dei to, til det som kunne gi resonans.

Handlingsrom

Behovet for å vere aktivt med i planlegging og gjennomføring av avskjedsseremoniane, var eit gjennomgåande tema, med stor variasjon i kva foreldra valde som fokus for eigen innsats. For Frida og Fredrik, som mista ei etterlengta dotter rett før termin, var dekoreringa av kapellet det dei kom til å leggje aller mest arbeid og innsats i. I katalogane frå gravferdsbyrået var det ingenting som stemte for dei. På leit etter alternativ tenkte Frida på mose, granbar og lav - skogen, som betydde mykje for dei begge. Dei inviterte storfamilien ut på tur, for innsamling til verkstad ved stovebordet.

Fredrik: Vi hadde sittet i sorg, vi to, i mer enn to uker. Nå blei vi pressa til å gå ut og gjøre noe. Jeg så jo at Frida grua seg på forhånd. Men jeg så også at hun kviknet til når hun begynte å lage disse hjertene. Da fikk du fokus over på noe annet: Å lage noe fint til datteren vår. Det var super slitsomt, men det var også godt. Og så blei vi jo litt stolte også! Over hvordan det så ut i kapellet den dagen. [...] Unga hadde laga hvert sitt hjerte med kvister og orkideer, som de la rundt kista. Det blei veldig fint. De hadde sagt vi måtte forberede oss på synet av den lille kista på den store plata. Det hørt bare så nitrist ut. Men så følt det ikke sånn når man fikk så mye annet der. Det var jo forferdelig, men det var ikke bare den ensomme lille helt for seg sjølv [...]

Frida: Vi tok med oss et tre fra skauen også. Det var med i kapellet og står i hagen her nå. Vi får se om det overlever.

I arbeidet for å lage ei vakker ramme kring avskjeden med den døde dottera, gav Frida og Fredrik konkret uttrykk for kor viktig ho var for dei. Andre foreldre fann andre former for uttrykk for eit tilsvarende behov. Mange brukte mykje tid på å velje musikk, songar og tekstar og utforme programhefte, og framheva at dette var til trøyst. Fleire framførte sjølvskrivne avskjedsord. Eivind song *Teddybjørnens vise*, som han hadde sunge for sonen i magen og gledd seg til å halde fram med å synge for han. Mora, Eivor, ønskte også å synge ein kjær song for barnet, men stolte ikkje på at ho ville makte det på minnestunda. Ho fekk hjelp til å gjere eit lydopptak, slik at songen hennar likevel kunne framførast i kapellet. For fleire av foreldra var det å bere kista fram til grava, gi den over til gravaren eller senke den sjølv i jorda, det dei særskilt fokuserte på i samtalen med meg.

Anerkjenning

Ingvild og Ivar reiste frå sjukehuset utan å sjå for seg nokon avskjedsseremoni. Dottera deira døydde då ho var seks månader på veg, etter eit komplisert svangerskap. Foreldra håpte i det lengste på eit anna utfall, men skjønnte etter kvart kva veg det bar. Var det

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

då i orden å markere sorga? Ingvild og Ivar fekk spørsmål om kva dei ville skulle skje med den døde kroppen, men meir enn det kom ikkje opp på sjukehuset.

Det var gravferdsagenten som stilte spørsmål ved avgjerda om å utelate ein avskjedsseremoni, og opna for at det vart arrangert i lokala til gravferdsbyrået. Foreldra sa ja, og inviterte med seg nokre av dei aller nærmaste då barnet vart lagt i kista, sveipt i eit teppe strikka av mor. Farfaren til Ingvild heldt det han kalla for oldefars tale. Ingvild var rørt då ho fortalde om dette: «Det var som en aksept av at det har vært et menneske.»

Foreldra gav begge uttrykk for stor takksemd over ei minnestund som kom til å bety svært mykje for dei, men som dei ikkje hadde kjent seg i stand til å be om. Dei snakka om denne avskjedsmarkeringa som det viktigaste dei gjorde etter fødselen, avgjerande for sorgprosessen. Når eg møter dei igjen to år etterpå, kjem samtalen igjen inn på minnestunda. Då er dei endå klarare på kva det betydde å ha ein avskjedsseremoni.

Ingvild: Nå tenker jeg at vi skulle hatt en full begravelse. For det var jo den ene muligheten vi hadde. Jeg trodde liksom vi hadde mista for tidlig til å lage så mye styr. At det ville være å overdramatisere sorgen – det er mye rart man kan tenke! For det hadde jo ikke vært det, det ser jeg nå. Man kunne fint hatt en begravelse. Jeg er jo glad for at vi hadde minnestund. Det er bedre enn ingenting. Men jeg skulle ønske jeg ikke var så redd for å gjøre så mye ut av sorgen i begynnelsen.

Ivar: Ja, det kjente jeg også på: Den store usikkerheten på om dette var noe det var lov å være lei seg for. Vi visste ikke at vi hadde rett til å være påvirket.

Den store uvissa på kva som var legitime uttrykk for den sorga dei stod i, understrekar kor viktig ei rituell markering kan vere for stadfestinga av eit tap. At verdien av dette ikkje blir svekka over tid, kjem sterkt fram i Ingvild og Ivars forteljing. I deira tilfelle, som for fleire av dei andre eg møtte, er det motsett: Dei er endå tydelegare på behovet for ei avskjedsmarkering når eg møter dei for andre gong.

Kvar skal barnet bli av? – Langsiktig integrering av tapet

Etter lang tids vilkårleg handtering av dei dødfødde av kyrkje og helsevesen, blir etterlatne foreldre no bedne om å ta stilling til spørsmålet før dei forlèt sjukehuset: Skal barnet leggast i eigen gravstad, familiegrav eller minnelund? Når foreldra ikkje kan eller vil ta ei avgjerd om dette, blir barnet lagt i umerka minnelund.

Eiga grav som stadfesting av eit menneskeliv

Den første impulsen for mange av dei etterlatne foreldra var å velje eigen gravstad, med eigen stein. Slik var det for Mona og Martin, som mista det fjerde barnet sitt i veke 22. Dei hadde tre barn frå før. Tapet av ho som døyddde like etter at livet hadde begynt var like fullt ei stor sorg for alle i familien. Dei brukte mykje tid på å finne ein stein som stemte, og diskuterte seg fram til tekst og skrifttype for inskripsjon. Dei var aldri i tvil om at Mina skulle ha sin eigen gravstad.

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som dør før dei blir fødte

Selv om hun bare var 22 uker, så var det jo vårt barn. Vi kjente henne – ja, vi rakk jo ikke å bli så veldig kjent med henne, men hun var jo ferdig, egentleg. Hun skulle jo bare vokse og bli større.

Mina vart ikkje inkludert i statistikken for dei dødfødde. Med sine 22 veker var ho rett under grensa for å kome med der. På same grunnlag fekk foreldra også avslag på søknaden om å bli med i sorggruppe. Den vilkårslause hjelpa dei fekk til avskjedsseremoni og gravlegging stod i kontrast til det dei opplevde som avvising og fornektning av den sorga dei gjekk igjennom, og dermed også av den døde dottera deira.

For Mona og Martin, og mange av dei andre eg møtte, vart ei særskilt gravstøtte på kyrkjegarden ei klar manifestering av at det handla om eit verkeleg barn, med eige namn. Bilde av pynta gravstader og utvalde steinar eg ofte fekk sjå, stadfesta ønsket om å gi barnet det aller beste. Eit av bilda viste ei open grav der alle kantane var dekte med lag av markblomster, tett i tett.

Stell av grava – ei tvitydig oppgåve

Gravlunden der Mina vart gravlagd, låg på veg til jobb for far hennar. Då eg snakka med Mona og Morten for første gong, eit par månader etter tapet, var Morten innom gravstaden dagleg. Fleire av dei andre para eg snakka med var også hyppig innom i denne fasen.

Gunvor hadde lang erfaring som sjukepleier på avdeling for premature, alvorleg sjuke barn, då ho fekk vite at tilstanden til det sterkt etterlengta barnet ho bar på ikkje var i samsvar med liv. Gunvor var klar på valet av eigen gravstad alt før barnet vart fødd. For henne heldt gravstaden fram med å vere ein viktig stad å gå til, også etter at ho fekk eit nytt barn. Slik snakka ho om grava til den førstefødde fire månader etter at den andre sonen var fødd:

Han ligger ikke på den nærmeste gravlunden. [...] Den gravlunden jeg sogner til ligger midt mellom to motorveier. Så da blei det bare så viktig for meg med et sted der det var ro, et sted det var godt å gå til. Og det har det blitt. Jeg er der nesten en gang i uka ennå. Jeg tenner lys, og steller med blomstene. Far har funnet en stein på stranda der hvor slekta kommer ifra, og det har bare blitt et sånn fredelig, godt sted å være.

Etableringa av gravstaden vart for mange del av ein praktisk innsats som var til hjelp i bearbeidinga av det som var skjedd. Det meir langsiktige vedlikehaldsarbeidet var meir tvitydig, og kunne også bli ei bær. For nokre var medvitet om dette til stades i utgangspunktet, og verka motiverande på val av familiegrav eller minnelund. For andre var det ei innsikt som kom etter kvart.

Når eg møtte foreldra for andre gong, og dei fleste hadde fått barn på nytt, var tanken på ein gravstad som vart lite besøkt, og ikkje stelt slik som ein først hadde tenkt, eit tema som ofte gjekk att. Kristin og Karsten var døme på dette.

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

Karsten: Jeg har alltid litt dårlig samvittighet for at vi ikke er nok på grava. Men når vi går dit, så står jeg egentlig der og føler meg som en idiot. [...] Jeg tenker egentlig på Karin i alle slags situasjoner, og det gir meg mer enn når jeg står på grava [...] Men jeg føler jo på at vi burde vært der mer, vi burde ha stelt grava bedre. Vi brukte masse penger på en fin stein og et fint sted, og så står det der bare og visner.

Kristin og Karsten var ikkje aleine om opplevinga av at betydninga av gravstaden endra seg over tid, sjølv om barnet heldt fram med å vere viktig for dei. Det var ingen i mitt materiale som hadde bedt om å få sletta gravstaden, men andre foreldre har stått oppe fram med ei slik avgjerd (Bjørke 2016). Når eg spør om Kristin og Karsten om dei vurderte minnelund, er det tydeleg at dei ikkje hadde tenkt på dette som ei reell moglegheit, og hadde uklare førestellingar om kva det innebar.

Kristin: I den situasjonen tenkte jeg vel at hun ikke skulle i noen massegrav. Men nå tror jeg en minnelund hadde vært veldig, veldig fint. Det hadde hjulpet oss veldig hvis vi hadde fått høre at det er mange som bruker fellesgrav. Jeg som aldri har opplevd et dødsfall i familien i voksenalder, har ingen peiling på hva som skjer og hvordan det fungerer med kremering og alt det der – jeg har ingen aning!

Kasta inn i ein situasjon dei aldri hadde tenkt seg, gir desse foreldra, som mange andre i dette materialet, uttrykk for eit sterkt behov for å få vite kva andre gjer. I mitt materiale var det få som valde familiegrav, men Frida og Fredrik, som la dottera si i oldeforeldra si grav, var døme på at det alternativet også var i bruk. I staden for inngravering av namnet, fekk foreldra sett opp ein skulptur av ein fugleunge på steinen. At fordeling av ansvar for nærver og vedlikehald spelte inn på valet deira, kom fram i det Fredrik sa:

Det er litt deilig å ha en grav som vi vet blir besøkt av andre. Der vi vet at stedet blir tatt vare på. Vi kommer jo aldri til å glemme, og kommer aldri til å slutte å besøke, men det er litt godt å vite at det kanskje har vært noen andre der når vi ikke har fått det til. Og (på gråten) det har vært lys der hele tiden nå.

Nokre foreldre, som desse, fann godt fram på eiga hand. Andre var overvelda og usikre. Spesifikk informasjon om konkrete alternativ var sterkt verdsett når det vart tilbydd. I nokre tilfelle vart det også etterspurd når det mangla.

Minnelund som alternativ kvilestad

Gravlegging av dødfødde i allmenne minnelundar vart lenge praktisert utan at etterlatne foreldre vart involvert eller informert. I samsvar med aukande merksemd på behova til etterlatne foreldre, har eigne minnelundar for dødfødde blitt stadig meir vanleg. I området der eg gjorde feltarbeid, var det fleire slike, og to nye vart opna i løpet av prosjektperioden. Gravlegginga av kister eller urner på minnelunden skjedde tre gonger i året. Etterlatne foreldre fekk invitasjon til å vere med. I medvit om spørsmål

som kunne kome i etterkant, vart informasjon om planlagd plassering av dei einiskilde nøye notert før gravlegginga.

Den rituelle praksisen ved gravlegginga skilde seg litt mellom ulike minnelundar. På nokre gravlundar vart frammøtte foreldre samla i kapellet til tende lys og roleg musikk før dei bar kistene eller urnene til minnelunden. Andre stader var desse ferdig oppstilte kring den opne grava når foreldra kom.

Den første gongen eg møtte dei, hadde Eivor og Eivind nettopp vore med på gravlegging på minnelunden, ti veker etter at dei mista sonen sin. Tanken på vedlikehaldet av gravstaden talde med i avgjerda om minnelund. Det var Eivor som var tydelegast på dette. I motsetnad til Eivind hadde ho tidlegare erfaring frå det å miste ein nær person.

Eivor: Å ha en grav er fint, men det medfører jo også et ansvar [...] Det kan bli en belastning å skulle holde det ved like, og hvis man ikke gjør det, kan man lett få skyldfølelse. Jeg har jo opplevd at min pappa gikk bort, og har erfart at jeg ikke trenger et eget gravsted for å minnes han. Det kan jeg gjøre hvor som helst.

For Eivor og Eivind var det ikkje sjølsagt at dei skulle vere med på gravleggjinga. Det var særleg ventetida som gjorde dei usikre: Ville det føre til ei kjenslemessig oppripping, og ei uthaling av sorgprosessen? I ettertid såg dei på det som viktig, sjølv om det var krevjande.

Eivind: Det var litt spesielt. Tungt. Jeg tenkte mye på det i forkant. Man ser liksom at man kommer seg litt framover, litt mer tilbake til hverdagen, så jeg lurte på hvordan det skulle bli å ha urnenedsettingen så lenge etterpå. Om det skulle rippe opp i ting og gi et slags tilbakefall. Og det var veldig tøft, synes jeg. Etter at vi hadde vært der, brukte vi resten av dagen til å ta vare på hverandre og gå gjennom savnet av sønnen vår [...] Vi hadde fokus på å ære han. Det var jo hans dag.

Eivor: Jeg var litt redd for at det skulle bli som en massegrav, og at det skulle være kjempemange til stede. Så var det bare ett annet par i tillegg til oss, og det var veldig godt. Det ble liksom ikke kiste på kiste og den følelsen. Jeg synes det var en fin stund. Vi ble invitert til å gi urnen over til dem, og fikk legge ned det vi ville sammen med den. Vi la ned en rose, og et bilde av oss tre. Og så la vi en krans på det felles minnesmerket.

Dei tvilte i utgangspunktet, men i ettertid var Eivor og Eivind glade for avgjerda om minnelund. Noko av det som gjorde dei mest i tvil, var tanken på den tida dei måtte vente på gravlegginga. For Ylva og Yngvar, eit anna foreldrepar, var ventetida utslagsgivande for at dei slo tanken på minnelund ifrå seg:

Ylva: For oss føltes det viktig å ha en grav å gå til på termindagen, for eksempel, i steden for å vite at han stod i en urne på et kaldt lagerrom.

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

Nedlegginga i eiga grav eller minnelund var for mange ein viktig del av avskjedsprosessen, også for foreldre som ikkje var fysisk til stades då det vart gjort. Kjensla av noko ufullført før kista eller urna var sett i jorda, var det fleire som gav uttrykk for.

Tulipanane i vasskanten: ei årleg avskjedsmarkering

Ingvild og Ivar valde kremering for dottera si, og spreidde oska på fjorden. Det var berre dei to til stades då. Dei hadde med seg tre tulipanar som dei la i vasskanten; ein tulipan for kvart medlem av familien.

For Ingvild og Ivar vart tulipanane i vasskanten eit årleg ritual, som dei gjentok på dødsdagen til sin førstefødde. Då eg snakka med dei for andre gong hadde dei fått ein son. Dei hadde nyleg hatt den faste markeringa i vasskanten, då med fire tulipanar; eit knippe blomster som framleis indikerte kvart medlem av familien.

Diskusjon

Avskjedsritualet og behovet for å gjere det uverkelege verkeleg

Dei aller fleste foreldra i dette materialet hadde ei form for avskjedsseremoni. Alle hadde sett og halde det døde barnet på fødeavdelinga. Avgjerslene om minnemarkering og gravlegging inngjekk slik som ein del av ei rekkje av tiltak i samsvar med Lewis sine anbefalingar for å gjere det uverkelege verkeleg.

Fleire av foreldra viste til ein slik verknad av avskjedsritualet. Eit av dei tydelegaste uttrykka var det Ingvild sa om *oldefars tale*, som stadfesta at barnet i kista var eit verkeleg barn. Ingvild og Ivar hadde sørga over dottera si lenge då ho døyde i mors liv. Dei hadde, som Ingvild sa, felt mange tårer på trikken på veg tilbake frå sjukehuset, utan å engste seg for at det skulle vere synleg, *det måtte de andre passasjerene bare tåle!* Desse foreldra visste kva dei hadde mista. Like fullt var dei svært usikre på kva rett dei hadde til å gi uttrykk for sorga. Den seremonielle nedlegginga i kiste var eit påviseleg teikn på verdi, og gav sorga ei legitimering i forhold til omgivnadane.

Avskjedsmarkeringa som ei tydeleggjering av tapet overfor nettverket til dei etterlatne foreldra kom også fram i andre forteljingar. Helene og Hans, som fekk meir tid på seg, understreka at den opne gravferda var med på å gjere dottera verkeleg for andre, som elles ville hatt vanskeleg for å forstå kva dei to hadde vore igjennom.

Då psykiateren Lewis snakka om å gjere det uverkelege verkeleg, var det spesielt med tanke på å gi foreldra ein sjanse til å ta tapet inn over seg (Lewis 1976). Hovudfokuset hans var på kva det hadde å seie at foreldra fekk sjå og halde den dødfødde, men gravferdsritual var også med i det han anbefalte. Verkeleggjeringa i slike ritual, slik det framstår i dette materialet, har mest å seie i forhold til det sosiale nettverket til dei etterlatne foreldra. Deltaking i avskjedsritualet kan gjere tapet meir verkeleg, også for dei, noko som kan vere av uvurderleg betydning for den støtta dei er i stand til å gi, og minske den forteiinga og einsemda som pregar situasjonen for mange etterlatne etter ein dødfødsel, også i dag.

Kva går an? Om stadfesting og erfaring

Forteljningane i dette materialet fortel om tapet som innleiinga til ei fortetta tid der mange avgjersler skulle takast. Avgjerslene som vart tatt heilt i starten, kunne ha mykje å seie for utsiktene vidare i sorgprosessen. For nokre hadde vala langvarige konsekvensar, på måtar dei ikkje førestilte seg på førehand.

Ifølge dei etterlatne foreldra, var det å oppdage og gripe sjansane dei hadde i eit avgrensa moglegheitsrom, ingen sjølvsgatt prosess. Forvirring og perpleksitet prega mange av forteljningane. Mange hadde intens mistillit til eigne impulsar, slik som Ivar, som uttrykte tvil om retten til å vere påverka av det som hadde hendt.

Nokre av foreldra visste straks kva dei ønskte, og heldt fast ved dei vala dei tok på tidleg tidspunkt. Dette kan ha samanheng med tidlegare erfaring med døden. Slik synest det å ha vore for Gunvor, som hadde lang erfaring som sjukepleiar på avdeling for premature barn, og for Eivor, som hadde mista far sin i ung alder. Dei fleste brukte lenger tid på å kome fram til kva dei ville, og nokre angra på vala dei tok. Kristin og Karsten var eksplisitte på at manglande erfaring med døden gjorde det vanskeleg å navigere, og at dei hadde ønskt dei kunne fått klarare rettleiing då viktige avgjersler skulle takast. For Ingvild og Ivar var det avgjerande at gravferdsbyrået gjorde dei merksame på moglegheta til å ha ei rituell avskjedsmarkering når barnet vart lagt i kiste. Det gav dei frimod til å gjennomføre sitt eige ritual då urna kunne hentast frå krematoriet.

Ritualskaping og resonans

Kjensla av å vere prisgitt, skildra av Alva som opplevinga av eit ran, samsvarer med forteljningane til andre etterlatne foreldre om ei overveldande kjensle av å vere utsett for det ein ikkje rår over. Samtidig vitnar dei mange forteljningane om mobilisering av innsats i samband med gravferd og minnestund, om uttrykkstrong og kreativitet. Dei sørgande foreldra er her både objekt og subjekt, på ei og same tid, og forteljningane viser at avskjedsrituala kan bety mykje for begge desse aspekta. At høvet ritualet gav til å kjenne på sorga og det irreversible tapet vart opplevd som krevjande, og samtidig meiningsfullt, kjem til dømes fram i Eivor og Eivinds forteljing. Døma var også mange på at rituala opna for eit høgt verdsett handlingsrom.

Fleire har tatt til orde for utviklinga av eigen liturgi for dei aller minste. I den svenske kyrkja er alternative forslag til bønner, bibeltekstar og salmar ved avskjedsseremoniar for dødfødde gjort tilgjengeleg for prestar og etterlatne (Biskopmötet 1991). Misje har også vist til døme på liturgiar som har vore brukte i ulike deler av Noreg (Misje 2021). Spørsmålet om ein særskilt liturgi vart reist då Bispemötet inviterte til konsultasjon om liturgiske ordningar ved dødfødslar i 2017 (Den norske kirke 2017). På skrivande tidspunkt ligg dette framleis til vurdering hos biskopane.

Ville ein eigen liturgi for dei dødfødde vere til hjelp for etterlatne foreldre? Eller ville innføringa av eit slikt liturgisk oppsett rammast av kritikken til Grimes om gravferder som undertrykkande for sorga, heller enn å verke forløysande? Med omsyn til innhaldsmomenta, kjem svaret, slik det framstår i dette materialet, an på den meininga, eller resonansen, dette gir for dei sørgande. Slik sett kunne ein eigen

Om rituelle avskjedsmarkeringar for barn som døyr før dei blir fødde

gravferdsliturgi hatt mykje å seie for Helene og Hans, men ville truleg ha vore til mindre hjelp, og kanskje det motsette, for Siv og Sivert.

Når det gjeld den faste forma i seg sjølv, er svaret igjen mangtydig. Den faste forma kan gi kvild og avlasting, når resonansen er til stades. Samtidig kan ei ferdig form innskrenke sjansen til medskaping som går att som eit sentralt tema i materialet, spesielt fordi høvet til å gjere noko for barnet var så lite i utgangspunktet.

Dei fleste avskjedsmarkeringane i dette materialet var enkle ritualiseringar eller ritualskapingar med eit innhald foreldra sjølv var med på å velje. Eit viktig kriterium for utvalet var den gjenklagen innslaga skapte for dei det galdt. Slik kunne dei skape resonanserfaringar, viktige både på det aktuelle tidspunktet, og i tida etterpå.

Det som står fast, og det som er i rørsle: Om gravlegging og tidsperspektiv

Langtidsaspektet ved etableringa av konkrete gravstader med eigen stein og festekontrakt på ein kyrkjegard, er ikkje alltid tydeleg med det same. I fleire forteljingar framstår grava etter kvart som ei bør, sjølv om foreldra framleis kjenner seg sterkt forbunde med det døde barnet, og andre forteljingar viser at gravplassen kan halde fram med å vere til lindring og trøyst. Eit spørsmål som melder seg, og som blir ståande ope her, er om tydelege og ekspressive rituelle avskjedsmarkeringar kan redusere behovet for opprettinga av permanente gravstader ein kanskje ikkje har kapasitet til å vedlikehalde.

Mange av foreldra var eksplisitt opptatte av å bevare bandet til barnet dei mista. Når uttrykket i ritualet gir gjenklang for dei sørgande kan det leggje til rette for ei deltaking som kan vere avgjerande for sjansen til å integrere tapet i den personlege livshistoria og det sosiale nettverket til dei etterlatne. Ritualet kan vere ei hjelp til å ta farvel, og samtidig indikere det som lever vidare. Eit tre frå gravferda som lever vidare i hagen kan vere eit teikn og stadig påminning om det. Eit knippe tulipanar som årvisst driv ut i vatnet kan vere ei handgripeleg stadfesting som, paradoksalt nok, kan gjere det meir mogleg å gi slepp.

Konklusjon

Behovet for ritualskaping i avskjedsmarkeringar for dødfødde var gjennomgåande for dei etterlatne foreldra i dette materialet. Tilgangen til konkrete døme på innhald i ein avskjedsseremoni framstod som ein viktig ressurs. For dei som er fortrulege med det språket kan liturgiske alternativ vere verdfulle innslag i eit slikt reservoar. Funna i denne studien tyder på at den resonansen, eller dissonansen, som ulike alternativ kan skape, blir avgjerande for kor tenlege dei blir for dei einskilde foreldra. Med ei støtte som kombinerer lydhørheit og fleksibilitet med konkret informasjon om tilgjengelege moglegheiter, kan sørgande foreldre, kvar på sitt vis, ta val som er med på å gjere det ubegripelege tapet verkeleg, og byrje på prosessen med å integrere den erfaringa i eit framtidig livsløp.

Vidare forskning vil kunne gi utfyllande kunnskap i forhold til andre grupper av sørgande etter dødfødslar, spesielt etterlatne foreldre frå religiøse og kulturelle minoritetar. Der er også behov for meir kunnskap om prestar sine erfaringar på feltet.

Takk

Stor takk til sjukehusprestane Erik Mathisen, Ida Faye og Kristin Kolstad. Utan dykk hadde dette arbeidet ikkje latt seg gjere.

Referansar

- Biskopmøtet. (1991). *Omhändertagande av foster: Ett brev från Svenska kyrkans biskopar till medarbetarna i Sjukhuskyrkan och församlingsprästerna*. Svenska Kyrkans Information.
- Björke, C. N. (2016, 5. november). Jeg bærer ham inni meg. *Vårt Land*. <https://www.vl.no/reportasje/2016/11/05/sletter-sonnens-grav/>
- Brinkman, S., & Kvale, S. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju*. Gyldendal.
- Christoffersen, L., & Teigen, J. (2013). *Når livet slutter før det begynner*. Abstract Forlag.
- Christoffersen, L., & Teigen, J. (2021). *Nasjonale fagprosedyrer ved dødsfall – en studie av hvordan leger og jordmødre ved norske sjukehus evaluerer og bruker nasjonale fagprosedyrer ved dødsfall*. LUB. <https://lub.no/om-barnedod/dodfodsel/fagprosedyrer-ved-dodfodsel/>
- Cullberg, J. (1966). Reaksjoner inför perinatal barnadöd (1): Psykiske följder hos kvinnan. *Läkartidningen*, 63(42), 3980–3986.
- Den norske Kirke. (2017). Invitasjon om konsultasjon om liturgiske ordninger <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/prestetjeneste/konsultasjon-dodfodsel-2017/>
- Doka, K. (Red.). (2002). *Disenfranchised grief: New directions, challenges, and strategies of practice*. Research Press.
- NAV (Folketrygdloven) (1997) Runskriv I ftrl kap 7: Stønad ved gravferd. <https://lovdata.no/nav/runskriv/r07-00> nedlasta 27.04.23
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. University of California Press.
- Hedtke, L., & Winslade, J. (2017). *The crafting of grief: Constructing aesthetic responses to loss*. Routledge.
- Kaufman, S., & Morgan, L. (2005). The anthropology of the beginnings and ends of life. *Annual Review of Anthropology*, 34, 317–341.
- Kingdon, C., Givens JL, O'Donnel E & Turner M. (2015). Seeing and holding baby: Systematic review of clinical management and parental outcomes after stillbirth. *Birth*, 42(3), 206–218.
- Klass, D., Silverman, P. R., & Nickman, S. L. (Red.). (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Routledge.
- Kristvik, E. (2016). Traditions in transition: Practices related to stillbirth in a multicultural society In N. Hinerman, & M. R. Sander (Red.), *Care, loss and the end of life* (pp. 139–147). Inter-disciplinary Press.
- Kristvik, E. (2018). Død i mors liv. Endringer i handtering og markering av dødsfall i Noreg. In A. Johannessen, et al. (Red.) *Døden i livet* (pp. 103–118). Cappelen Damm Akademisk.
- Lewis, E. (1976). The management of stillbirth: Coping with an unreality. *The Lancet*, (London, England), 2(7986) 619–620.
- Misje, B. I. (2021). *Hvor ble du av, mitt barn? Om kirkenes behandling av dødfødt*. Efrém Forlag.
- Peelen, J. (2009). Reversing the past: Monuments for stillborn children. *Mortality*, 14(2), 173–186.
- Rando, T. (1985). Creating therapeutic rituals in the psychotherapy of the bereaved. *Psychotherapy*, 22(2), 236–240.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Sage Publications.
- Root, L., & Exline, J. J. (2014). The role of continuing bonds in coping with grief: Overview and future directions. *Death Studies*, 38, 1–8.
- Salomonsen, J. (1999). *Riter: Religiøse overgangsritualer i vår tid*. Pax Forlag.
- Straarup, J. (1994). Ritens sociale sammenheng. In O. Wikström (Ed.), *Rit, symbol og virkelighet* (pp. 21 – 32). Tro & Tanke.
- Stifoss-Hanssen, H. (2001). Ritualer – hjertets språk. Et psykologisk perspektiv. *Verdier ved livets slutt. En antologi*. Verdikommisjonen.
- Tseng, et al. (2017). The meaning of rituals after a stillbirth: A qualitative study of mothers with a stillborn baby. *Journal of Clinical Nursing*, 27, 1134–1142.
- Worden, J. W. (2009). *Grief counselling and grief therapy* (4th ed.). Routledge.
- Wyrostok, N. (1995). The ritual as a psychotherapeutic intervention. *Psychotherapy*, 32(3), 397–404.

Å hjelpe dem å se underteksten: Konfirmantlederes intensjoner med bruk av film i konfirmasjonsundervisning

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 1/2023
[s. 36-51]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5525>



Ingvild Thu Kro, PhD kandidat, Ansgar Høyskole
kro@ansgarskolen.no

Abstract

Given a lack of research on the relations between popular culture and religious socialisation, the article examines confirmation teachers' use of film within the Church of Norway. What characterises confirmation teachers' reflections and justifications for the use of film? The data consists of 6 qualitative interviews with confirmation teachers who lead groups where films are deliberately used as tools within teaching. Three dominant strategies emerge: (1) film as community and experience, (2) film pointing to something else, either as actualizations or metaphors, and (3) film building bridges between the lifeworld of the confirmands and the church. Based on H. Richard Niebuhr's typology of the relationship between Christ and Culture, the article discusses the findings in the relationship between theology, popular culture and religious socialisation.

Nøkkelord: Konfirmasjon, populærkultur, film, religiøs sosialisering, Niebuhr

Introduksjon

“...the media is a more frequent arena than family and church for contacts with religious ideas and values” (Lövheim, 2012, s. 151).

Sitatet fra religionssosiologen Mia Lövheim hevder at i dagens samfunn er kontakt med tradisjonelle arenaer for religiøs sosialisering som familie og religiøse institusjoner avtagende, mens arenaer som medier og skole får stadig større betydning (2012, s. 151). De siste tiårene har produsert betydelig forskning på relasjonen mellom religion og medier/populærkultur (Endsjø & Lied, 2011; Hjarvard, 2012; Hjarvard & Lövheim, 2012; Hoover, 2006; Lundby, 2018, 2021), samt på forholdet mellom populærkultur/medier og religiøs sosialisering (Pirner, 2009; Lövheim, 2012; Golo et al., 2019; Moberg et al., 2019).

I de faglige diskusjonene rundt forholdet mellom populærkultur, religion og religiøs sosialisering er imidlertid lite gjort inn mot praksisfelt og i direkte forbindelse med religiøse institusjoner. Selv med utstrakt forskning på trosopplæring, inkludert konfirmasjonsarbeid (Høeg, 2017; Høeg & Krupka, 2015; Høeg & Trysnes, 2012; Schweitzer et al., 2010, 2015), samt nyere forskning på konfirmanterens opplevelser med konfirmasjonstiden (Birkedal, 2019; Birkedal & Gilsvik, 2021; Grimsby & Birkedal, 2020), ser det ut til å være lite forskning på relasjonen mellom populærkultur og trosopplæring i norsk kontekst. Dette til tross for at populærkultur i økende grad tilegnes og brukes av religiøse grupper og institusjoner (Partridge, 2016). Det er derfor interessant å se nærmere på hvordan relasjonen mellom religion og populærkultur oppfattes og praktiseres når populærkulturelle artefakter som film, musikk og lignende benyttes i en religiøs kontekst, som for eksempel trosopplæring.

Artikkelen undersøker konfirmantlederens bruk av nettopp film i konfirmasjonsundervisning, helt konkret i filmgrupper hvor film brukes som sentral del av konfirmasjonsundervisningen.¹ Filmgruppene er et av flere alternativer blant ulike temagrupper² konfirmanterne velger for konfirmantåret, ut fra interesse og aktivitet.³ Dette er lokalt forankrede grupper, etablert nedenfra og som eksisterer uavhengig av hverandre⁴. Filmgruppene forholder seg til Den norske kirkes overordnede

1 En vanlig samling består av å se en film (eller i noen tilfeller lengre episoder fra tv-serie eller utvalgte klipp fra en lengre film), hvor man etterpå har en samtale rundt filmen. I de fleste gruppene skjer samtalen direkte etter filmvisningen, mens et par grupper har egen samtalesamling 1-2 uker etter. De fleste gruppene har også en fast avslutning på samlingene, gjerne i kirkerommet, med sang, bønn og en kort andakt. Dette kan, men trenger ikke, henge tematisk sammen med filmen og samtaleopplegget.

2 Slike grupper kan for eksempel være relatert til ulike typer sport, musikk og kor, friluft, mer tradisjonell konfirmasjonsundervisning – eller film og medier (som gruppene i denne artikkelen).

3 Som f.eks. sport, musikk og kor, friluft, tradisjonell konfirmasjonsundervisning eller film og medier.

4 Flere av konfirmantlederne forteller imidlertid om en Facebook-gruppe for alle som jobber med trosopplæring i Den norske kirke, hvor det deles tips og råd når det gjelder bruk av film i trosopplæring generelt, inkludert konfirmasjonsarbeid, og hvor inntrykket er at det er økende interesse for akkurat dette.

trosopplæringsplan (Plan for trosopplæring, 2010), samt til lokale konfirmanterplaner. Med utgangspunkt i kvalitative, empiriske intervju undersøker jeg konfirmanterledernes intensjoner, refleksjoner og erfaringer med bruk av film i konfirmasjonsundervisning. Forskningsspørsmålet er: Hva kjennetegner konfirmanterlederens refleksjoner og begrunnelser for bruk av film i konfirmasjonsundervisning?

Artikkelen gir primært et sosiologisk bidrag til kunnskap om bruk av film i konfirmasjonsundervisning. I tillegg gir den noen empiriske perspektiver på forholdet mellom teologi, (populær)kultur og religiøs sosialisering⁵. Analysen og påfølgende diskusjon drøfter det empiriske materialet i lys av sosiologen og teologen H. Richard Niebuhrs typologi for forholdet mellom religion og kultur.

Teoretiske perspektiver

Religiøs sosialisering⁶, populærkultur⁷ og konfirmasjon

Konfirmasjonsarbeid og trosopplæring generelt er intenderte strategier for å bidra til barn og unges religiøse sosialisering. Tidligere var konfirmasjon et avgrenset trosopplæringsstiltak. I dag er den en del av en helhetlig strategi i Den norske kirke, rettet mot alle døpte mellom 0-18 år (Holmqvist, 2014, s. 17–18). Konfirmasjonsarbeid i dag kjennetegnes av målsettingen om å introdusere og inkludere konfirmanter i et trosfellesskap, og ligner mer på ungdomsarbeid med vekt på opplevelser og fellesskap (Christensen & Krupka, 2015, s. 45; Høeg & Krupka, 2010, s. 178) enn kateketisk opplæring og skolelignende undervisning (Christensen & Krupka, 2015, s. 45; Aadnanes, 2004, s. 21).

Begrepet religiøs sosialisering retter oppmerksomheten mot sosiale mønstre som bidrar til dannelsen av religiøse holdninger. Sosiologen Darren E. Sherkat (2003) presenterer to definisjoner på religiøs sosialisering: I den første fremhever han religiøs sosialisering som «en interaktiv prosess hvor sosiale agenter påvirker individers religiøse tro og forståelse» [min oversettelse] (2003, s. 151), og vektlegger dermed kollektive og fellesskapsrelaterte aspekter ved religiøs sosialisering. Senere i samme tekst legger han til at religiøs sosialisering er «prosessen hvor mennesker utvikler religiøse preferanser» [min oversettelse] (2003, s. 152). Sherkat synes dermed å mene at både sosiale og individuelle mekanismer spiller sentrale roller i religiøs sosialisering, i kombinasjon med et prosessorientert fokus.

5 Dette er ikke artikkelens primære fokus, men ut fra de empiriske funnene løftes blikket noe i artikkelens avsluttende diskusjon.

6 Denne artikkelen har et religionssosiologisk utgangspunkt og forstår konfirmasjonsundervisningen i rammen av religiøs sosialisering. Målsettingen er dermed ikke religionspedagogisk eller -didaktisk. Naturligvis er opplæring en sentral del av konfirmasjonsarbeidet – på lik linje med all trosopplæring i Den norske kirke. Her er det imidlertid valgt en bredere tilnærming, blant annet for å kunne se dette i relasjon til populærkultur og religion fra et sosiologisk perspektiv.

7 Populærkultur forstås her ut fra en kulturorientert tilnærming, i tråd med Christopher Partridge som definerer det som 'det som er tilgjengelig for og verdsatt av folket' (2016, s. 513), sammen med Gordon Lynch' forståelse av populærkultur som en 'levemåte for bestemte mennesker i bestemte kontekster' (2005, s. 15). Partridge hevder at å studere populærkultur ut fra en slik vid definisjon som inkluderer hverdagslivet utvider fokuset fra konkrete artefakter til å ta inn den større sosiale, religiøse og politiske sammenheng (2016, s. 515).

Religions sosiolog Maria Klingenberg og teolog Sofia Sjö⁸ argumenterer for at selve begrepet religiøs sosialisering må forstås som en livslang prosess, men anerkjenner at de mest definerende periodene gjerne finner sted i barne- og ungdomsår (2019, s. 174). De vektlegger også i større grad betydningen av situasjonell sosialisering, og plasserer subjektet, i motsetning til eksterne agenter, i sentrum (Klingenberg & Sjö, 2019, s. 174). Dermed skiller de seg fra bl.a. Sherkat, hvis definisjon har et mer kollektivt fokus, mens Klingenberg og Sjö har individet som utgangspunkt. I denne artikkelen vil fokus ligge mest på det kollektive, da intensjonen fra konfirmantlederne er å skape en konfirmasjonsundervisning som bidrar til religiøs sosialisering blant en spesifikk gruppe konfirmanter. Men det situasjonelle spiller også en sentral rolle, da noe av det som definerer nettopp denne konteksten er bruken av film i konfirmasjonsundervisningen.

Religionsviter Manfred Pirner hevder noe av det samme som Lövheims sitat innledningsvis når han sier at «unge i dag bruker TV (og andre medier) som kilde til religiøs orientering i et samfunn hvor institusjonalisert religion har mistet mye av sin tidligere innflytelse. Religiøs sosialisering (i vid forstand) har åpenbart delvis blitt tatt over av mediene» [min oversettelse] (Pirner, 2009, s. 289–290). Dette mener Pirner utfordrer en tradisjonell forståelse av religiøs sosialisering. Fra religiøst hold kan populære medier på den ene siden virke som erstatning eller substitutt for tradisjonell, institusjonell religion, samtidig som de potensielt kan fungere som brobygger eller linker til det religiøse (Pirner, 2009, s. 290). De kan fungere som felles grunn for kommunikasjon rundt religiøse temaer mellom et sekulært samfunn og religion. Dermed kan, ifølge Pirner, bruk av populærkultur i religiøs sosialisering utgjøre deler av grunnlaget, eller forutsetningen, for bevisst religiøs læring (2009, s. 291).

Relasjonen mellom (populær)kultur og teologi

I artikkelen brukes begrepene kultur, populærkultur og (populær)kultur om hverandre. H. Richard Niebuhrs typologi, som presenteres under, har tidligere vært brukt i relasjon til både kultur og populærkultur. I denne artikkelen benyttes begrepet kultur i relasjon til Niebuhrs typologi, som det overordnede begrepet han brukte. Populærkultur brukes når det er fokus på denne artikkelens forskningsobjekt, mens (populær)kultur brukes når begge er relevante størrelser i sammenhengen eller relasjonen er poenget.

Innenfor religionsfaglige og teologiske disipliner har det blitt utviklet ulike modeller for å forstå relasjonen mellom religion og (populær)kultur (Forbes, 2017; Lynch, 2005; Niebuhr, 2001), hvor Niebuhr fortsatt både refereres til og benyttes i forskning (Botvar, 2019a, 2019b; Checketts, 2017; Partridge, 2016; Spickard, 2012). Boken *Christ and Culture* (Niebuhr, 1951/2001) presenterer en typologi for hvordan ulike kristne ståsteder nærmer seg kultur og kulturelle uttrykk på forskjellige måter.

Religionsviter Martin E. Marty omtaler tilnærmingene som soner, som motsetning til faste kategorier eller bokser, i betydningen områder som ikke er bestemte eller avgrensede steder, eller endelig definerbare områder (2001, s. xvi). I stedet kjennetegnes

8 Inspirert av Sherkat's (2003) definisjoner av religiøs sosialisering, definerer Klingenberg og Sjö religiøs sosialisering som «prosessen der individer utvikler preferanser knyttet til dimensjoner forstått som religiøse i den omkringliggende konteksten» [min oversettelse] (2019, s. 174).

sonene av glidende og overlappende overganger, hvor ingen vil tilhøre kun én av dem (2001, s. xviii)⁹, og hvor hensikten hverken er vurdering eller forklaring, men forståelse og verdsettelse (Niebuhr, 2001, s. xxxix). Niebuhr identifiserer fem slike tilnærminger til relasjonen mellom religion og (populær)kultur:

Christ against Culture kjennetegnes av oppfatningen av at kristen teologi og samtidskultur står i klar opposisjon til hverandre. Kilden til kunnskap, autoritet og sannhet er Kristus, mens ufullkommenheten i menneskets natur gjør at en avviser kulturell fornuft og innsikt som kilder til kunnskap, sanne normer og verdier (Ottati, 2003, s. 123–124). Kristne må dermed velge mellom å følge Kristus eller delta i samtidskulturen (Niebuhr, 2001, s. xlv). En konsekvens for de som følger Kristus er ulik grad av tilbaketrekking eller separasjon fra kulturen, et trekk som gjerne knyttes til sekteriske grupper.

Christ of Culture er tilnærmingen som ikke ser noen form for spenning mellom kirke og kultur (Niebuhr, 2001, s. 83). Niebuhr omtaler denne strategien som 'the cultural type', fordi medlemmene av en gitt kultur alltid vil være bundet av denne i sin søken etter sannhet (2001, s. xlv). Tilnærmingen kjennetegnes av at åpenbaringen i Kristus tolkes og forstås med utgangspunkt i det gjenkjennelige og fornuftsbaserte ved kulturen (Ottati, 2003, s. 124), og kirke og kultur assimileres og harmoniseres. Kultur forstås gjennom Kristus og Kristus forstås gjennom kultur (2001, s. 83). Niebuhr knytter denne tilnærmingen til ulike former for moderne, liberal kristendom.

Mellom de to første typene som beskrives som motpoler på spekteret, finner man tre posisjoner Niebuhr omtaler som 'churches of the center' (2001, s. 117), og som han mener representerer majoritetsbevegelsene i kristendommen. Felles for disse er oppfatningen av at Gud kan oppdages og erfares gjennom både kultur og Kristus, hvor den ene ikke kan sammenføres med den andre, men besitter særegne kvaliteter. Forskjellene kommer til uttrykk i hvordan de kombinerer de ulike elementene (2001, s. 41):

Christ above Culture er den tydeligste mellomposisjonen, som argumenterer for en syntese mellom Kristus og kultur hvor man opererer med en både-og-tilnærming (Niebuhr, 2001, s. 120). Tilnærmingen forveksles noen ganger med *Christ of Culture*, men skiller seg fra denne ved at de to størrelsene ikke opererer på samme nivå, og virker med delvis diskontinuitet. Forstått slik kan elementer og virkninger av virkeligheten som er kjent gjennom kulturen bidra til å lede mennesker i retning av Kristus, selv om de ikke direkte formidler dem (2001, s. l). Tilnærmingen knyttes gjerne til skapelses-orientert katolsk teologi, hvor mulighetene for å erfare åpenbaringer i hverdagslivets kontekst fremheves (Botvar, 2019a, s. 140).

⁹ Historiker George Marsden sammenligner det med en symfoni, hvor ett motiv gjerne dominerer mens de andre underordnet, men likefullt tilstede (Marsden, 1999, s. 11).

Christ and Culture in Paradox beskrives som en dualistisk tilnærming som forstår Kristus og kultur som autonome, separate og paradoksale autoriteter, hvor deres særegne imperativer ikke kan oversettes eller overføres til den andre (Niebuhr, 2001, s. li). Mennesket forholder seg til to autoriteter i separate livsverdener (2001, s. 43), og man vektlegger en både-og-tilnærming hvor man søker både å holde sammen, så vel som å skille mellom lojalitet til Kristus og ansvar for kulturen (2001, s. 149). Tilnærmingen knyttes til Luther og hans paradoks om at menneskene lever i vedvarende motsetninger og streber etter å forsone seg med sin dualistiske eksistens.

Christ transforming Culture deler utgangspunkt med både første og fjerde tilnærming i synet på ufullkommenheten ved menneskelig kultur. Men i motsetning til *Christ against Culture* motsetter den seg tilbaketrekking eller separasjon. I stedet rettes fokuset mot deltakelse og engasjement i og med kulturen, med målsetting om det Niebuhr omtaler som omdannelse (2001, s. 43). Samtidsaktuelle kulturuttrykk bør utfordres og gradvis endres for å gjenspeile sannheten i Kristus. Det som skiller dette omdannelsesperspektivet fra den dualistiske tilnærmingen er deres «mer positive og håpefulle holdning til kultur» (2001, s. 191). Denne tilnærmingen knyttes til reformert og evangelikal kristendom.

Selv om Niebuhrs typologi ble til for mange tiår siden, finner både sosiologer (Botvar, 2019a; Partridge, 2016; Spickard, 2012) og teologer (Bargar, 2014; Lynch, 2005; Ottati, 2003) typologien fortsatt nyttig for å forstå relasjonen mellom (populær) kultur og teologi. Teologen Gordon Lynch mener blant annet at modellen er nyttig for å identifisere kjernetemaer og andre perspektiver, som godhet og sannhet, i det han kaller «kulturens teologi» (2005, s. 101). Samtidig har det over tid skjedd en utvidelse av kategoriene som ikke knytter dem like tydelig til spesifikke denominasjoner. I stedet vektlegges det at kategoriene må forstås som gjensidig komplementære, hvor momenter fra flere av tilnærmingene kan finnes igjen både hos enkeltpersoner og grupper (Bargar, 2014).

Metode

Det empiriske materialet består av semistrukturerte intervju med seks konfirmantledere, to kvinner og fire menn, fordelt på seks filmgrupper i fire konfirmantarbeider i Den norske kirke. En av konfirmantlederne er rekruttert via tips, de andre gjennom målrettede søk på internett blant Den norske kirkes menigheter. Menighetene er geografisk spredt i Midt- og Sør-Norge, i både by og tettsted. I tillegg er gruppene i seg selv av ulik størrelse. Den praktiske organiseringen av filmgruppene varierer, men felles for alle er at film (eller i noen tilfeller lengre TV-episoder) utgjør en sentral del av konfirmasjonsundervisningen.

Tre av konfirmantlederne har flere års erfaring med filmgrupper, mens de tre andre har relativt kort erfaring. Tre av konfirmantlederne er prester/kapellaner, mens de tre andre har stillinger med mer uttalt pedagogiske siktemål. Felles for alle er at konfirmantarbeid er en av flere arbeidsoppgaver i stillingen, og flere av informantene

Konfirmasjonslederens intensjoner med bruk av film i konfirmasjonsundervisning

har ansvar for andre konfirmantgrupper i tillegg til filmgruppene. Informantene har spredning i alder fra 20-60 år.

Kvalitative intervju beskrives som hensiktsmessig når man ønsker å innhente aktørers forståelse og synspunkter på egne praksiser (Repstad, 2007, s. 76–79). Intervjuene fokuserte i hovedsak på intensjon og motivasjon bak bruk av film i konfirmasjonsundervisning, redegjørelse for og erfaringer fra praksis, samt konfirmantledernes egen bakgrunn og organiseringen av konfirmantarbeidene. De fleste intervjuene ble gjennomført på informantenes arbeidssteder, enten i selve kirkebygget eller i tilhørende menighetshus. To intervjuer ble gjennomført via Zoom.

Intervjuene er transkribert og anonymisert. Da antall filmgrupper i konfirmantarbeid er relativt få og antallet ansatte begrenset, er det særlig viktig å sikre anonymitet. Konfirmantledernes navn i artikkelen er fiktive. For å sikre anonymitet nevnes ikke stillingstittel, steds- eller kirkenavn, navn på filmgruppe eller lignende. Studien er godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD).

Analyseprosessen er inspirert av refleksiv tematisk analyse (Braun & Clarke, 2021). Det empiriske materialet er kategorisert induktivt, men samtidig relatert til temaet jeg utforsker i artikkelen. Jeg gjennomgikk de klassifiserte dataene flere ganger og organiserte analysen basert på de klareste strategiene i materialet. Strategiene forstås og drøftes i lys av Niebuhrs typologi. Typologier kan generelt kritiseres for å være for skjematisk for tematisk analyse, men hos Niebuhr forstås kategoriene, som sagt, som komplementære, med glidende og overlappende overganger, samt at de fremhever forståelse og verdsettelse fremfor kategorisering (Niebuhr, 2001, s. xxxix).

Film og konfirmasjonsundervisning - intensjon og relasjon

I det empiriske materialet identifiserte jeg tre sentrale strategier som viser konfirmantledernes intensjoner og begrunnelser for bruk av film i konfirmasjonsundervisning. Strategiene er delvis overlappende og med glidende overganger, men har samtidig distinkte særtrekk.

Film som fellesskap og opplevelse

Noe som tidlig kom frem i analysen av filmbruk i konfirmasjonsundervisningen, var intensjonen om å skape opplevelser og fellesskap. Fellesskapet er noe av det viktigste for konfirmantlederne. De ønsker fellesskap kjennetegnet av nærvær, trivsel og tilstedeværelse, samt å skape et lavterskeltilbud: i filmgruppene skal det være rom for alle. Å samles i kirken eller tilhørende kirkebygg er viktig da konfirmantlederne uttrykker et sterkt ønske om at kirken skal oppleves som et sted konfirmantene kan kjenne som sitt. Her kan utvalget av filmer spille inn, men kanskje i enda større grad selve konseptet filmgruppe. Det å sitte i en sal eller et rom sammen og se film skaper fellesskap, hvor man samles om det samme, ofte med litt snacks eller enkel servering. For Sindre er akkurat dette det viktigste:

«...førsteprioritet er egentlig konfirmantenes trivsel og det å føle seg ivaretatt og imøtekommet og altså, den mer sosiale biten av det. Og så læringa får komme

litt i andre rekke. Så, så sann rent læringsutbytte tror jeg kanskje ikke vi scorer så kjempehøyt på. Men det sosiale tror jeg er bedre.»

Film og filmgruppe synes altså ikke bare å skape fellesskap, men også opplevelser, noe som verdsettes blant konfirmantlederne. Opplevelsene sees gjerne i sammenheng med følelser og engasjement, som når Sindre svarer på hva filmkonfirmantene får som andre konfirmanter ikke får: «...det med å sette i gang følelser, å sette i gang engasjement, og så henvise det engasjementet inn på, på det som er mer på vår banehalvdel for å si det sann.» Dermed synes siktemålet å være å knytte følelsene og engasjement sammen med formidlingen, hvor filmen skaper følelser og engasjementet, og tilsynelatende åpner opp for det man ønsker å formidle: «Film er et sterkt medium da. Og den kan ofte fortelle en historie som vi ikke alltid klarer å fortelle, og en film griper oss på en annen måte. Du får en innlevelse i filmen og filmen har virkemidler da som gjør at det er et, kan være et godt formidlings-, en god formidlingsmåte.» (Vebjørn). Filmene fungerer som felles opplevelser, og dermed også som felles referanserammer. De skaper følelser, engasjement og fellesskap, og blir et samlende utgangspunkt for undervisning og samtale. Samtidig mener Sindre at engasjementet må overføres til deres banehalvdel, noe som synes å indikere at det må skje en form for transformasjon fra filmenes verden til kirkens univers. Det at filmene oppleves som en undervisningsform med vekt på opplevelser og følelser er noe alle konfirmantlederne vektlegger. De mener at denne formen for konfirmasjonsundervisning treffer konfirmantene på en annen måte enn det som omtales som vanlig undervisning eller klasseromsundervisning, og noe som gir større utbytte og engasjement. Dette står i kontrast til et inntrykk konfirmantlederne har av noen konfirmanters motivasjon, nemlig et ønske om det de omtaler som en «chill konfirmanttid». Dette kommer tydeligst frem hos Vebjørn og Ståle, som har inntrykk av at noen konfirmanter tror de bare skal se film og slappe av, noe de begge avkrefter og sier at konfirmantene blir overrasket over.

Bruk av film i konfirmasjonsundervisning for å skape fellesskap og opplevelse, betoner deltakelse i og med (samtds)kulturen på en måte som minner om både *Christ of Culture* og *Christ transforming Culture*. Begge kategoriene løfter frem aktiv nærhet, deltakelse og engasjement i samtdskulturen. *Christ transforming Culture* gjør det med siktemål om å endre kulturen suksessivt for i større grad å gjenspeile sannhetene i Kristus. Innenfor *Christ of Culture* fremstår filmene derimot som kulturuttrykk som både representerer og former samtiden, men også Kristus – som forstås i relasjon til og gjennom kulturen vi lever i.

Når filmen peker på noe annet

I tillegg til vektleggingen av film som fellesskap og opplevelse, både erfarer og ønsker konfirmantlederne at filmene skal ha konkrete funksjoner i undervisningen. En slik funksjon er filmer som peker på noe annet utenfor seg selv, på en måte som kan knytte an til kristen tro, enten i direkte eller overført betydning. Dette synes å gi utslag i to konkrete måter å bruke film på: som aktualisering av (dags-)aktuelle temaer eller som metafor for teologiske temaer.

Film som aktualisering

Når det gjelder bruk av film som aktualisering av (dags)aktuelle temaer, er målet er å vise at filmene løfter fram ulike verdier og ideer, samt å skape gjenkjennelse og vise kristen tros relevans for kultur og samtid. Hovedfokus er temaer som er særlig aktuelle i samtiden og/eller ungdomslivet:

«...så prøver jeg å liksom være litt sånn ‘current issues’, hva er det som skjer i ungdomsmiljøet vårt nå? Har det vært en episode om rasisme? La oss se [...] en film som tematiserer det.» (Ståle)

Andre aktuelle temaer er mer direkte knyttet til ungdommers livsverden, som psykiske helse, identitet og selvforståelse, noe som under «Livstolkning og Livsmestring» også er et tydelig fokusområde i Plan for Trosopplæring (2010)¹⁰. Disse temaene må ikke nødvendigvis henge tydelig sammen med kristen dogmatikk. Ståle uttrykker for eksempel motstand mot å kalle noe kristne eller ikke-kristne temaer, men tenker heller «at teologi handler om hele livet. Og at derfor så handler kristen tro om hvordan vi lever hele livet, og dermed handler temaene vi underviser i kristen tro om hele livet». Konfirmantlederne synes å ha en oppfatning av at verdien ligger i å formidle at kirken også er opptatt av slike temaer. Dette kan ha utgangspunkt i et ønske om å knytte kirken tettere til samtidskulturen, og dermed gjenspeile elementer av *Christ of Culture*, men kan også være et ønske om å bidra med andre perspektiver, som i større grad minner om *Christ transforming Culture*.

Film som metafor

Tormod opplever at «ungdom tar til seg film på en annen måte enn prating. Det er en story, de kan følge et narrativ.» Det synes som at dette oppleves som en mer aktuell og relevant inngang til forståelse av ulike temaer enn mer tradisjonell konfirmasjonsundervisning. Marie omtaler film som «en gavepakke til oss»:

«Så det er noe med å ta i bruk det dem likevel ser. Det dem omgås. Det som er en del av deres hverdag. Og flette, eller å ikke nødvendigvis flette kristen tro inn i det, for det ligger der allerede. Men det er noe med å synliggjøre ‘jo, de her parallellene kan vi trekke’. Og hvorfor er de, hvorfor, hva, og noen, og det er kanskje litt for å si at kirken ikke er så fjern som dere skal ha det til. For det at veldig mye av det der ser, er på de samme bibelske prinsippene eller som samme bibelske fortellingene.»

Her synliggjør Marie den andre måten film brukes for å peke på noe annet enn seg selv, nemlig som billedlige uttrykk eller metaforer for teologiske temaer. Alle konfirmantlederne uttrykker seg på måter som indikerer at de tenker at (utvalgte)

¹⁰ «Trosopplæringen skal fremme opplevelsen av egenverd og legge til rette for at barn og unge kan se seg selv og tolke sin verden som skapt, elsket og holdt oppe ved Guds kjærlighet. [...] Trosopplæringen skal stimulere allmenndanning, personlig og åndelig vekst og ansvarlig livsførsel. Utfordre til etisk refleksjon og handling. [...] Barn og unge skal få mulighet til refleksjon og undring omkring livets store spørsmål i lys av den kristne tro.» (Plan for trosopplæring, 2010, s. 16)

filmer illustrerer religiøse og/eller kristne narrativer i overført eller billedlig betydning. Som Marie sier: «det ligger der allerede», hvor oppgaven hennes blir å trekke paralleller mellom filmen og det hun kaller «bibelske prinsipper og fortellinger».

Noe av det samme synes Agathe å gjøre, når hun bruker en scene fra *Harry Potter*-filmene for å illustrere kirkens dåpsrituale:

«Og så tenker jeg at når vi snakker om for eksempel dåp da. Så er det veldig sånn religiøs greie. Kan vi klare å finne noen mer allmenne bilder på dette? Kan vi, kan vi klare å så gå inn i dåpen gjennom noe som er litt mere sånn lett tilgjengelig for dem da? [...] Ja, gjøre det lettere å forstå. Hva er en dåp? Jo, det er en rite hvor man blir tatt inn i et nytt fellesskap for eksempel. Og det er det jo mange filmer som har. Det ritet der. For eksempel valghatten i *Harry Potter*. [...] Det tenker jo jeg at det er. Det er en analogi til dåp».

Agathe mener at valghatten kan fungere som et allment bilde som gjør forståelsen av dåpen lettere tilgjengelig. Valghatten blir da en illustrasjon på en rite hvor man blir tatt inn i et nytt fellesskap. Både Marie og Agathe synes å mene at det ikke eksisterer særlige spenninger mellom kirken og kulturen, men heller at de gjensidig kan belyse hverandre. Hos Niebuhr minner dette om *Christ of Culture* (2001, s. 83).

Det samme synes å gjelde når film fremstår som det Tormod kaller ren katekisme, hvor han indikerer at noen filmer bidrar nærmest direkte til opplæring i dogmatiske og tros lære-relaterte elementer i kristen tro. Han reflekterer slik over sin bruk av filmen *Sjel*:

«...noen ganger så er det ren katekisme også da. Som for eksempel, jeg viste de *Sjel*, eller *Soul*. Så, ...da brukte jeg den når jeg snakket om treenigheten for eksempel, og djevelen. Og hvor disse her tre- eller firedimensjonale vesenene, alle heter Jerry, og de er jo egentlig den samme personen, men de har delt seg opp i flere slik for at vi skal forstå dem. Så da snakker jeg om treenigheten på den måten der [...] det ble faktisk en av de som utviklet seg til samtale, som gjorde at Gud ble plutselig veldig relevant for dem».

Tormod synes å tenke at enkelte elementer i filmer har så nære likhetstrekk med kristen tro at de er nærmest direkte overførbare til det de ønsker å formidle i konfirmasjonsundervisningen. Begrunnelsen synes å kjennetegnes av nærhet mellom kultur og kirke, hvor den ene kan forstås gjennom den andre.¹¹

Film brukt både som aktualisering og metafor synes å ha som formål å peke på noe annet utenfor seg selv, som kan, direkte eller i overført betydning, knyttes til kristen tro. Hensikten er da å formidle at det filmene peker på er noe kirken også er opptatt av, og at det på den måten er et slags sammenfall mellom kultur og kirke. Oppfatningen

11 Niebuhr kritiserer enkelte slike former for det han kaller harmonisering, hvor han mener kulturen blir så mangfoldig at Kristus fremstår som en kameleon (Niebuhr, 2001, s. 107), og Kristus tilpasses kulturelle idealer i samtiden.

er at filmene, mer og mindre eksplisitt eller metaforisk, sier noe sant om livet og om kristen tro. Det de formidler tolkes og forstås med utgangspunkt i det gjenkjennelige og fornuftsbaserte ved kulturen, og kultur og kirke holdes sammen. Dette henger også sammen med konfirmantledernes intensjoner om bruk av film for å sikre [større grad av] livsnær undervisning, hvor siktemålet er å demonstrere kirkens relevans i kulturen. Dette blir særlig tydelig når filmene brukes som nærmest eksplisitte representasjoner av kristen dogmatikk eller praksis, slik Tormod signaliserer når han bruker begrepet ren katekisme. Her forstår man da teologien i lys av kulturen ved å peke på det de forstår som teologiske elementer i kulturuttrykkene, og på den måten holdes teologi og kultur sammen. I relasjon til Niebuhr sine kategorier minner dette i størst grad om *Christ of Culture* og *Christ transforming Culture*.

Film som brobygger

Den tredje strategien henger sammen med de to foregående, men beveger seg samtidig lenger i retning av konfirmantenes egne liv. Samtlige konfirmantledere har en intensjon om at filmene skal fungere som det de omtaler som brobyggere: noe som skaper et bindeledd mellom kirken, kristen tro, teologi – og konfirmantenes egne liv. Tormod sier at for han «så ligger det veldig i prosjektet mitt [...] å bygge bro, begge veier.» Senere utdyper han med så si:

«Jeg har et hovedmål, og det er å bygge den broa. Og den broa har jeg skjont at jeg klarer ikke helt å bygge rett fra kirkelig dogmatikk og narrativ, rett inn i ungdommers hverdag. Det er for stor kløft. Så jeg trenger, jeg trenger hjelpemiddel for å komme forbi den, over den kløften da. Og det er jo mange måter å gjøre det på. Jeg bare tenker, jeg har bare tenkt at film er noe som ungdommer ser veldig, mye mer på nå enn de gjorde før også da, som når jeg var liten.»

Spørsmålet er da hvordan film bidrar til dette brobyggerprosjektet? Marie er inne på det når hun sier: «Jeg tenker at film er med å gi dem et språk, eller det er med å sette i en kontekst som de lettere forstår kanskje.» Kjernen i denne måten å forstå film på, er at de presenterer hendelser eller handlinger som konfirmantlederne ser som eksempler eller illustrasjoner på kristne narrativer eller handlinger. Altså kan man si at filmene fungerer som dekoding av kristne narrativer eller handlinger på en måte som lederne opplever at konfirmantene har mulighet til å forstå. Slik forstått synes film og teologi å opptre som likeverdige, og kombineres på en måte som gjør at man assosierer det med *Christ of Culture*. Denne dekodingen synes å skje begge veier. På den ene siden fra film til kristen tro, slik dette sitatet viser: «..jeg har et mål, et håp da, om at det er med å åpne øynene deres på at det er veldig mye i populærkulturen, i film, som bruker referanser fra Bibelen, fra tro. Sånn at man blir trygge på hva er det vi egentlig ser på.» (Marie). Og på den andre siden fra kristen tro til film, slik Agathe uttrykker:

«For jeg tenker at det kan jo faktisk være at vi ser filmen, ikke sant, og så møtes vi og så begynner vi å snakke om det her. Så vil det jo være sånn at jeg da innimellom

har litt sånn undervisning i form av tre-fire setninger som respons på noe av det de sier. Og da kan det, da ser jeg noen ganger at de 'aaahhh', skjønner litt mer eller, 'aaahhh'. Så kan det jo være at da spoler de tilbake til filmen, 'å ja, så det som skjedde der det kan vi forstå som det da, liksom?', eller 'Kan det bety det i den filmen?'. Altså, at når du blir kjent med teologien så kan det gi en ny oppfatning av filmen».

Konfirmantlederne erfarer film som brobygger i form av at konfirmantene kan kjenne seg igjen i filmene. Der konfirmantene i stor grad ikke opplever kirken og kristen tro som aktuell og relevant, håper konfirmantlederne at den gjenkjennelsen som skjer, bevisst og ubevisst, i møte med filmenes univers skal demonstrere kirkens relevans for både kultur og konfirmantens eget liv. Filmene fungerer da som illustrasjoner hvor intensjonen er å gjøre temaet – og indirekte teologien – mer relevant og troverdig i konfirmantenes egne liv.

Selv om konfirmantlederne uttrykker tro på filmens rolle som brobygger og har positive erfaringer med at det lykkes, deler de også erfaringer om at konfirmantene ikke forstår koblingen. Tormod mener at konfirmantene «ser [...] mye filmer som aktualiserer evangeliet, de bare vet det ikke». Oppfatningene av årsakene til dette er flere. Delvis handler det om at konfirmantene kan for lite om bibelfortellingene og det kristne budskapet til at de griper koblingen, men også om at konfirmantene ikke evner å tolke film selv. Vebjørn opplever at det «blir mye av vår oppgave [...] å hjelpe de å se andre ting da. Eller det som er underteksten.» Dette er flertallet av konfirmantlederne inne på, noe som resulterer i et opplevd behov for å forklare og kontekstualisere både filmene og temaene. Det fremstår som både presentasjon, omtale og refleksjon i stor grad styres av konfirmantlederne:

«Jeg tenker at det er vanskelig uansett å ikke manipulere, for du tolker. Altså du, når du tar en film så skulle det ideelt sett, hermeneutisk, så skulle de få lov til å si hva de tenker, og så spinne på det, og så er vi ferdig. Så har de fått lov å si hva de tenker og mener. Og ikke dytte de for mye, men kanskje hjelpe de til å si det de vil si. Men fordi det er konfirmasjonsundervisning, så har du og en agenda, og det er at du skal aktualisere faktisk et lærestoff. Så... manipulering er jo et veldig negativt ord da. Men kanskje hvis man er ærlig med at det er det man gjør [...] jeg er i alle fall bevisst på det selv at jeg dytter jo på de noe de kanskje selv ikke hadde tenkt på i det hele tatt. Så jeg vrir jo, jeg tolker det jo for dem.» (Tormod)

Tormod synes her å forhandle i forhold til relasjonen mellom film og teologi. På den ene siden sier Tormod at noen filmer kan fremstå som ren katekisme eller en tydelig bro, men han sier også at det trengs tolkningshjelp for at konfirmantene skal forstå de underliggende budskapene, noe han frykter skal bli manipulerende.

Strategien med film som brobygger synes å kjennetegnes av at film og teologi opererer som likeverdige formidlingsaktører. Begge driver intensjonell formidling i form av å, i ulik grad og på ulike måter, speile og forme samtidskultur. Forståelsen og bruken av film i konfirmasjonsundervisning synliggjør ledernes positive syn på menneskelig

kultur. Videre avdekkes en erkjennelse av at konfirmantene er bundet av kulturen de er en del av. Film synes dermed å bli middelet for å skape forbindelser mellom denne kulturen og konteksten konfirmantlederne representerer. På den måten synes film som brobygger å speile elementer av *Christ of Culture*. Målet er å bruke film for å *peke* på kristen tro. Selv om de snakker om å bygge bro begge veier, synes veien fra film til teologi å ha forrang. I en slik forståelse opererer ikke filmene og teologien helt på samme nivå. Derimot fungerer filmene som kulturelle artefakter som kan lede mennesker i retning av teologi. Forstått på denne måten har bruken av film som brobygger også elementer som assosieres med *Christ above Culture* og *Christ transforming Culture*. Dette illustrerer at strategiene funnet i empirien bør forstås som distinkte, men komplementære. De kjennetegnes av flytende og overlappende overganger, på samme måte som Niebuhrs tilnærminger.

Avsluttende diskusjon og konklusjon

Ved å bruke film i konfirmasjonsundervisning ønsker konfirmantlederne å skape gjensidig dialog mellom kirken, kulturen og konfirmantene selv: «Det er jo hele tiden et forsøk på å gjøre ting relevant og prøve å, ja, skape forbindelser mellom konfirmantenes hverdag og verden og de tingene vi snakker om i konfirmanttiden» (Sindre). Målsettingen er å gjøre kirken tilgjengelig, forståelig og relevant, hvor konfirmantlederne synes å forhandle og navigere på ulike nivå: På mikronivå, direkte i møte med konfirmantenes liv. På mesonivå, mellom filmenes univers, kirkens teologi og temaene i fokus. Og på overordnet nivå, mellom ulike måter å forstå og anvende relasjonen mellom (populær)kultur og teologi/religion.

Den gjennomgående oppfatningen hos konfirmantlederne synes å være at film kan presentere, representere og formidle kristen tro. De synes å være lite opptatt av å kritisere innholdet i filmene, hovedfokus er det de opplever stemmer overens med, eller belyser, temaene i undervisningen. De ønsker å skape en forbindelse mellom kirken og konfirmantenes livsverden, hvor filmene skal bidra til dette. Målet er å senke terskelen for å nærme seg kirken, og å erfare den relevant og aktuell i eget liv. Konfirmantlederne synes å se film som uttrykk for «verdens» eksistensielle spørsmål, og engasjeres av svarene som tolkes som parallelle til egen trostradisjon (Forbes, 2017, s. 14).

Jeg har i analysen av konfirmantledernes intensjoner og begrunnelser for bruk av film i konfirmasjonsundervisning knyttet an til Niebuhrs typologi for relasjonen mellom teologi og kultur. Andre teorier kunne naturligvis bidratt med alternative perspektiver, men Niebuhr får godt frem ulike måter å forstå og praktisere relasjonen mellom teologi og (populær)kultur på. Typologien bidrar til diskusjonen om konfirmantledernes mulige, ønskede og foretrukne måter å kombinere (populær)kultur og teologi.

Konfirmantlederne er gjennomgående samstemte om et positivt syn på kultur og dens potensiale for teologien. Teologiske temaer og perspektiver kan tolkes og forstås med utgangspunkt i det gjenkjennelige og fornuftsbaserte ved kulturen. I måten konfirmantlederne reflekterer rundt bruk av film i konfirmasjonsundervisning synes de å ha sterkest fokus på kirke og kultur som gjensidig relevante og at de kan forstås i lys av hverandre, noe som minner om *Christ of Culture* (Niebuhr, 2001, s. 83). Det

å bruke film i konfirmasjonsundervisningen blir dermed et naturlig valg. Samtidig synes ikke dette å være dekkende for alle synspunktene knyttet til bruk av film. Der Vebjørn, Sindre og Agathe i sterkest grad har oppfatninger som gjenspeiler elementer fra *Christ of Culture*, nyanserer Tormod og Ståle dette ved å signalisere at film peker på, eller illustrerer, teologi, men at kultur og teologi tilsynelatende ikke opererer på samme nivå. Tormod og Ståle synes derfor å mene at kultur(elle artefakter) kan lede mennesker i retning av teologiske temaer, men ikke skal forstås som direkte formidlere av tro og teologi, noe som i større grad minner om *Christ above Culture* og *Christ transforming Culture* (Niebuhr, 2001, s. 1+liii).

Konfirmantledernes strategier for bruk av film synes imidlertid ikke å reflektere kategoriene *Christ against Culture* eller *Christ and Culture in Paradox*, noe som nok kan sies å være naturlig da den norske kirkes posisjon og tilstedeværelse i samfunnet ikke tilsier slike tilnærminger. Konfirmantledernes intensjon om å bruke film for å gjøre kirken relevant og aktuell synes ikke å la seg kombinere med en forståelse av kirke og kultur som atskilte eller motstridende livsverdener.

Sett i relasjon til religiøs sosialisering, synes konfirmantledernes felles oppfatning å være at film, i kontekst av konfirmasjonsundervisning, kan være en sentral bidragsyter til opplæring i kristen tro, hvor (populær)kultur og teologi kobles tett til hverandre. Dette er interessant sett i sammenheng med Lövheim (2012) og Pirner (2009), som begge peker på at populærkultur er viktigere arenaer for religiøs sosialisering enn kirke og familie, samt Pirner som hevder at populære medier fremstår som felles grunn for kommunikasjon rundt religiøse temaer (2009, s. 290–291). Film fungerer altså som link til det religiøse, samt en bidragsyter til hvordan religion forstås og forhandles, og utgjør dermed en viktig forutsetning for bevisst religiøs læring (Pirner, 2009, s. 291). Konfirmantlederne jeg har intervjuet formidler en overbevisning om at film kan utgjøre en arena for utforskning av religiøse og teologiske spørsmål. Eller som Ståle sier: «...jeg kunne ikke oppnådd det samme uten film».

Sammenfattende hevder jeg at konfirmantledernes refleksjoner rundt bruk av film i konfirmasjonsundervisning illustrerer hvordan Niebuhrs tilnærminger er nettopp overlappende og flytende, men også at strategiene i det empiriske materialet til dels sprenger typologiens rammer. Ledernes strategier sier noe om muligheten til å manøvrere mellom og/eller kombinere ulike elementer i relasjonen religion og kultur, og dermed bevege seg til dels utenfor rammeverket. Det er nettopp i dette skjæringspunktet noe av det mest interessante befinner seg. Film oppfattes og brukes som kilde til og ramme for religion og teologi. Et betimelig spørsmål er da om filmene i praksis ender med å erstatte deler av kirkens eller teologiens rolle, ved at de også blir konteksten for artikulering av eksistensielle og teologiske temaer (Partridge, 2016, s. 520). I tilfelle ligger det et potensiale for det religionssociologer omtaler som intern sekularisering (Berger, 1967; Luckmann, 1967), i betydning en tilpasning til sekulære omgivelser i form av nedtoning av det eksplisitt religiøse til fordel for mer allmenne (Botvar et al., 2013), erfaringsbaserte (Repstad, 2020) og estetiserende (Repstad, 2013; Trysnes, 2013) uttrykk.

Denne artikkelen gir et innblikk i bruk av populærkultur i konfirmasjonsundervisning i Den norske kirke, samt perspektiver på relasjonen mellom populære medier og religiøs sosialisering. Det er imidlertid behov for kunnskap utover konfirmantledernes intensjoner og erfaringer med bruk av film, som f.eks. filmbruk i praksis, og perspektiver fra konfirmantene som deltar i slik undervisning. Videre trengs det forskning på bruk av populærkultur i trosopplæring på alle aldersgrupper, både i Den norske kirke og i andre trossamfunn, samt forskning på populære medier og religiøs sosialisering fra ulike praksisfelt.

Referanser

- Bagar, P. (2014). Niebuhr's Typology Reconsidered: Reading Christ and Culture through the Lenses of the Praxis Matrix. *Communio Viatorum*, LVI(3), 294–316.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Birkedal, E. (2019). *14-åringer og konfirmasjon. Ungdomsundersøkelse 2019* (2; s. 58). MF Vitenskapelige Høyskole.
- Birkedal, E. & Gilsvik, E. (2021). Religion og konfirmasjon som «feelgood». *Prismet*, 72(2), 95–117. <https://doi.org/10.5617/pri.8877>
- Botvar, P. K. (2019a). Religion and humour – will the two sides ever meet? How religious people view humour about religion in the public sphere. I U. Riegel, S. Heil, B. Kalbheim & A. Unser (Red.), *Understanding Religion: Empirical Perspectives in Practical Theology. Essays in Honour of Hans-Georg Ziebertz* (s. 139–153). Waxmann Verlag.
- Botvar, P. K. (2019b). When the Wind is the Answer. The Use of Bob Dylan Songs in Worship Services in Protestant Churches. I R. W. Kvalvaag & G. Winje (Red.), *A God of Time and Space: New Perspectives on Bob Dylan and Religion* (s. 119–141). Nordic Open Access Scholarly Publishing. <https://doi.org/10.23865/noasp.74>
- Botvar, P. K., Haakedal, E. & Kinserdal, F. (2013). *Når porten gjøres vid. Evaluering av trosopplæringens breddeiltak*. (2; KIFO Rapport, s. 96). KIFO Stiftelsen Kirkeforskning.
- Braun, V. & Clarke, V. (2021). *Thematic Analysis: A Practical Guide* (1st edition). SAGE Publications Ltd.
- Checketts, L. (2017). The Cross and the Computer: Actor-Network Theory and Christianity. *Theology and Science*, 15(1), 116–127. <https://doi.org/10.1080/14746700.2016.1265223>
- Christensen, L. & Krupka, B. (2015). Confirmation Work Today. I F. Schweitzer, K. Niemelä, T. Schlag & H. Simojoki (Red.), *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. (s. 45–58). Gütersloher Verlagshaus.
- Endsjø, D. Ø. & Lied, L. I. (2011). *Det folk vil ha: Religion og populærkultur* (s. 224). Universitetsforlaget.
- Forbes, B. D. (2017). Introduction: Finding Religion in Unexpected Places. I B. D. Forbes & J. H. Mahan (Red.), *Religion and popular culture in America* (Third edition., s. 1–24). University of California Press.
- Golo, B.-W. K., Broo, M., Sztajer, S., Benyah, F., Ray, S. & Sarkar, M. (2019). Primary religious socialization agents and young adults' understanding of religion: Connections and disconnections. *Religion*, 49(2), 179–200. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1584350>
- Greeley, A. M. (1988). *God in popular culture*. Thomas More Press.
- Grimsby, L. K. & Birkedal, E. (2020). Unges tanker om konfirmasjon: En studie blant 14-åringer forut for deres valg av ungdomsrite. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 37(2), 22–38. <https://doi.org/10.48626/tpt.v37i2.5328>
- Hjarvard, S. (2012). Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion. I S. Hjarvard & M. Lövheim (Red.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives* (s. 21–45). Nordicom.
- Hjarvard, S. & Lövheim, M. (Red.). (2012). *Mediatization and religion: Nordic perspectives* (s. 210). Nordicom.
- Holmqvist, M. (2014). *Learning Religion in Confirmation: Mediating the Material Logics of Religion. An ethnographic case study of religious learning in confirmation within the Church of Norway*. MF Norwegian School of Theology.
- Hoover, S. M. (2006). *Religion in the media age*. Routledge.
- Høeg, I. M. (2017). Engasjert ungdom? Konfirmanter i Den norske kirkes bidrag til sivilsamfunnet. I *Religion og ungdom* (s. 157–178). Universitetsforlaget.
- Høeg, I. M. & Krupka, B. (2010). Confirmation Work in Norway. I F. Schweitzer, W. Ilg & H. Simojoki (Red.), *Confirmation Work in Europe*. (s. 162–183). Gütersloher Verlagshaus.
- Høeg, I. M. & Krupka, B. (2015). Confirmation Work in Norway. I F. Schweitzer, K. Niemelä, T. Slag & H. Simojoki (Red.), *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study* (s. 234–243). Gütersloher Verlagshaus.

- Høeg, I. M. & Trysnes, I. (2012). *Menighetens samvirke med hjemmet. Evalueringsforskning på trosopplæringsreformen*. (KIFO Notat 1). KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Klingenberg, M. & Sjö, S. (2019). Theorizing religious socialization: A critical assessment. *Religion*, 49(2), 163–178. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1584349>
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan.
- Lundby, K. (Red.). (2018). *Contesting religion: The media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*. de Gruyter.
- Lundby, K. (2021). *Religion i mediens grep. Medialisering i Norge*. Universitetsforlaget.
- Lynch, G. (2005). *Understanding Theology and Popular Culture*. Wiley-Blackwell.
- Lövheim, M. (2012). Religious socialization in a media age. *Nordic Journal of Religion and Society*, 25(2), 151–168. <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2012-02-03>
- Marsden, G. (1999, 2. februar). *Christianity and Cultures: Transforming Niebuhr's Categories*. <https://www.religion-online.org/article/christianity-and-cultures-transforming-niebuhrs-categories/>
- Marty, M. E. (2001). Foreword. I H. R. Niebuhr, *Christ and Culture* (s. xiii–xix). Harper One.
- Moberg, M., Sjö, S., Golo, B.-W. K., Erdiç Gökçe, H., Hart, R. F., Cardenas, S. C., Benyah, F. & Jó, M. J. V. (2019). From socialization to self-socialization? Exploring the role of digital media in the religious lives of young adults in Ghana, Turkey, and Peru. *Religion*, 49(2), 240–261. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1584353>
- Niebuhr, H. R. (2001). *Christ and culture*. Harper One.
- Ottati, D. F. (2003). «Christ and Culture»: Still Worth Reading after All These Years. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 23(1), 121–132.
- Partridge, C. (2016). Religion and Popular Culture. I L. Woodhead, C. Partridge & H. Kawanami (Red.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations* (3. utg.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315694443>
- Pirner, M. L. (2009). Religious Socialization by the Media? An Empirical Study and Conclusions for Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 13(2), 275–292. <https://doi.org/10.1515/ijpt.2009.17>
- Plan for trosopplæring. (2010). *Gud gir—Vi deler*. Kirkerådet, Den norske kirke.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag* (4. utg.). Universitetsforlaget.
- Repstad, P. (2013). Fra ordet alene til sanselig populærkultur? I *Fra forsakelse til feelgood. Musikk, sang og dans i religiøst liv*. Cappelen Damm Akademisk.
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Schweitzer, F., Ilg, W. & Simojoki, H. (Red.). (2010). *Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F., Niemelä, K., Schlag, T. & Simojoki, H. (Red.). (2015). *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*. Gütersloher Verlagshaus.
- Sherkat, D. E. (2003). Religious Socialization: Sources of Influence and Influences of Agency. I M. Dillon (Red.), *Handbook of the Sociology of Religion* (s. 151–163). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511807961.012>
- Spickard, J. V. (2012). A Sociologist Re-Reads Niebuhr's Christ and Culture. *Ogbomos Journal of Theology*, 17(1), 19–37.
- Trysnes, I. (2013). Update.God.com. Estetiske uttrykk i kristne ungdomsmiljøer. I *Fra forsakelse til feelgood. Musikk, sang og dans i religiøst liv* (s. 123–138). Cappelen Damm Akademisk.
- Aadnanes, P. M. (2004). Konfirmasjonen—Frå katekumenat til ungdomsarbeid. I J. O. Ulstein (Red.), *Ungdom i rørsle* (Bd. 2, s. 21–38). Tapir.

Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation Classes in the Evangelical Lutheran Church in Denmark

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 1/2023
[s. 52-67]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5526>



Anna Døssing Gunnertoft, PhD student, (Practical Theology)
School of Culture and Society, Aarhus University
anna@cas.au.dk

Abstract

This article examines a contemplative exercise in a confirmation class of the Evangelical Lutheran Church in Denmark. Each confirmand is asked to lie down in a pew isolated from the rest of the class and to meditate on prayer and scripture in the dim light of the sanctuary while contemplative music is played. This article raises questions about the learning process and the role of the minister. It focuses on what happens when learning modes shift from addressing what religion, as a system of knowledge, objectively is, to practised religion (how it is done) and to its more subjective form, religion as faith or experience. A problem is rooted in a conflict among these three aspects of religion and the associated modes of learning, which reveals a tension between external objectivity and the internal nature of subjectivity.

Keywords: Spirituality, experiential religion, learning culture, confirmation, Denmark

1. Introduction: Experiential religion in confirmation classes

The official guidelines for applying and understanding the Danish Confirmation Act of 2014 of the Evangelical Lutheran Church in Denmark (ELCD) states that ‘Christianity is not a religion that builds on internal mysticism...’ (Baptismal Learning in the Folk Church, 2010, p. 10). This statement expresses a certain lingering scepticism about ‘internal mysticism’. However, in confirmation classes, ministers introduce confirmands to experiential religion, for example, through bodily exercises where the young people learn to listen to God’s voice in their minds. This appears to be a recent development in practice,¹ and therefore it is important to research the practice itself and the ministers’ theologies, when they reflect on and engage in such practices.

I explore a case of experiential practice and discuss such practices as a religious aspect in contemporary ecclesiastical youth work in Denmark. This case presents an example of an international trend towards spirituality, which makes room for both for believers and unbelievers (Taylor, 2007, p. 5-6). The example I present shows that experiential spirituality as found in the holistic milieu (Heelas & Woodhead, 2005) may be transformed and adapted by a mainstream church’s work with youth.

1.1 Literature review

There is surprisingly little research on confirmation as a contemporary church practice in Denmark. There are several pastoral handbooks about teaching (Folkekirken Konfirmandcenter) and smaller reports on the subject. Most interesting is Petersen’s 2017 report. She works with the ministers’ roles and a subject she calls ‘Holy Spirit pedagogy’. This term indicates a special relationship between pedagogy and a divine presence, which creates space for spirituality and mysticism.

The Danish scholar turned minister, Leise Christensen, and the sociologist of religion, Henrik Reintoft Christensen, took part in the extensive, quantitative confirmation project directed by Friedrich Schweitzer and Henrik Simojoki, which compared confirmation preparation in seven European countries (2010, 2015, 2017). Their research gathered responses from approximately 20,000 confirmands and provides basic insights into young people’s motivation for confirmation, their attitude to the church, and their answers to certain basic theological questions. Also, their findings include indications of confirmands’ increased appreciation of the spiritual side of confirmation, which supports my interest in a qualitative exploration of how such spiritual elements unfold in practice. Fifty-three per cent of confirmands identified the confirmation blessing the most important motive (Schweitzer et al. 2015, p. 217). Although this quantitative, international project provides extensive insights into confirmation work throughout Europe, and identifies important general trends and

¹ An example of this is the report of consultant and minister of the diocese of Elsinore, Pernille Nærvig Petersen, concerning Ministers, Confirmands, and Pedagogy (Brugsrapport Helsingør stift, 2017) mentioned in the literature review.

insights, there is still a need for in-depth qualitative research in this field to supplement and refine our knowledge.

Claire Wolteich, professor of Practical Theology and Spiritual Studies in Boston, describes experiential spirituality as comfortably claimed by mainstream churches in the United States (Schneider & Wolteich, 2013, p. 104). In the same article, Jörg Schneider reports from Germany that there has been a development in Protestant theology, which has gone from theology that has a negative attitude to religious experience back to Schleiermacher's thinking (Vermittlungstheologie) with an openness to spirituality (2013).

In other Scandinavian countries, Norway and Sweden, a movement similar to the abovementioned one seems to have emerged much earlier than it did in Denmark. Morten Holmqvist's dissertation on confirmation (2015) reflects this, and includes an important study of the relationship between spirituality and learning modes, which is consistent with the ideas of the Norwegian professor, Geir Afdal's *Religion i bevegelse* (2013). Holmqvist describes spirituality as a mystical encounter and an experience of awe and wonder. Another important Norwegian work is Kristin Graff-Kallevåg and Tone Stangeland Kaufman's study of children's spirituality (2017). Here, spirituality is defined as lived religion: human experience of the relationship with God, religious practice, and an interpretation of reality through Christian tradition.

Jos de Koch and Ronelle Sonnenberg from the Protestant Theological University, Amsterdam, work with the relationship between religious learning and religious experience as rooted in human bodies (2012). They focus, as I do in this article, on concrete experience acts, and rituals, not cognitive processes. Practice is here a primary way to spirituality as religious experience in youth work.

I apply the understanding of spirituality in the last three studies mentioned above, which is the human experience of the relationship with God, with awe and wonder rooted in physical activity as something that precedes reflection. However, my particular take is on ministers' theologies and how the introduction of spirituality in a specific Danish religious learning setting affects the roles of ministers and confirmands.

Even though there is little research in confirmation work in Denmark, my study may be compared to a number of studies of contemporary church practices in the ELCD (e.g. Rønkilde and Demant, 2020; Johansen and Schmidt, 2022). These studies focus on spirituality and bodily exercises that offer an opportunity for an encounter with God, and reflect both a renewal of church practices and a new understanding of the pastoral office (Demant, 2020, p. 220). The church space is understood to interact with those who are present in it as a congregation, and it has its own particular voice that establishes a mood that depends on its aesthetics and use of light. This opens for sensing a meaning and epistemological perspective (Johansen, 2020, p. 217 with reference to Böhme, Marchner, Jørgensen). An essential trait of this newer Danish research refers to Pietism, namely the connection between faith and experience (Demant, 2020, p. 233).

1.2 Aim and research questions

The central theme of this article is spirituality, here understood in terms of experiential religion, learning to listen to the voice of God, as these are introduced by a minister in a Danish religious learning setting, namely, confirmation training. I aim to examine spiritual practices in a concrete setting to supplement the abovementioned quantitative studies with a deeper investigation. The research questions are: *What characterises a minister's theologies as they unfold in the fellowship of confirmation training, when an exercise that aims for religious experience is introduced? How does it affect the minister's role and how do the confirmands respond?* The key research question is first explored by paying attention to the specific learning setting - How does the minister act? How do the confirmands respond? - and second, by analysing the ways in which theologies unfold in this interaction.

This article is part of my research and an ethnographic case-study that observes activities connected with learning spirituality during confirmation training in the ELCD, as expressions of the minister's theologies. Professor Ulla Schmidt explains "how practice and practice theories on the one hand and beliefs, ideas and intentions on the other, are viewed as integrated rather than separate" (2022, p. 12). In this article, 'practice' is understood as performed theologies in which learning and teaching become embedded and integrated. I focus on theologies as they are unfolded in practice by the ministers. The single case strategy was based on data and sampling in order to establish inquiries, interpretation and analysis.

1.3 Confirmation in Denmark

Confirmation is still a significant event in Denmark, as roughly 70 per cent of young Danes are confirmed. After the confirmation proper, in filled churches especially adorned for the day, families and friends celebrate with the young people in restaurants or other places large enough to serve 25 to 70 people. There are gifts, songs and special speeches written for the occasion, in honour of the confirmand. Preparation for confirmation takes place over the nine months (September to May) preceding confirmation. It consists of two lessons per week either in the morning or afternoon often during school hours and on church premises. This pattern includes 2 to 3 full days of teaching. Camps are rare.

In Denmark there is still a close relationship between school and church. The school is obligated to allow time for confirmation instruction during school hours. This is stipulated by law, despite the fact that the Danish state school has been non-denominational since 1975. Confirmation training is different from school mode. It takes place at church, when the confirmands are in their seventh or eighth academic year. During this year there is no other religious instruction at school.²

² School law §53 cf. § 40, section. 2, no. 4, and § 44, section. 2, no. 1. <https://www.retsinformation.dk/eli/lt/2019/823>

2. Methodological approach: Ethnography

With respect to methodology, I follow the recent trends of the empirical turn in contemporary theology, and also empirical research as an epistemological path. Therefore, ethnographic case-study is my main approach. Thus, theologies are observed in situ. I chose to do an ethnographic case-study because, beyond its research value as such, there “probably cannot exist a real epistemic theory in social sciences” (Flyvbjerg, 2006, p. 463). Case-study research reveals specific contextual knowledge and supports in-depth insights that may also apply to other situations and settings (Flyvbjerg, 2006, p. 465). All four ministers who I studied introduced elements of experiential religion in their confirmation classes, and thus they contribute to a pattern revealed by newer Danish research, especially that of the renewal of Danish church practices. A common element identified by Jette Rønkilde is the development of people’s religious horizons, with a closer connection between experience and the religious universe, and to further the experience of God through physical activity (Rønkilde, 2020, p. 262, 265).

For my key case-study I chose that of a physical exercise for introducing experiential religion, led by a minister, Hanne. The confirmands were asked to lie down in the pews to listen to the voice of God. Two other ministers in my study included the same practice as part of a 15-minute devotion at the beginning of each confirmation session, but for Hanne this is something to be done once, and involved an entire session (1.5 hour). For this reason, I chose to focus on Hanne’s case in particular as the longer duration allowed more details and interactions to develop and also for theological interpretations to emerge.

Before I began to do research, I worked with ministers as an educational consultant for three years. Before that, I worked as a minister, teacher and teaching consultant. My educational background is theology and pedagogical philosophy. Thus, I was familiar with this field of study from within. This may be an advantage, but also presents the risk of bias. As a consultant I helped ministers to reach their goals, but as a researcher, I was primarily an observer. I had to remember this distinction, and also to resist the temptation – both as an insider and an outsider - to sympathize with the participants, or condemn what was done because I forgot that the participants acted on the spur of the moment, drawn up in what was happening, and did not have time to reflect or the hindsight that the researcher would have after the fact. It was necessary to be extremely aware of the fact that my primary aim was to provide new knowledge, not to improve practices.

For nine months, I followed four ministers as they met for two hours a week with their confirmands, who came from six classes in three parishes in the same diocese (September–May of 2017–2018 and 2018–2019). The ministers mostly worked alone, without helpers. I was present once a month in each class, and concluded with the confirmation services in all three parishes. I had informal talks with ministers and confirmands, and at the end of the period I conducted semi-structured individual interviews with ministers, and with the confirmands in groups of eight. All observations were transcribed, and I conducted an abductive analysis to code the material, first on

its own terms, letting the material speak for itself, and second, by using codes for various theorists and concepts, such as atmosphere (Böhme) and spirituality.

3. Theory: Religious experience in a learning situation

Spirituality is a multifaceted concept that encompasses nearly every religious act or way of thinking, and even has room for the unbeliever and something between believer and unbeliever (Taylor, 2007, p. 5–7). Taylor describes the religious experience of the believer as spectacular and involving a moment when ‘ordinary reality is abolished’ (2007, p. 5–6). In this research on confirmation training, spirituality is not so spectacular, but is understood as experiential religion, including a moment of sensing God, a mystical encounter with the divine, where the voice of God is heard in the confirmands’ own thoughts and lifeworlds.

As I am aware that spirituality is more than experiential religion, I position spirituality within lived religion and limit it to the Christian tradition. Kaufman states that spirituality is ‘the way in which a person experiences the relationship to God, and nurtures and expresses his or her faith with special emphasis of Christian practice’ (Kaufman, 2017, p. 53). Thus, this definition encompasses the acting minister’s theologies and spiritual focus. In this instance, the concept of spirituality references contemplation during a contemplative pew-exercise that involves relaxation and breathing following prayer. In the Christian tradition, contemplation is traditionally understood as beholding God (Kaufman, 2017, p. 61). Both spoken and silent prayer occurred in the case studied, supported by contemplative music and dim light in the sacred space. Contemplation and action were united in a reciprocal relationship (Kaufman, 2017, p. 39).

My understanding of spirituality as religious experience in a learning setting takes as its points of departure the Dutch theologian Charles Hermans’ three aspects of religion (2003, p. 150–151) and Morten Holmqvist’s learning theory concerning confirmation work (2015). The relationship between Hermans and Holmqvist is of special interest, as Holmqvist connects Hermans’ three aspects of religion to his learning theory in the following way.

1. A belief based on a knowledge of God, expressed in language (words, texts, stories). According to Holmqvist, religion is understood as cognitively-oriented objective knowledge, such as a belief system with an emphasis on religious stories and doctrines. This type of knowledge corresponds to the learning mode of acquisition (Sfard, 1998), and Holmqvist’s own term ‘logic of belief’ (Holmqvist, 2015, p. 72–82). It is a defining and normative force.
2. A religious practice that uses religious symbols.
Religion as practice corresponds to the learning mode of participation (Sfard, 1998), and Holmqvist calls this ‘logic of practice’ (2015, p. 72–82). Practising religion creates opportunities for acquiring practical knowledge and developing a spiritual epistemology, through the enactment of religion, for example, through rituals as paths to experiential religion. It goes beyond the distinction between objectivity and subjectivity (Afdal, 2013, p. 169).

3. A certain type of religious experience. This type of experiential religion is individual and subjective. Holmqvist calls this 'logic of faith' (Holmqvist, 2015, p. 72–82), which evokes awe and wonder.

The case presented in this article exemplifies how experiential religion is introduced in a learning setting by combining physical activity with contemplation, to learn to listen to the voice of God. Therefore, I am inspired primarily by Holmqvist's learning metaphors of the logic of practice and the logic of faith. Yet, I am aware that in all three aspects of religion there will always be a measure of the other types, as they interact. In my case description, the learning metaphor is that of participatory learning, and the learners are the participants (both minister and confirmands).

There may be conflicts and competition among the foregoing religious aspects (Hermans 2003), and I assert that experiential religion was disconnected from the learning setting sometime in the past. Therefore, an object of this study is to observe what happens when it is reintroduced. It seems that one of the consequences is a reversion to inspiration from the Pietistic tradition with focus on feelings and aesthetics (Demant, 2020, p. 232–234). Yet here it instead has a dialectical effect, where the two extreme aspects of religion (logic of belief and logic of faith) qualify each other. Experiential religion is fundamental (Jarvis, 2008, p. 566) as the origin of religion, but it is fragmented, unclear and difficult to communicate (Afdal, 2013, p. 107). It needs objective knowledge for reflection and clarification. Reciprocally, objective knowledge or the logic of belief needs renewal and the modification of petrified doctrines of experiential religion (logic of faith). This movement is both a necessary and a dynamic development that supports renewal and clarification.

Interacting and participatory procedures do not hinder individual insights and contributions, even though spiritual insight is individual and strictly subjective; 'learning processes are framed and decontextualised as existential encounters between the learner and religious phenomena' (Holmqvist, 2015, p. 115). Yet, the participants' various contributions may have common traits that lead to a shared experiential fellowship. In Rothman's words, 'a... sense of transcendence of self, a loss of awareness of physicality and individuality while at the same time a sense of something within self that had an immediate connection to the group' (2009, p. 179). Shared religious experiences are individual contributions to this fellowship. 'To share religious experiences, to have them in fellowship, and talk about them to each other is one of the most effective forms of dialogue and exceeds teaching' (Zeitler, Kristeligt Dagblad, September 21, 2021). Thus, I see and understand learning primarily as a collective and relational phenomenon. In the words of Afdal: 'Learning means that my relationships to others, God and reality are changing. We cannot (only) search for learning inside the individual person, but in relationships, communication, among them' (Afdal 2008 my translation, p. 230).

3.1 Spirituality and the aesthetic of a space

In my work with spirituality, understood as experiential religion, one of my aims is to address how it is introduced to confirmands. In extension of Holmqvist's thoughts

about, or theory of learning that evokes awe and wonder, that is, an emotional experience, I also identify the learning environment as essential. With reference to this, the German philosopher Gernot Böhme is of interest. As mentioned in the literature review, Böhme advocates a theory in which the architecture of the church space and its artefacts, interacting with the worshippers or visitors in the sanctuary, may include an atmosphere that is conducive to spiritual experiences (Böhme 2006, p. 144). In Böhme's hermeneutical phenomenology, both the space and those using the space actively create an atmosphere in which dimmed lights, the sacred space and contemplative music interact.

Erhabenheit und Stille sind allerdings Atmosphären, die getrennt von einander vorkommen können. Das sieht man schon daran, dass die Atmosphäre des Erhabenen in kirchlichen Räumen auch gerade durch Musik, insbesondere Orgelmusik, gesteigert werden. Erhabenheit und Stille gehen aber in kirchlichen Räumen eine innige Verbindung ein, und zwar weil sie das Subjekt in derselben ambivalenten Weise anmuten. (Böhme 2006, p. 144).

For Böhme, the question of doing and learning spirituality is connected to the importance of space and materiality in religion. The connection of this aesthetic perspective with learning spirituality is seen in the case in the next section, where the sacred space, dimmed lights, and contemplative music are combined with silence, to frame the bodily exercise of listening to God.

4. Analysis

4.1 *The case*³

It is a dark winter morning, and the minister, Hanne, and her 15 confirmands are gathered in the church. Hanne introduces the subject of prayer. She is not an expert, and prayer is not her primary skill. She says that noise may be a disturbing element, and that it is necessary to concentrate and keep one's thoughts free of other matters. After that, she seats the confirmands in the pews, one for each confirmand. Here they are to lie down, so they cannot see each other.

There is music, but otherwise, silence. No one says anything. There is a dim light from the candle and the light stand. The only electric light still on is the one behind the altar, so the wooden cross is clearly visible. Hanne turns off the music, and in a clear but soft voice says, 'I am the light of the world'. After that the music is turned on again.

³ Quoted direct speech and interviews were translated from Danish by the author. The difference between the languages cannot be entirely overcome, but they are insignificant.

Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation Classes

After a few minutes, Hanne turns off the music, walks over to the confirmands, and gives each of them a little red plastic heart that may be turned on with a click, which causes a liquid inside them to become warm. The confirmands are instructed to say a prayer in their hearts, breathing in and out: 'Lord, Jesus Christ, have mercy on me'.

4.2 Creating a contemplative space

Hanne acts as a spiritual practitioner by preparing the setting for the exercise, which is physical. Lying in the pews, the confirmands listen to words from the Bible and recite the prayer to Jesus as they breathe in and out. This is an old, established religious practice for opening the mind to meditation with the mantra-like use of repeated prayer. The plastic heart is to be touched, felt in the hand and looked at, as it becomes warm, soft or hard.

Normally, preparation for confirmation takes place in a neutral classroom on church premises, but on this occasion, Hanne selected the church space for this exercise. This space is an important element for mediating the spiritual experience and creating an atmosphere conducive to contemplation, especially when it is connected to the affective elements of sound (music), dim light and silence. Therefore, she asked the confirmands to be silent as they lay down in their pews, emptying their minds. Böhme speaks of the effect of dim light in a sanctuary: 'Es nimmt die Erwartung, die in der Dämmerung sich bildet, auf, und führt sie nach oben. Diese Erhebung mag Christen eine sinliche Erlösungserfahrung vermitteln' (Böhme, 2006, p. 144).

Böhme regards dim light as a significant aspect of a religious mood. He distinguishes between phenomena in nature, such as a sunset, and phenomena that occur in churches. Light as such has a theological significance. St. Augustine understood it as Christ literally being present, a dominant view in the Middle Ages (Bjørn and Gotfredsen, 1996, p. 113). Hanne seems to share the idea that dim light, together with music and silence is a part of the spiritual experience within the sanctuary. In other words, various artefacts work together, as Hanne uses and is used by the sanctuary for this spiritual exercise. She said, 'I am in no doubt about the fact that the Holy Spirit was present'. Of the pew exercise, she said that 'there was something like a heavenly seal above them, and they were here in a presence that they wondered about. When do young people experience such a presence?' She felt that the confirmands had changed, and behaved differently than usual. She saw them as being in a state of wondering expectation. Regarding that specific day, she says that it was the 'starry moment' over them all.

4.3 A radical change

An essential finding of this study is that Hanne exchanges her usual roles in the class, as teacher, theological expert and counsellor, for the double role of spiritual instructor and co-practitioner (Demant, 2020, p. 233). Many of the mentioned roles are included in this construction, but this is different from the usual pastoral procedure, as discussed in the Kendal investigation of spirituality (Heelas & Woodhead, 2005), where the spiritual instructor is found in a holistic milieu that is different from that of traditional

churches. Hanne adapts her double role somewhat to fit her position as minister, but it is clearly something different in this context, even though it is similar to something previously found in the history of the Danish confirmation, as will be seen. Unlike what is seen in the so-called holistic milieu mentioned by Kendal, Hanne makes no promises about the improvement of the self; she only asks the young people to open the doors of their minds to the spiritual world, expecting that God will be there for them.

What happened during the exercise surprised the confirmands, as it was so different from what usually happened in the class. The routine was broken. The sanctuary with contemplative music and dimmed lights replaced the usual neutral classroom (Johansen, 2020, p. 217 with reference to Böhme). Something new took place, and no doubt the minister had the attention of all the young people when she assumed the new pastoral role of spiritual instructor and co-practitioner.

4.4 Spirituality in the confirmation class

This case description of an attempt to bring spirituality back into the ELCD's work with confirmands makes certain matters clear. Firstly, there is an answer to the question of how the minister understands spirituality. It is not a spectacular matter, as described by Taylor, 'Something terrifying *Other* shines through' (2007, p. 5–6), nor it is a spiritual 'breakthrough', which was the purpose of the original Danish–Norwegian Confirmation Act of 1736, to give the confirmands 'a spiritual experience... to be brought to a true change of heart and mind' (§4). Hanne's understanding of spirituality seems without the Pietistic focus on one's personal failure as an incentive to conversion. It appears to be purely positive, perhaps with a glimpse of Taylor's fulfilment of life (2007, p. 5) or William James' happy state of mind resulting from true religion (Hermans, 2003, p. 16). It is not a strict requirement to be accepted by the confirmands, but instead, in Marie Vejrup Nielsen's words, 'a friendly, facilitating offer of piety' (2020, p. 210), which is also evident in Hanne's description of her religious experience and discussion of prayer.⁴

Hanne's learning spirituality means listening, to hear the voice of God, 'something immediate, which we do not immediately put into words, but which we nevertheless register' (Hermans, 2003, p. 163 with reference to Kuitert). Still, Hanne wants her confirmands to reflect on and describe their experiences in their own words, situating them in a Christian tradition and context (Kaufman, 2017, p. 53). Secondly, it is evident that Hanne's method involves an exercise that is both individual and personal, but also includes a sense of fellowship. The whole class is together in the church, led to do the same thing in the same way. It appears that even though religious experience is individual, it is not merely subjective, and experiential intersubjectivity may be present and is often shared (Zeitler, 2021). Thirdly, the reason for learning is to have a first-hand experience, to go beyond heteronomous knowledge to reach an autonomous insight into that which precedes religion, is its precondition (Hermans, 2003, p. 151).

⁴ 4.6 The case, part three: reflecting on prayer.

Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation Classes

4.5 The case, part two: interpreting the heart

Once the confirmands have done the contemplative exercise for a little while, they are asked to sit up in the pews. The music is turned off. Hanne asks, 'What did you feel about the heart? Did something happen with the heart?' One boy replies, 'It got f.....⁵ warm'.

Hanne: It got warm?

Another boy: I felt dead.

Hanne (wondering): Did you feel dead?... What happens with the heart when it becomes cold?

One boy whispers: It gets hard.

Hanne repeats: Yes, it gets hard.

Hanne explains that our hearts should not be cold or hard like stone (just like the plastic heart). 'We need to keep our hearts moveable and warm', she concludes.

4.5.1 The spiritual instructor at work

There was a break in the class session after the pew exercise, during which the confirmands relaxed and nothing was required of them. Then they were asked to change their bodily position, and the interaction between them and Hanne changed. They were no longer equal co-practitioners. Hanne took the lead as the instructor. She asked questions they had to answer and comment on, and she evaluated their answers. This indicates that the hierarchical difference between Hanne and her confirmands was still there. Thus, the break marked the point at which Hanne left the activity as a spiritual practitioner and became an instructor who wanted to bring the exercise to its conclusion (Demant, 2020, p. 233).

Hanne's silence regarding the eventual outcome of the exercise does not prevent her from asking the confirmands about the plastic heart. Some of the answers to her initial questions indicate resistance to the procedure. 'It got f..... warm' and 'I felt dead' seem to indicate a rejection of the exercise. Hanne does not scold the boy for swearing, as she may think that this is ordinary language for him, and she does not ask any of them for an explanation. Instead, she repeats their answers and asks new questions. Seemingly uninterested in finding out what might lie behind the boys' statements, she goes on with the process. In other words, she treats this as an inconvenient disturbance that needs to be neutralised. The third boy's whispered remark ('It gets hard') does not seem to be a part of this quiet rebellion. Instead, he distances his reply from the preceding answers, to create a positive and serious atmosphere. He takes on the pupil's accepted role and Hanne confirms this.

4.6 The case, part three: reflecting on prayer

In the subsequent exercise, the confirmands are asked to write about prayer and their thoughts during the exercise, then to place what they had written in front of the altar.

⁵ The use of this swear word is less offensive in Danish than it is in English, therefore the minister's reaction is moderate.

Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation Classes

Hanne mentions that some of them may have felt a special presence or prayer in their hearts while lying in the pews. The confirmands place their notes before the altar and gather in a circle. Only one of them does not join the others. He has not written anything. Hanne says to him: 'I hoped that there was someone who did not write anything, so it is fine'. After that, he joins the circle.

Hanne wants to know what they have written. Prayer is individual and may be defined as a conversation with God, but it is also something we can do together. There is no right or wrong prayer. One boy mentions that prayer involves talking with God, relaxing, folding your hands, taking control of yourself. Another boy wrote that prayer means believing that someone greater than yourself is with you. The girls are silent, but after some pressure from Hanne, one girl says that prayer means talking with God. It involves life and faith.

Hanne explains that when she grew up, they did not pray in her home, so it had been difficult for her to pray. She taught herself the Lord's Prayer, and it was a comfort to her. She felt that somebody took her by the hand or touched her heart. She also mentions the idea of free prayer. She is not very good at this, but she still practises it, and there is only one way: 'open your mouth and let your heart talk'.

Hanne: What can you pray to God for? Is there something you cannot ask for?

Boy: You cannot ask God to come down to earth.

Hanne: You can!

Boy: Yes, but it will not happen.

Hanne: It may happen sometimes.

Boy: But it is now, we need it, if we pray for it. Come down to earth, but nothing happens.

Hanne: But then you may be in a situation where you need help, and then suddenly you get it. Afterwards you think: Where did that come from?

She goes on to explain that God may say 'no' to something that is not good for us, but that prayer is not dangerous. It is a tool that helps us to go into ourselves and find strength in that which God tells us. We can hear it only in the silence. Then, the Holy Spirit can whisper in our minds. When someone whispers, you are automatically silent.

Hanne continues: Is there anyone who knows how to practise free prayer, where you just pray for what is in your heart?

No one answers.

Hanne: What about you, John, from the Boys' Brigade?

John: Sometimes...

Hanne: Sometimes?... Can you tell us... Will you tell us how it is to make a free prayer?

John: I just make up something.

Hanne: Yes, and how does it work?

John: (pause) Ehh... (pause)

Hanne: Have you had an experience with God?

John: What I have experienced is that it works with strength.

Hanne: Yes, it works with strength.

4.6.1 The aim of the exercise is to hear the divine voice

According to Hanne's explanation, mentioned above ('... prayer... is a tool that helps us... Then the Holy Spirit can whisper in our minds'), she seems to believe that the right conditions in the sanctuary, the exercise, light and music, and prayerful silence will create an atmosphere that opens a channel for the Holy Spirit to become the third participant in the learning session, in addition to her and the confirmands (Nærvig, Holy Spirit pedagogy, 2017). Hanne's understanding and use of the church space seems to be consistent with Kirstine Helboe Johansen's description of the sanctuary as 'an independent voice that creates a mood completely dependent on the church space's aesthetics, materials and lighting [...] The meeting with the space gives birth not only to special sensory impressions, but also creates an opportunity for a form of comprehension of meaning or fullness of meaning' (Johansen, 2020, p. 217, my translation, with reference to Böhme, Jørgensen, and Marschner). This occurs in the interaction between people and their surroundings, but it means that 'it is possible to work materially with the mood created by the church space and its atmosphere. This is true [...] in the more occasional staging of the space for a specific action' (Johansen 2020, p. 217–218).

To Hanne, listening to God means to be taken by the hand and to feel one's heart being touched. She believes that the Holy Spirit will guide the confirmands, but still she wants to make sure that they correctly understand what they receive. Bearing in mind the doctrinal logic of belief, Hanne controls the young people's religious statements (Holmqvist 2015, 72–82). The confirmands are no longer her equal co-practitioners, and she does not dare leave them entirely to their own devices for spiritual guidance.

For Hanne there is no conflict or competition among the three aspects of religion, religion as epistemic knowledge, religion in doing mode and experiential religion. She introduces spirituality as a way of hearing the voice of God, because she seeks to add something to that which the confirmands already know, namely, religion as stories, rules and commandments to be learned, and as something to be expressed through worship, such as prayer and song. From her own experience she knows that there is more to Christianity than epistemic knowledge and certain acts. For the confirmands, experiential religion is not just to be an upgrade or renewal of their knowledge that brings it into a new, joyful perspective, but it also works both ways: what they already know may clarify and help them to identify religious experience.

4.6.2 Handling resistance

As noted previously, there seemed to be some quiet resistance. One boy did not write anything when the minister asked the confirmands to discuss their experiences of the exercise. This may indicate an objection to the procedure, but the minister's reaction removed the element of resistance when she invited him to join the rest at the altar, saying that actually, she had hoped that someone would react as he did. However, she did not ask for an explanation of why he did not write anything, perhaps a pedagogical trick to get the boy back on track. She did not offer opportunities for pastoral counselling ('why did you not write anything?') or for spiritual guidance ('can

I help you somehow?’). This could be because she had a different goal. The confirmands were asked to help her by talking about what they got out of the exercise. It is also of interest to the minister that one boy did not get anything out of it at all. Hanne’s use of pedagogical means to delimit the discussion seems rooted in her desire for religious experience, not theological discussion.

5. Discussion

There seem to be two especially critical points in the situation described here. The first is that Hanne appears too forceful and heavy-handed in her approach to introducing experiential religion; the second is the lack of theological depth in her presentation of experiential religion.

Hanne’s project is vulnerable to rebellion and resistance. The right atmosphere must evolve, an atmosphere of silence and focus created by dimmed lights and music (Böhme, 2006). Though kind and respectful, she pressures the boy from the Boys’ Brigade to share his experience, and she curbs or ignores signs of resistance. Thus, her practices suggest that she values the execution of the exercise more than the confirmands’ privacy.

Hanne’s problem is not new. As mentioned above, the original Confirmand Law of 1736 states that the minister should make some of the confirmands speak about their feelings if they feel prompted to act in a certain way by a will higher than their own. However, when the law was published, one of the persons behind the law, Bishop Worm, protested against this paragraph, and argued that it was hardly possible to ask a child about this kind of information, even if it was done in the gentlest way (Lindhardt, 1936, p. 39). However, the Pietists had a point, as they wanted to know about the outcomes of experience. They wanted to know whether the confirmands’ experiences were real, and indicated a true and lasting change. This is addressed in the discussion of the second critical point. Hanne also wants to know whether the confirmands’ experience is real. Yet, Hanne understands the nature of the experience different from Pietism. To Hanne the experience is purely positive. In this sense she is not heavy-handed, but instead gentle, in keeping with a ‘tendency to make Christianity softer’ (Nielsen, 2020, p. 207, my translation).

The second critical point acknowledges that Hanne’s procedure may lead to a genuine spiritual experience, but that the effect is not necessarily a lasting one. This presents an opportunity for theological discussion. In his review of two textbooks about confirmation, the Danish theologian Hans Vium Mikkelsen refers to Svend Bjerg, a Danish scholar who mentions two types of religious experience, namely *Erlebnis*, a spiritual glimpse of the divine without lasting effects, and *Erfahrung*, a lifelong change (Mikkelsen, 2009). I do not know whether Hanne’s project led to real change, or whether she thought that this would be the result in at least some cases. However, this is beyond the scope of this article, but may appear as a problem that deserves further discussion.

6. Conclusion

I have shown that experiential religion is introduced as a practice in confirmation training in the ELCD. This is similar to trends found in international studies (e.g. Wolteich & Schneider, 2013; Koch & Sonnenberg, 2009; Holmqvist, 2015) as well as research in other church practices in the ELCD (Rønkilde and Demant, 2020). However, this is a new finding in the ELCD's confirmation work, which is my primary focus. I have investigated the minister's theologies as unfolded through this practice, and examined the roles of both minister and confirmands with respect to experiential religion.

The introduction of experiential religion in confirmation training introduces two principal problems or challenges, both of which relate to my finding that there is a connection between the experiential learning mode and a return to Pietism, in a modified form. One challenge presents a learning theory dilemma, the other is more specifically theological.

The learning theory dilemma concerns the complex role of the minister during the pew exercise. The experience of the exercise is subjective, therefore Hanne cannot know about the confirmands' experience, but it is still important for her to know something about it. She meets this challenge by having the young people write about their impressions of the exercise, but later, when she asks them about their experience, the difficulties are revealed. This type of learning involves the participants in a personal way, and does not offer the opportunity to distance oneself from what happens. They may feel that sharing their experiences transgresses personal boundaries. The second challenge is theological. The case description and Hanne's expectations of the outcome of her work reveal a tendency to a kind of 'Pietism lite', without ethical consequences. In light of Bjerg's analysis of the concept of experience (2006), one may question whether Hanne goes far and deep enough in her efforts to introduce spiritual exercises.

Both the pedagogical dilemma and theological challenge are closely connected to the introduction of experiential religion. The former involves a delicate situation where the minister cannot know whether she successfully created a setting that the confirmands can or will share. She has to be extremely careful in her selection of didactic approaches to determine the outcome of her efforts. The theological challenge offers opportunities for new work and reflections.

References

- Afdal, G. (2013). *Religion som bevægelse: Læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Afdal, G. (2008). Menigheten som lærende felleskap. Sociokulturelle læringsteoriens muligheter og begrensninger som perspektiv på læring. *Prismet*. Årgang 59. hefte 4. s. 227-245.
- Böhme, G. (2006). *Architektur Und Atmosphäre*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bjørn, H. & Gotfredsen, L. (1996). *Aarhus Domkirke (The Cathedral of Aarhus)*.
- Bjerg, S. (2006). *Tro og Erfaring*, Forlaget Anis: Frederiksberg.
- Demant, J. (2020) Nye gudstjenester og kirkesyn. In Rønkilde J.B. & Demant, J. (Eds.). *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*. (p. 229-240). Frederiksberg. Forfatterne og Eksistensen.

Contemplative Spirituality and Learning Culture in Confirmation Classes

- Flyvbjerg, B. (2006). Five Misunderstandings About Case-Study Research. *Qualitative Inquiry*, 12 (2). 219-245.
- Graff-Kallevåg, K. and Kaufman, T.S. (2018). *Byggekloss-spiritualitet?: En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring*. Oslo. IKO-forlaget.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why religion is Giving Way to Spirituality. Religion and Spirituality in the Modern World*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Hermans, C. (2003). *Participatory Learning: Religious Education in a Globalizing Society*. Leiden; BRILL.
- Holmqvist, M. (2015). *Learning Religion in Confirmation: Mediating the Material Logics of Religion: An Ethnographic Case Study of Religious Learning in Confirmation within the Church of Norway*. Oslo: Department of Religion and Education, MF Norwegian School of Theology.
- James, W. (1929). *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature*. New York Modern Library.
- Johansen, K.H. (2020) Gudstjenestens rum, tid og krop. In Rønkilde J.B. & Demant, J. (Eds.). *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*. (p. 215-228). Frederiksberg. Forfatterne og Eksistensen.
- Johansen, K.H. and Schmidt, U. (Eds.). (2022). *Practice, Practice theory and theology: Scandinavian and German perspectives*. Volume 28 in the series Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kaufman, T.S. (2017). *A New Old Spirituality? A Qualitative Study of Clergy Spirituality in the Nordic Context*. Church of Sweden Research Series. Vol. 15. Pickwick Publications.
- Mikkelsen, H.V. (2009). En ”dogmatisk anmeldelse” af Con Dios og Far, Søn og Ånd. *Kritisk forum for praktisk teologi*, 115, 34 - 40. Kritisk Forum 115 (eksistensen.dk)
- Nielsen, M.V. (2020). Sanselig hellighed. In Rønkilde J.B. & Demant, J. (Eds.). *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*. (p. 199-214). Frederiksberg. Forfatterne og Eksistensen.
- Rothman, J. (2009). Spirituality: What We Can Teach and How We Can Teach It. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work*, 28, 161-184.
DOI: 10.1080/15426430802644198
- Rønkilde J.B. & Demant, J. (Eds.). (2020). *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*. Frederiksberg. Forfatterne og Eksistensen.
- Rønkilde, J.B. (2020). Tag del. In Rønkilde J.B. & Demant, J. (Eds.). *Mellem afbrydelse og forkyndelse. Gudstjenester til tid og sted*. (p. 255-270). Frederiksberg. Forfatterne og Eksistensen.
- Schmidt, U. (2022). Practice and theology – Topic in dialogue with history. In Johansen, K.H. and Schmidt, U. (Eds.). *Practice, Practice theory and theology: Scandinavian and German perspectives*. Volume 28 in the series Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sfard, A. (1998). On Two Metaphors for Learning and the Dangers of Choosing Just One. *Educational Researcher* 27 (2), 4-13. DOI: 10.3102/0013189X027002004
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolfteich, C.E. & Schneider J. (2013). A comparative research conversation. *American Catholic and German Protestant spirituality studies. International Journal of Practice Theology*. 17, 100-130.
- Zeitler, U. (2021). Har kristendommen fortsat en fremtid i vort samfund? *Kristeligt-Dagblad*.
- Royal Decree, The Danish Confirmation Law. no.1024, 24 September 2014. Copenhagen.
<https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=164454>
- Baptismal Learning in the Evangelical Lutheran Church in Denmark, 2010.
https://www.konfirmandcenter.dk/fileadmin/filer/PDF_filer/Daabsoplaeringsudvalgets_rapport_2010.pdf

Andre artikler

Bokanmeldelse

Bispevisitats i reformasjonsårhundret

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 1/2023
[s. 70-79]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5527>

Et nærbilde fra biskop Jens Nilssøns visitaser 1574–1597



Andreas Aarflot, dr. theol., biskop emeritus
andraarf@online.no

Biskopenes visitaser var ett av de virkemidler som bidro sterkest til den religiøse nyorientering som reformasjonen la opp til. «Om vi skal våge å generalisere på grunnlag av Jens Nilssøns og Niels Glostrups visitasberetninger, må visitasen ha vært de norske superintendentenes viktigste styringsorgan» (Imsen, 1982, s. 279). I denne studien blir det gjort et forsøk på å komme nærmere inn på det lokale nivå i overgangstiden ved å utnytte i detalj det materiale som beskriver den omfattende visitasvirksomheten til Oslobispen Jens Nilssøn (1538-1600), samlet og utgitt i 1885 av dr. Yngvar Nielsen: «*Biskop Jens Nilssøns Visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574–1597*» (siteres: «Visitatsboken»). Dette vil skje ved å la hans etterlatte visitasberetninger i stor grad få komme til orde som en refleks av den samtidighet som materialet er preget av. Det synes dokumentert at disse beskrivelser er ført i pennen av biskopens faste ledsager og skriver, Oluf Birgerssøn. Ikke minst var biskopens kontroll av prestene et viktig redskap i prosessen med å endre deres forståelse av evangeliet og deres motivasjon for tjenesten. «Det bør ikke drages i tvil at dette hans (Jens Nilssøns) arbeide med at optugte sine prester har baaret sin frugt, og at han efterlod et bedre presteskab end det, han forefandt ved tiltrædelsen af sit embede» (Bang, 1895, s. 116).

Selv om biskopens visitaser ifølge oversikten viser at han i tidsrommet 1574–1597 hadde besøkt nærmere 400 menigheter, dekker de detaljerte referatene bare tidsrommet 1594–1597. I løpet av disse årene gjennomførte han 115 visitaser, som alle er grundig omtalt i materialet. Det er derfor mulig å få et nærbilde av biskopens møte med menigheter og prester ved de glimt fra dagligliv og aktiviteter som skildres i rapportene fra disse menighetene.

Kunngjøringen av visitasene som biskopen brukte, var ganske regelbundet. På forhånd hadde han skrevet et felles brev på latin til prostene og sokneprestene med oversikt over de menighetene han planla å visitere, og den planlagte dato for besøket. Disse brevene som berammet visitasene, hadde i hovedsak samme preg og delvis identisk ordlyd som innledning og avslutning. Han hilste prestene som brødre og venner og minnet om nødvendigheten av å holde visitaser. I sitt varsel om visitas i Telemark juni–juli 1595 vender han seg til: «de aktede Herrens tjenere og menigheter i provinsen Telemark». Men han kunne også uttrykke hva han forventet av prestene, og minnet dem om deres ansvar for den evangeliske lære etter Kirkeordinansens bestemmelser. Han minnet også om deres plikt til å ordne med skyss til lands og til vanns, og varslet om at det kunne bli represalier hvis ikke dette var i orden, slik at reiseruten ble forsinket. Brevet ble i nesten alle tilfeller avsluttet med en varm hilsen til prestene og deres familier: «Jeg overlater dere og deres til Gud, den allmektige, Jesu Kristi Far. Må hans nåde være med dere hver og en. Ha det bra og vær glade» (Visitasboken, s. 338 f.).

Visitasplikten forankret i lovverket

I selve Kirkeordinansen nevnes en rekke tilsynsoppgaver for biskopene i et eget kapittel: «Om superintendenter og proster som er deres medhjelpere» (*Kirkeordinansen av 1537*, siteres: «KO»). Opprinnelig var kravet at biskopene skulle visitere sine menigheter hvert tredje år, men på grunn av lange avstander og vanskelige reiseforhold var det ikke lett å gjennomføre dette i Norge. Biskop Jens Nilssøns embetsdistrikt omfattet foruten Oslo bispedømme det tidligere Hamar stift, med grenser helt opp til Trøndelag, dessuten området på vestsiden av Oslofjorden helt til og med nedre deler av Telemark, og dessuten hele Båhuslen, som var en del av Norges rike til freden i Roskilde i 1658.

Biskopene skal, ifølge Kirkeordinansen

- «Holde våre undersätter til å være fredsommelige og lydige med den formaning som de gir i sine prekener om øvrigheten og den lydighet som man er skyldig å vise den» (KO, s. 95). (*formaning til menigheten*).
- «Dernest skal de gi akt på sognefolket for å erfare om de har gjort fremskritt i den kristne tro som de bekjenner, hvordan de forholder seg til papismen som de har forlatt, hva vilje de har til den evangeliske lære, og hvordan de skikker seg deretter i sitt levnet» (KO, s. 101). (*høring om katekismen*).
- «Legge vinn på at alle prester rettsindig og endrektig lærer Kristi hellige evangelium og det som dertil hører, og at sogneprestene med sin husstand fører et høvisk levnet » (KO, s. 95). (*kontroll med læren*).

Formaning til menigheten

Biskopen skulle fremføre sin *formaning* til menigheten om lydighet mot øvrigheten (inklusive presten) og andre ting som krevde oppmerksomhet eller burde rettes på. I referat fra visitasen i Herrestad (Båhuslen) 16/3 1594 kan vi lese: «Siden effter predicken haffde bispenn sin formaaning till almuen . . . om Guds ords hørelse och Guds frycht,

om lydighed och tienniste imod deris øffrighedt och deris sogneprest at beuise, och andet saadant» (Visitasboken, s. 142). Denne formaning var et fast ledd i visitasen og fulgte like etter at gudstjenesten i kirken var avsluttet. I tillegg til oppfordring til flittig kirkegang forekom også påminnelse om å gå til nattverd. Ved gudstjenesten i Rygge 12/7 1597 ble menigheten formant til å «flittelige høre Guds ord och anamme sacramentet titt och ofte» (ibid. s. 479). Menigheten skulle også minnes om sitt ansvar for kirkebygget, og omsorg for de fattige i sognet (KO, s. 96).

Men formaningen kunne også omfatte klare krav til den enkelte menighet. I Tegneby (Båhuslen) var biskopen meget konkret under visitasen i april 1594, og påla forsamlingen å lage et nytt vindu i kirken fordi det ene som fantes ga for lite lys (Visitasboken, s. 204). Fra visitasen i Vinger og Eidsberg i januar 1597 inneholdt referatet en ganske spesiell formaning: «Siden taledt hand almuen til, at de icke skulle tilstede nogle fremmede som ere fordreffne af andre land, att de skulle haffue nogen vaaning och værelse paa Eidskogen som dog nu skier» (ibid. s. 453). Det kan neppe dreie seg om annet enn en advarsel mot innvandringen av skogfinnene, som fra slutten av 1500-tallet søkte livsopphold i grensebygdene i Solørtraktene.

Overhøring om katekismen

Kirkeordinansen stilte også krav om at biskopen skulle høre hvordan det sto til med *vanlige folks kunnskaper* om katekismen, «den evangeliske lære». Etter formaningen fulgte alle steder det som blir omtalt som *overhøring* eller *eksaminasjon* om barnelærdommen. Det var særlig de unge som ble utspurt, men biskopen vendte seg også ofte til de gamle. Det kan synes overraskende at reformasjonsverket hadde kommet så langt at biskopen uten unntak forventet at folk kunne svare for sin barnelærdom. Vi er her bare ved andre og tredje generasjon av befolkningen etter reformasjonens innføring. En rekke kirkelige forordninger innskjerpet at prestene skulle bruke en halv time etter prekenen til opplæring i katekismen, og dette skjedde for en stor del som utenat læring. «Hver søndag skal landsprestene forhandle et avsnitt av noen part av barnelærdommen... Og så tydelig og langsomt skal de lese opp disse avsnitt at enhver av bondefolket kan si dem etter stille for seg selv» (KO, s. 50 f). Det er også tydelig at de fleste menigheter hadde fått på plass en klokkestilling, slik kongen hadde påbudt, og disse deltok også i undervisningen. Men det er uklart hva som fantes av materiell til bruk i undervisningen. Luthers katekisme var en av de bøker som allerede Kirkeordinansen påbød at alle prester skulle ha som hjelpemiddel. I kapitlet «Om bøker» nevnes blant andre skrifter «En eller annen god bok som de kan forklare barnelærdommen fra med dr. Morten Luthers *lille katekismus*» (ibid. s. 107). Men det var ennå ingen utgaver av katekismen som egnet seg for folket.

Det var nok høyst forskjellige reaksjoner biskopen fikk på sine spørsmål om barnelærdommen. I større menigheter, særlig i byer som også hadde egen skole, kunne omtalen være at barna svarte vel, eller var vel opplært. Fra visitasen i Bro, 14/4 1594 får vi følgende referat: «Siden examinerit och offuerhørde bispenn folckit der sammesteds synderlige det vnge folck, och suarede de temmelige vel til de spørmaal bispen haffde til dem» (Visitasboken, s. 222). Andre steder sies det at ungdommen var lite opplyst.

Almuen i Torsby (4/4 1594), var «megit grove i de stycker som de burde at vide» (ibid. s. 192). Noen steder heter det at biskopen stilte sine spørsmål, særlig til de eldre, med utgangspunkt i prekenen som var holdt. I Nessing kirke 7/3 1594 prekte presten over Jesu lidelses historie, og i referatet fra samtalen etterpå står det: «Efter predicken examinerit bispen det vnge folck vdj deris catechismo, och førde den predicken hen til catechismum» (ibid. s. 117). Tilsvarende i Tjørn kirke, 7/11 1597: «Siden examinerit hand dett vnge folck vdj deris catechismo och børnelærdom. Saa oc nogle aff de gamle aff predicken» (ibid. s.522). Dette pedagogiske grep kunne gi ham forståelse av både hvor oppmerksomt tilhørerne hadde fulgt med, og hvor godt predikanten hadde lyktes med å formidle budskapet. Det siste skinner igjennom i følgende kommentar: «Her Holger predicker vel, haffuer en stiff røst baade at predicke oc messe met oc kand vel raade oc formane, saa at folckit kand beuegis der ved» (Sokneprest Holger Thuesen i Spigerud kirke, Båhuslen, palmesøndag 24/3 1594 (ibid. s.168).

Formaning til prestene

Det forekom også at biskopen spurte de fremmøtte om hvordan de var fornøyd med sin prest. Fra visitasen i Tønnum kirke kan vi lese at biskopen «tilspurde dem om her Jacob, huorledes at hand skicker sig imod dem i lerdom oc leffnit, da gaff de hannom alle it gaat vidnisbyrd» (ibid s. 236). Også presten i Foss fikk ros av menigheten, (ibid s. 137), tilsvarende presten i Skiede, (ibid s. 490f). Men biskopen kunne også spørre presten hvordan hans forhold til menigheten var, som i Naverstad i juli 1597: Biskopen kalte til seg herr Rasmus og talte med ham om almuen i hans prestegjeld og spurte hvordan forholdet var mellom dem og presten. «Da suarede hand att dett haffde sig vel» (ibid s. 492).

Det kunne også komme klager på presten fra menigheten. Folk fra Mollesund i Båhuslen klagde på presten fordi han drøyde med begravelse av fattigfolk som ikke kunne betale avgiften (ibid s. 524). I Skiede sogn kom en mann med «en hob klagemaals breffue over presten i Nessing» (ibid, s. 114). Men visitasboken forteller også ofte om strenge irettesettelser som prestene fikk på kammeret i enerom, men også iblant i andres nærvær. I Herrestad kalte biskopen presten opp på kammeret «och venlig paaminte hannem at hand skulle vaachte sig for drick och slagsmaal, som sigis om hannem» (ibid s. 143»). Han kunne være streng: I Tegneby talte han presten «skarpelige til for hans druckenschab» (ibid, s. 202). Men formaningen kunne også føre til forsoning og håndslag. Kapellanen i Tegneby fikk formaningen på latin og ble bedt om å vokte seg for drikk og ta vare på sitt embete, «huor paa her Søffren rechhte bispen haand, saa efterlod bispen det hand haffde imod hannem for hans druchenschab» (ibid s. 217).

Gudstjenesten i sentrum

Gudstjenestene var det sentrale møtepunkt under visitasen. Her fantes tydelige spor av endringen fra den katolske messe til en mer inkluderende luthersk gudstjeneste med de fleste ledd i dansk språkdrakt. I kirkens rom ved alter og prekestol ble langsomt den evangeliske trosverden utformet og skapte grunnlaget for en dypere forståelse

av kirkens budskap. De stikkordmessige disposisjoner fra prestenes preken som over alt er gjengitt, vitner om en tradisjonell luthersk tekstutleggelse, som prestene kan ha fått næring til ved lesningen av Luthers postille eller andre av de skrifter som Kirkeordinansen påbyr prestene å eie (KO, s. 106). Ved gudstjenestene i kirken ledet en av de lokale prestene liturgien. Kirkeordinansen hadde et helt kapittel «Om Ceremonier», herunder et avsnitt om «Hvordan messen skal holdes allment for folket» (idem s. 43 ff). Ved siden av anvisningene i Kirkeordinansen fantes det på Jens Nilssøns tid tilgjengelig materiale hos Peder Palladius (1503–1560) i hans *Alterbok* fra 1556, som kongen påbød anskaffet til alle kirker, samtidig med autorisasjonen av *Den danske Salmebog*, utgitt i 1569 av Hans Thomissøn (1532–1573). Alterboken hadde alle kirkeårets tekster på dansk, samt to rekker med kollektbønner, og ritualene for de forskjellige kirkelige handlinger. Thomissøns salmebok hadde også inkludert en fullt utformet dansk liturgi etter salmene (Thomissøn, 1569, s. 248–254).

De få glimt visitasberetningene gir av *gudstjenesteordningen* som benyttes, tyder på at det i hovedsak var en tilpasset variant av den opprinnelige liturgi som allerede var foreskrevet i Kirkeordinansen. I den litt flytende prosess med liturgiske reformer som fulgte etter denne, spilte biskopene en dominerende rolle, både samlet, i de bispesynoder som ble sammenkalt, og enkeltvis (Engelstoft, 1840, s. 19 f). Ut fra sine erfaringer i de første år som visitator skriver Jens Nilssøn i 1580 til sin venn biskop Poul Madsen i København og ber om råd i flere saker. Om prestenes forhold til liturgi skriver han følgende:

«En part av kirketjenerne har hertil efterfulgt hvad dennem syntes selv ret og godt at være, en anden part efterfølger den skik som de haver seet annensteds . . . Paa det sidste ville nogle, som vel er, efterfølge ordinantsen. Herforuden, maa vel ske, findes end ogsaa de som blander disse stykker til sammen, tagende noget av hvert og gjøre sig selv en skik av» (Brandrud, 1917, s. 46f)

For Oslo og Hamar bispedømme kan det synes som om biskopen likevel har hatt en stø hånd om utviklingen i de senere år, som visitasberetningen avdekker. Fortsatt ble de innledende ledd messet av presten, og flere steder omtales prestens utførelse av de faste messeledd uten at liturgien ellers blir nærmere beskrevet. Påskedag 1594 prekte slottspresten fra Båhus i Kongeløv kirke og fikk attesten: «Han prædicker och messer vell» (Visitasboken, s. 182). Se ellers til denne utvikling Ottosen (1990, s. 258 ff); også Fæhn (1994, s. 279 ff).

Biskopens medarbeidere i visitasen

Biskopen trakk både kirkeverger, klokkere og proster med i visitasprogrammet. *Kirkevergene* skulle ha oppsyn med kirkene og deres forfatning, og sørge for at kirkens inntekter kom inn etter de fastsatte avgifter. Ved visitasen i Tune 1594 talte biskopen med Peder Brochenhuss om forbedringer i kirkebygget, «efterdj hand er kirkeverger» (Visitasboken, s. 255). En av de saker som biskopen skaffet seg rede på under visitasene, var hvordan det stod til med kirkens inntekter. I årene 1574–1575 foretok den daværende stattholder Povel Huitfeldt (c. 1529–1592), etter kongens befaling en grundig registrering av de inntekter som dels tilfalt prestegården, og dels tilfalt kirken,

med tanke på vedlikehold og driftsutgifter knyttet til gudstjenestene (Kolsrud, 1929). Dette registeret kan biskopen og kirkevergene ha brukt som grunnlag for kontrollen med kirkens og prestegårdens eiendom og inntekter under visitasene. Enkelte avtaler om eiendomsforhold kunne gå helt tilbake til biskop Eysteins jordebok. Da presten i Tegneby beklaget seg over at brevene som bekreftet kirkens og prestegårdens gods var gått tapt i syvårskrigen, «loffuit bispenn hannem en vdschriftt aff den røde bog» (Visitaboken, s. 205). Det forekom klager fra prester som mente at de ikke fikk sine rettmessige inntekter. Presten i Idd mente at «hans sognebønder forholde hannem den offerskjeppe som er saa megitt som 2 settinger korn, oc vil icke den vdgiuffue for den bondelot skyldt» (ibid. s. 487). Den gamle tiendeordningen fra middelalderen fastsatte at en fjerdedel av tienden skulle gå til bøndene, til fattigforsorgen («bondeluten»), mens de andre delene skulle gå til biskopen, kirken og presten. Etter reformasjonen ble tienden delt i tre, og bondeluten falt bort, mens biskopens del nå gikk til kongen. Dette førte til stridigheter flere steder i landet, og bøndene i Idd ser ut til å ville bruke prestens andel til erstatning for bondeluten for å tilgodese lokale behov.

Klokkerne deltok ved gudstjenestene, og hjalp til med undervisningen av barn og unge. De skulle lede de sunge ledd i messen som ikke ble ivaretatt av presten. I Bjørneland i Båhuslen klagde biskopen under visitasen 3/8 1597 over at klokkeren ikke hadde vært til stede for å lede sangen. Senere står det at biskopen «examinerit hannom udj sangen, och sagde hannom for huorledis hand skulle fare der met afsted» (ibid. s. 516).

Prostene var biskopens viktigste medarbeidere i forhold til menighetene. Deres rolle ble forandret etter reformasjonen, og endringen beskrives som en overgang fra «regnskapsprost» før reformasjonen, med oppgave vesentlig å stå for innkreving av kirkens inntekter, til «religionsprost» etter reformasjonen, med oppgaver knyttet til biskopenes kontakt med menigheter og prester. Prostene skulle innenfor sine distrikter utføre mye av de samme oppgavene som biskopen. De skulle føre det kontinuerlige og daglige tilsyn med prestenes liv og lære, med kirkebygningene, med menighetens moralske og religiøse habitus. I dette blir de betraktet som biskopens medhjelpere og fortrolige, og de skulle visitere menighetene en gang i året (KO, s.101). Under visitasen i Våler 28/4 1594 «taled bispenn med prouisten (Jacob Villadsen) at hand ville haffue en flittig opsiun met presterne udj sit prouistie at de vaacte sig for druckenskab, och andenn wlempe» (Visitaboken, s. 261). Prostene ble valgt av prestene i prostiet, men godkjent av biskopen og lensherren. Ved visitasen i Quille i Båhuslen 18. april 1594 blir det referert fra prostevalget som biskopen hadde varslet, hvor syv sokneprester utstedte en lojalitetserklæring til den nyvalgte prostens Jens Gudesen, der de beskrev hva de ventet av sin «religions prouist» og erklærte sin vilje til å vise ham lydighet (ibid. s. 233).

Biskopens dagsprogram

Når biskopen kom frem til prestegården i menigheten som stod for tur, slo han seg først til ro med prestefamilien, som oftest også i nærvær av andre prester eller kjentfolk som ville treffe biskopen. Biskopen hadde fritt opphold med sitt nærmeste følge i prestegården, og fri skyss med hest eller båt ettersom det trengtes (KO, s. 96). Men

biskopen husket alltid på å gi en liten pengegave til den som hadde betjent ham, når han reiste. Det kunne være til prestefruen, av og til barna, eller en av tjenerskapet i prestegården, eller som takk til rorskarene som sto for båtskyssen – en halv daler til prestefruen i Rygge (Visitasboken, s. 109); en halv daler til piken som redde sengen på Båhus slott (ibid. s. 183); til «her Jenssis tienniste quinde som kogede» (ibid. s. 196); til bysvennen og roerne i Kongelv (ibid. s.191); til brød som han fikk kjøpt inn for utdeling til fattige, barn og gamle i Kongelv (ibid. s. 510).

På visitasdagen ble det holdt gudstjeneste i hovedkirken, med preken av soknepresten eller kapellanen. Som regel varte visitasprogrammet ikke mer enn et døgn, sjelden to, før biskopen hastet videre til neste sokn. Når visitasprogrammet var slutt, inviterte gjerne soknepresten til selskapeleg samvær sammen med biskopen, hvor de medvirkende prester, stedets lensmann og andre myndighetspersoner med navns nevnelser var til stede, men hvor det også over alt var innbudt representanter for bøndene, gjerne med fruer. Dette innslag i visitasen må ha skapt et sosialt mønster med likeverd og fellesskap som viktige elementer. Fra visitasen i Hole prestegjeld 3/9 1594: «Samme dag hadde her Hans (soknepresten) til gjest hos sig met bispen her Anders paa Norderhoff, Matz Pederssønn schriffuer och nogle aff sine sognebønder» (ibid. s. 280). Også to dager senere, på Jevnaker «var der och samme tid til gjest en heel hob aff her Peders sognebønder, saa at ther vaar it helt langbord vdsidet» (ibid. s. 283).

Hvis visitasgudstjenesten falt på søndag eller en av kirkeårets faste høytidsdager, holdt gjerne biskopen prekenen selv. Teksten var den forordnede tekst for søndagen i kirkeåret. Hvis visitasen ble holdt på en hverdag, ble prestene ofte tilsagt å komme på biskopens «kammers» i prestegården og avlevere sin preken der. Også disse prekener fulgte som oftest kirkeårets tekstrekke for den nærmest liggende søndag. Tekstrekke var de samme som Martin Luther hadde overtatt fra den katolske messe, og som ble gjengitt i de danske messebøkene i reformasjonsårhundret. Bare en sjelden gang ble det benyttet en fri tekst, og en prest som hadde valgt en annen tekst enn den biskopen hadde foreskrevet, fikk en sterk reprimande og formaning til å gå hjem og studere bedre (ibid. s. 127).

Mye av tiden brukte biskopen til å høre og ta stilling til henvendelser fra lokalbefolkningen. Det kunne dreie seg om eiendomsforhold, ekteskapsaker, klager på presten eller noen av de andre tilsatte i menigheten, og andre konflikter, som biskopen sammen med prosten skulle behandle i første instans og så om nødvendig sende videre til avgjørelse i en blandet rettsinstans sammen med statlige øvrighetspersoner. Et stort antall detaljerte beskrivelser av slike saker i visitasberetningene bringer oss tett innpå forhold som lokalmiljøet var preget av.

Tilsyn med læren

Det må ha vært den obligatoriske prekenrunden som gav biskopen den beste anledning til å oppfylle Kirkeordinansens krav om å ha tilsyn med «at alle prester rettsindig og endrektig lærer Kristi hellige evangelium og det som dertil hører» (KO, s. 95). Det var alltid en gruppe prester fra nærliggende menigheter som var til stede når biskopen utførte sine visitasoppgaver i de forskjellige kirkene. Etter gudstjenesten i Våler kirke

30. august 1597 kalte biskopen opp til seg på kammerset «prouisten oc alt clericiet» for å overvære prekenen fra to prester (Visitatsboken, s. 556). Slik kunne biskopen i praksis ha flere kollegiale samlinger med prestene. «Visitatsen skapte både sosiale og kollegiale bånd» (Imsen, 1982, s. 279). I eget berammingsbrev til prestene i Søndre Nordre Viken prosti i Bohuslen før visitatsen i 1594 innkaller han til møte i Quille når reisen fører ham dit. «Thi der bliffuer noget at forhandle om en prouist at eligere (velge) och om andet som religionen er anrørendis» (Visitatsboken, s. 102).

Både ved sine egne prekener, som eksemplariske forbilder, og ved kommentarer til prestenes prekener, kunne biskopen gi veiledning om en evangelisk tolkning av tekstene. Etter gudstjenesten i Tegneby i april 1594, fikk presten denne attesten: «Och predickit her Niels vell, ock lerer vel» (ibid. s. 204). Når biskopen selv benyttet anledningen til å holde prekenen så ofte som vi ser av referatene, er det grunn til å regne med at han ønsket å formidle viktige læremomenter, ikke bare ved kontroll av prestenes forkynnelse, men ved å gi dem innblikk i sin egen måte å tolke evangeliet på.

Det er her naturlig å se nærmere på hva vi kan lære av de glimt fra biskopens prekener som gis i visitatsberetningene. Vi finner biskopen som predikant særlig på søndager og høytidsdager. Fra biskopens to måneders visitatsreise våren 1594 i Båhuslen og Borgesyssel ser vi at han hadde hørt 49 prekener underveis, og selv hadde prekt ved 10 anledninger. Tre ganger hadde han valgt en fri tekst, og alle disse handlet om rettferdiggjørelsen ved tro på Jesus. Den 8. mars prekte han i Skiede kirke over Efes 2,8 ff.: «For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave». Og temaet er referert slik: «de iustificatione et bonis operibus & eorum causis» (*Om rettferdiggjørelsen og gode gjerninger, og deres grunner*) (ibid. s. 120). Den 14. mars prekte han i Foss kirke over Rom 5,6 ff. Referatet siterer begynnelseordene; «Gud priser (viser) sin kiærlighed imod oss, i det, at Christus er død for oss» – resten av verset lyder slik: «da vi ennå var syndere. Når vi nå er blitt rettferdige ved Jesu blod, hvor meget mere skal vi ikke da gjennom ham bli frelst fra synden» (ibid. s. 137) – (Bibelen, 2011).

På en strevsom reise gjennom Telemark i juli 1595 hørte biskopen 22 prekener, men prekte selv bare ved 6 anledninger, og den eneste tekst utenom de faste søndagstekster var Rom 13 om øvrigheten, som han ellers ofte vendte tilbake til. Men han kunne ta opp temaet i samtalen etterpå. Om visitatsen i Hjartdal 22. juli står det at han «Offuerhørde det unge folck saa vell som en part aff de gamle vdi deres christelige religions lærdom om poenitentz och om retferdiggjørelsen och andet slikt» (Visitatsboken, s. 396). Ved avslutningen av denne visitatsrunden var hans siste stopp Asker kirke, hvor han etter prestens preken «gick ned paa gulffuit som hand pleyer at giøre oc ther kortelige forklarit locum justificationis» (ibid. s. 419). Det er likevel ikke enkelt, ut fra disse få eksemplene alene, å se noe bestemt dogmatisk gjennomgående prekenanliggende i biskopens prekener gjennom disse første årene.

Derimot synes det å kunne spores en bevisst målrettet forkynnelse under den siste store visitatsen i Borgesyssel, Viken og Båhuslen sommeren 1597. Gjennom 8 uker visiterte han mer enn førti prestegjeld i dette store distriktet. Han hørte 46 prekener, men prekte denne gangen selv ved 35 anledninger. Blant prekenene ser vi at han 7 ganger har tatt utgangspunkt i Efes 2 med tema om rettferdiggjørelsen, og i tillegg

har han på 8 steder valgt Gal 2, 15 ff., også disse ganger med rettferdiggjørelsen som tema. Teksten som ble lest her fra Galaterbrevet, fremhever det sentrale reformatoriske anliggende på en svært tydelig måte: «Men vi vet at mennesket ikke blir rettferdiggjort for Gud på grunn av gjerninger som loven krever, men bare ved troen på Kristus» (Bibelen, 2011). Biskopens preken over denne teksten i Torsnes 23. august refereres slik i visitasberetningen:

«Och predickit bispen selff oc tracterit hand den text ad Gall 2 Wi vide at mennisket bliffuer icke retferdig ved lowens gjerninger. Och havde hand der aff, huad sager der ere, hui att menniskan icke bliffuer retferdig ved loffuens gierninger. Siden huorfor wi skulle gjøre gode gierninger effterdi wi kunde icke bliffue retferdige deraf» (Visitaboken, s. 546).

De fleste steder ble de sentrale tekster om rettferdiggjørelsen utlagt under temaet «de iustificatione» eller en mer utfyllende sammenfatning av teksten på norsk eller latin. Fra prekenen i Hobøl kirke 30. august 1597 refereres følgende:

«bispen predicket selff, och haffde den text ad Ephes. 2, I ere bleffne salige aff naade. Oc tracterit hand der aff disse parter: 1. Quid sit iustificatio (*hva er rettferdiggjørelsen*) oc huor vdi den staar funderit och grundit som er vdi Jesu Christo. 2. Ved huad middel wi schulle hannom annamme som er ved troen. 3. Cur non iustificamur operibus legis». (*Hvorfor vi ikke blir rettferdiggjort ved lovens gjerninger*) (ibid. s. 558).

Særlig i utlegningen av Galaterbrevsteksten dukker etter hvert spørsmålet opp om hvilken plass de gode gjerninger skal ha når de ikke bidrar til rettferdiggjørelsen. I Kareby kirke lyder temaet: «De iustificatione et bonis operibus» (*Om rettferdiggjørelsen og gode gjerninger*) (ibid. s. 508). I Tegneby kirke refereres det slik: «de iustificatione, quod non iustificamur operibus legis, sed fide. Cur igitur bona opera sint facienda» (*Om rettferdiggjørelsen, at vi ikke blir rettferdiggjort ved lovens gjerninger, hvorfor likevel gode gjerninger skal utføres*) (ibid. s. 528). Det kan synes påfallende at nær halvparten av biskopens prekener på denne siste visitasen dreier seg om rettferdiggjørelsen. Selv om vi ikke kjenner innholdet av de enkelte prekener, tyder disposisjonene på at biskopen så det som maktpåliggende å formidle det reformatoriske trosgrunnlag om rettferdiggjørelse av nåde, ved tro, i tråd med den lutherske tradisjon, og at dette anliggende ble sterkere mot slutten av hans embetstid.

Avslutning

Bispetjenesten var Kongens viktigste redskap til den endringsprosess som han ønsket å gjennomføre for kirken. Den «arbeidsinstruks» som ble satt opp for biskopene allerede i Kirkeordinansen, krevde full innsats og mye tid og krefter hos dem som var innsatt som biskoper. Visitasoppgaven innebar plikter både i forhold til prestene, menighetene og den praktiske omsorg for de fattige i soknet, foruten tilsyn med kirkebygg og de fastsatte inntektskilder for kirkens virksomhet. Reisebeskrivelsene fra biskop Jens Nilssøns visitaser har gitt oss glimt av både den religiøse og kulturelle smeltedigel som befolkningen befant seg i ved slutten av reformasjonsårhundret. De utgjør en sjelden kilde til opplevelsen av historisk nærhet til begivenheter i en viktig overgangsfase av

vår historie.

Historien kan ikke gi oss kunnskap om hvor mye det fantes av personlig tilegnet tro og kristent levesett på menighetsplanet i biskop Jens Nilssøns store bispedømme. Men vi har kunnet følge biskopen på hans lange og travle visitasreiser og sett noe av den nidkjærhet som preget hans tjeneste for å oppfylle de plikter som fulgte med bispekallet. Og, vi har sett noen av de reaksjoner som hans virksomhet utløste i de lokale menigheter og blant prestene og de andre medarbeiderne som han hadde. Et slikt nærbilde utfyller den forståelse som historien ellers gir oss gjennom mange andre beskrivelser av det samme tidsrom.

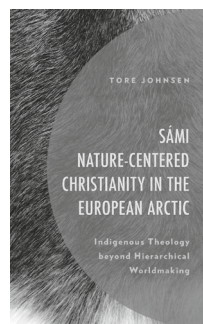
Litteratur

- Bang, A. Chr. (1895). *Den norske kirkes historie i reformationsaarhundret*. Hjalmar Riglers forlag, Kristiania
- Bibelen* (2011), Bibelselskapet, Oslo.
- Biskop Eysteins jordebog («Den røde Bog»)*. Fortegnelse over det geistlige Gods i Oslo Bispedømme omkring Aar 1400 (1873–79). Utg. ved H.J. Huitfeldt, Hft. 1-4, Christiania.
- Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574–1597*. (1885). Udgivne efter offentlig foranstaltning ved Dr. Yngvar Nielsen. A. W. Brøgger's Bogtrykkeri, Kristiania.
- Brandrud, A. (1917). «Biskop Jens Nilssøn av Oslo. Et billede fra Norges senere reformationshistorie». Innledning til *To og tredive prædikener holdt i Aarene 1578-1586 av M. Jens Nilssøn*, fjerde evangeliske Superintendent over Oslo og Hamar Stifter. Utgit av det Kgl. Fredriks Universitet i Kristiania – som Universitetsprogram for 2det Semester 1917 til den Lutherske Reformations 400-Aars-Jubilæum. I Kommission hos H. Aschehoug & Co, Kristiania.
- Engelstoft, T.C. (1840). *Liturgiens og Alterbogens og Kirkeritualets Historie i Danmark*. Rietzels forlag, København.
- Fæhn, H. (1994). *Gudstjenestelivet i Den norske kirke – fra reformasjonstiden til våre dager*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Imsen, S. (1982). *Superintendenten. En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og statsutvikling mellom reformasjonen og eneveldet*. Universitetsforlaget (Digital utgave på nettet).
- Kirkeordinansen av 1537. Reformasjonens kirkelov. Oversatt av Terje Ellingsen*. (1990). Verbum, Oslo.
- Kolsrud, S. (red.) (1929) *Oslo og Hamar bispedømmes jordebok 1574–79*. (Pouel Huitfeldts stiftsbok), Utgive for Kjeldeskriftfondet, i hovedkommissjon hjaa Jakob Dybwad, Oslo.
- Ottosen, K. (1990). «Liturgien i Danmark 1540-1610», i: Brohed Ingmar (red.): *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Palladius, P. (1556). (Alterbogen) *Søndage oc Hellige dages Epistler oc Evangelia met Collecter*. Magdeburg.
- Thomissøn, H. (1569). *Den danske Psalmebog*, met mange Christelige Psalmer, Ordentlig tilsammenset, formeret oc forbedret. København. Prentet aff Lorentz Benedict (Digital utgave på nettet).

Tore Johnsen

Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic – Indigenous Theology Beyond Hierarchical Worldmaking

Lexington Books 2022



Anmeldt av Tor B. Jørgensen

biskoptorb@gmail.com

Det er ti år siden Kirkemøtet i Den norske kirke vedtok en egen «liturgi for velsignelse av hus og hjem» (KM 07/13). Det er lite sannsynlig at en slik liturgi hadde kommet på Kirkemøtets saksliste om Den norske kirke ikke fra 1992 hadde hatt et Samisk kirkeråd. Dette rådet hadde allerede i 2007 vedtatt en slik liturgi på nordsamisk. Biskopen i Nord-Hålogaland, Per Oskar Kjølås, var en pådriver i dette arbeidet. Etterspørselen etter en norsk oversettelse ble ganske stor blant annet i Sør-Hålogaland bispedømme hvor jeg da var biskop (2006-2015). Nemnd for gudstjenesteliv (NFG) tok tak i saken og oversendte et forslag til Kirkerådet i 2011. Den første mottakelsen i Bispemøtet sommeren etter må kunne kalles heller kjølig. Noen av oss gikk skuffet ut i den lyse Svalbardkvelden. Vi måtte nøye oss med en *veiledning* og ikke en egen liturgi, (BM 20/12). Men da det endelige forslaget fra Kirkerådet kom senere på høsten, fant ikke BM «læremessige innvendinger mot at ordningen fastsettes som en liturgi». Våren etter blir dermed denne samisk

inspirerte liturgien til en liturgi for offisiell bruk i Den norske kirke. Jeg nevner denne liturghistoriske nyvinningen i begynnelsen av denne omtale av bokutgaven av Tore Johnsens doktoravhandling om samisk natursentrert kristendoms møte med offisiell luthersk teologi fordi den inngår som et nyere eksempel på et slikt møte (kap. 7).

Johnsens arbeid er etter mitt skjønn banebrytende.

Og det av to grunner: For det første gjennom den kvalitative undersøkelsen av hvordan samisk hverdagskristendom kommer til uttrykk rent praktisk (kap. 5). Innhenting av materiale til den kvalitative undersøkelsen er i seg selv en bragd. Det er fortsatt til dels sensitivt å snakke om religiøs praksis som ikke oppfattes som helt stueren i forhold til den offisielle lutherske læren i Den norske kirke. Selve åpningsfortellingen i boka angir denne spenningen. På et møte med prester hadde en av informantene fortalt hvordan hun signer stedet i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn der hun skal skjære sennagress til å ha i

skallene. En av prestene kommenterte da: «Men det er vel å tilbe skaperverket i stedet for Skaperen?»

At Tore Johnsen har kunnet foreta slike samtaler sier noe om den tillit han har opparbeidet i det norske samiske miljøet, ikke minst i det nordsamiske området hvor undersøkelsen er gjort. Her har han selv vært sametalende prest (1998-2005) med samisk identitet og med et sterkt engasjement for å fremme samefolkets urfolksinteresser på en tillitvekkende og tydelig måte både i en kirkelig og en samfunnsmessig sammenheng.

Johnsen gir oss del i mange små detaljer som avdekker en type åndelig forståelse av naturen og samspillet i tilværelsen som er fjernt fra den sekulariserte hverdagsvirkeligheten i det norske storsamfunnet. Det kanskje viktigste begrepet er *ráfi*, fred. Det omfatter hele tilværelsen. Relasjonen mellom mennesker, mellom mennesker og naturen, mellom levende og døde bestemmes av ønsket om *ráfi*. *Ráfi* «provides a window into the relational ontology of the local Sámi worldview», skriver Johnsen (side 96). Det minner ikke så lite om det gammeltestamentlige begrep *shalom*. Her hører signing og respekten for steds iboende kraft som åpnes ved enkle trinitariske velsignelsesformuleringer og forskjellige former for handlinger, som for eksempel å overnatte på en tomt hvor det skal bygges.

Inn i denne kommunikasjonen hører for eksempel joiken hjemme. I denne virkeligheten kan steiner ha helbredende funksjon. Og enkeltpersoner ha spesielle gaver til for eksempel å stanse blødninger. Det som skjer lokalt er del av en større kosmologisk virkelighet. Grunnholdningen er preget av begreper som nåde, ydmykhet og respekt. – Bønn om tilgivelse er et viktig

middel for å bevare *ráfi* både i naturen og mellom mennesker. Jeg har selv opplevd dette på nært hold på læstadianersamlinger.

Arbeidet er for det andre banebrytende fordi det setter disse erfaringene inn i en større religionsfilosofisk ramme i kapittel 5 (115-156). Det er på mange måter bokas hovedstykke. Enkelte stikkord fra overskrifter i dette kapitlet gir noen smakebiter av innholdet: «You, Who Art in Heavens: God's Omnipresence» (118), «Everything You Do, Do It in MY Name» (121), «Gratitude in All: Trusting in God's Rule; Conforming to God's Will» (122), «The Sami Spiritual Feeling with Respect to the Book (the Bible)» (125), «Nobody Survives Alone» (128), «The Human Being Was a Piece of Nature» (131), «The Cosmological Significance of Food» (132) og til slutt «The Logic of Ipmila Satni: The Dynamic Word of God» (147).

Gjennom hele dette kapitlet kommer Johnsens gode analytiske blikk og hans kreative kombinasjonsevne til uttrykk. Det legges til rette for en kunnskapsbasert og nyskapende samtale med «den offisielle lutherske teologien» og dens virkelighetsbilde.

Som et slags avklarende mellomspill (kap 6) utvider så Johnsen arbeid sitt ved å lese det samiske virkelighetsbildet i lys av to bidrag fra henholdsvis en afrikansk (Kwame Bediako) og en amerikansk (James Trent) urfolksteolog. Det gir et interessant utblikk og bekrefter mange sammenfallende perspektiver, men bekrefter samtidig at den samiske «hverdagskristendommen» kan behandles på egne premisser i det som nå blir viktig, nemlig samtalen med offisielle lutherske læren. Og da er vi tilbake til forbønnsliturgien for hus og hjem (kap 7).

Johnsen hjelper oss inn i denne liturgisaken ved å beskrive nærværet av nye

åndelige trender i det norske samfunnet som peker i samme retning: såkalt nyreligiøsitet, folkereligiøsitet og ekstraordinære erfaringer. Men når Johnsen går igjennom høringsuttalelsene til forslaget til liturgi for hus og hjem, fanger han opp flere innspill som synes ikke å se sammenhengen mellom svaret på disse åndelige utfordringene og det virkelighetsbildet som liturgiens samiske kontekst bygger på. Han stusser over frykten for at liturgien skal bekrefte magiske forestillingen, også fra konservative biskoper som åpenbart ikke ser begrensningen i det virkelighetsbildet en selv er en del av.

Dette er viktige observasjoner som fører fram til bokas store avsluttende spørsmål: Er vi på veg mot et ontologisk vendepunkt i kristen teologi? (8.7, 244). Johnsen mener kirken må bevege seg i en slik retning for å komme ut av de konsekvensene vi nå ser av det virkelighetsbildet som har brakt oss inn i en global krise. Her mener han at den samisk natursentrerte tradisjonen har noe å tilby. Johnsen mener denne tradisjonen, slik han har framstilt den, viser en religionsfilosofisk rikdom som er relevant i en videre kristen diskurs. Her er jeg helt på linje med Tore Johnsen. For egen del også betinget av nærkontakt med det lulesamiske miljøet i Tysfjord i mine år som biskop i Sør-Hålogaland.

Johnsens bok bør bli lærebok ved de teologiske utdanningsinstitusjonene både innenfor religionsfilosofi og religionsteologi, og gjerne kirkehistorie/dogmehistorie/misjonshistorie – foruten praktisk teologi og liturgikk.

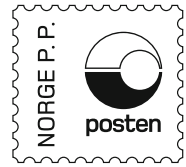
For den som måtte være interessert i en mer utvidet forbønnsliturgi for hus og hjem

enn den vi fikk til i 2013, kan jeg vise til «Blessing for a Home» i den Evangelical Lutheran Church in America. Den har jeg benyttet meg av ved flere anledninger i det siste.

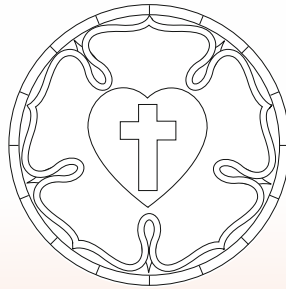
Og for den som ønsker enklere innføring i Tore Johnsens tankeverden, kan en med utbytte lese hans artikkel i Kirke og Kultur: Luthersk teologi, kolonial makt og samisk tradisjon – utkast til en dekolonial teologi (KK 1/2023 s5-26).

Til slutt et alvorlig etterord: Tore Johnsen bok dreier seg om avkoloniseringen av teologien. Det dreier seg også om en erkjennelse av den lutherske teologiens betydning for en autoritær, hierarkisk samfunnsmodell som satte samene nederst på den kulturelle verdistigen. Deres naturnære og egalitære livsform, ble sett på som en trussel mot den orden Luther hadde angitt som basis for et godt samfunn styrt etter Guds vilje. De første tre kapitlene er meget lesverdige og aktuelle. Det er skremmende å se den arrogansen og blindheten norsk øvrighet og kirkelighet har utvist i denne historien. Det utfordrer forenkledde forestillinger om hedningenes mørke som også har preget norsk misjon i videre forstand.

1. juni vil vi på nytt bli minnet om samenes sterke erfaringer da Dagfinn Høybråten legger fram rapporten fra den stortingsoppnevnte Sannhets- og forsoningskommisjonen. Tore Johnsens bok vil gi Den norske kirke materiale til å forstå det teologiske og ideologiske bakteppet bedre – og dermed også ta tak i det viktige forsoningsarbeidet med muligheter til å bringe de grunnleggende virkelighetsforståelsene i dialog.



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



Utlysning Olavstipend 2024

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 2024

Bispemøtet ønsker velkomne søknader innen alle praktisk-kirkelige eller teologiske temaområder.

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

Alle som sender inn idéskisse/prosjektskisse innen 1. mai 2023 vil få veiledning til utarbeidelse av prosjektbeskrivelse og stipendsøknad.

Endelig søknadsfrist er 1. august 2023.

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