

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

Årgang 42 nr. 2 (2025)

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

TPT utgis av MF Vitenskapelig høyskole i samarbeid med
NLA Høgskolen og VID vitenskapelige høgskole.

REDAKTØR

Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard, MF

REDAKSJON

Professor Anne Austad, VID

Professor Tone Stangeland Kaufman, MF

Seniorrådgiver Helge Nylenna, Bispemøtet, Den norske kirke,

Professor Bård H. Norheim, NLA

Ledende sokneprest Valborg Orset Stene, Oslo domkirke, Den norske kirke

Professor Merete Thomassen, UiO/TF

EVU-leder Inge Westly, MF

REDAKSJONSRÅD

Kirsten Donskov Felter, Folkekirkens Uddannings- og Videncenter, Aarhus

Sigríður Guðmarsdóttir, Reykjavík universitet

Jonas Idestöm, EHS

Caroline Klintborg, Stockholms Universitet

Bjarte Leer-Helgesen, Universitetet i Agder

Sven-Thore Kloster, KIFO

Mikael Lundmark, Umeå universitet

Cecilia Nahnfeldt, Åbo akademi

Kenneth Nordgren, Svenska kyrkans utbildningsinstitut, Uppsala

Ulla Schmidt, Aarhus Universitet

Gunnfrid Ljones Øierud, Universitetet i Sørøst-Norge

TPT er tilgjengelig med åpen tilgang (open access) på journals.mf.no/tpt
under vilkårene til Creative Commons-lisensen CC BY 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

FORFATTERVEILEDNING OG OPPLASTING AV ARTIKLER

<https://journals.mf.no/tpt/about/submissions>

KONTAKT REDAKSJONEN

tpt@mf.no

ISSN 3084-1135

Praktisk-teologiske grenseområder

I denne andre utgaven av TPT i 2025 har vi gleden av å formidle artikler som har kommet inn til redaksjonen fra ulike forfattere med ulike prosjekter. Vi er stolte over at forskere som representerer et mangfold av praktisk-teologiske interesser velger å publisere sine artikler hos oss!

Først ut er Ingunn Aadlands artikkel om Markus 10,13–16 som «den liturgiske bibelteksten». Tradisjonelt har teologer vært opptatt av å lese Bibelens tekster i deres kanoniske eller redaksjonshistoriske kontekst, kanskje til og med intertekstuell. Men hva skjer når feltet utvides, og forskere sporer hvordan Bibelen som material bok og tekstsamling tas i bruk? Artikkelen case er den norske, lutherske dåpsliturgien fra 1889 til i dag. Aadland viser hvordan Markus 10,13–16 har blitt forhandlet og formet gjennom tekstene som omgir avsnittet og den liturgiske iscenesettelsen.

Inge Westly spør hva som gjør at en preken oppleves eksistensielt viktig for tilhørerne. Materialet er et utvalg prekener av norske prester, og teoriperspektivene hentes fra Jan-Olav Henriksens teorier om hermeneutisk erfaring og fra Hartmut Rosas begrep «resonans». Studien viser at oppmerksomheten i stor grad er flyttet fra det «hinsidige» til det «dennesidige». Det betyr ikke at tradisjonelle teologiske begreper har utspilt sin rolle. De inngår som tolkningsressurser for de livene mennesker lever. Opplevelsen av det eksistensielt viktige vil være avhengig av hvor erfaringsnær predikanten er i sine beskrivelser og hvor tydelig det vises hva som står på spill.

Også Caroline Klintborg og Peder Thalén interesserer seg for religiøst språk og menneskers erfaringer. De tar utgangspunkt i velkjente diskusjoner om sekularisering, der en kirkelig tolkning ofte har vært at det er folks manglende religiøse kunnskap som er problemet. Men hva om utfordringen ligger i kirkens språk, og dets manglende evne til å skape forbindelser til menneskers hverdagserfaringer? Gjennom å koble språkfilosofiske tilnærminger med empirisk materiale fra ulike

prosjekter, identifiserer Klintborg og Thalén tre utfordringer: En dobbelthet mellom enkel overflate og uklart dybdesjikt, og så det forfatterne omtaler som henholdsvis et foreskrivende og et deklarerende språk.

Artiklene som avslutter utgaven, gir ny kunnskap om ledelsespraksiser i kirken. Stephen Sirris tar utgangspunkt i en overgang som har skjedd i ledelsesforskningen. Former for samledelse eller todelt ledelse ble lenge møtt med skepsis eller avvisning. I dag er imidlertid denne ortodoksien utfordret og begreper som distribuert og delt ledelse undersøkes med nysgjerrighet. Sirris tar med denne nye interessen til Den norske kirke, der begrepet «samedelse» nå ser ut til å ha kommet inn i varmen. Sirris intervjuer kirkeansatte om denne måten å lede på, og om hvordan økt kunnskap om hverandre bidrar til klargjøring av roller. Artikkelen utvikler også en modell for samedelse.

Samme Sirris er medforfatter, og Cecilie Midttun førsteforfatter, i den siste artikkelen, som er en undersøkelse av ledelse og frivillighet i Den norske kirke. Artikkelen baserer seg på en spørreundersøkelse gjort blant ansatte i to bispedømmer, og analysen interesserer seg for tre temaer: Hvilke oppgaver og praksiser vektlegges av de ansatte når de forholder seg til frivillige? Hva er graden av verdibevissthet i måten de rapporterer å utøve ledelse på? Og i hvor stor grad skjer det strategisk planlegging av frivillighetsarbeidet?

Som nevnt aktualiserer artiklene forskjellige temaer og representerer forskere med ulike interesser. Men det er også mulig å skimte – eller i alle fall spinne – en rød tråd mellom dem. De fem bidragene peker mot noen liminale soner, noen praktisk-teologiske grenseområder. Aadland viser hvordan bibeltekster ikke er stabile størrelser, men at de er i bevegelse. Nye kontekster gjør noe grunnleggende med tekstene, og det er en spennende forskningsoppgave å følge tekstene nettopp til disse liminale feltene. For Westly er prekenen med nerve de som skaper forbindelser på tvers av grenser, slik at teologiske motiver setter dette livet i et nytt lys. Lignende observasjoner gjør Klintborg & Thalén når de snakker om manglende koblinger mellom abstrakte formuleringer og konkret virkelighet. Ledelse har vært omtalt som en liminal aktivitet, og artiklene til Sirris og Midttun & Sirris sirkler inn viktige grensesoner for kirkelige (og andre) ledelsespraksiser, enten det gjelder å nærme seg kolleger med nysgjerrighet og beredskap for å lære noe nytt eller hvordan ansatte og frivillige kan finne sammen i innsats til felles beste.

For redaksjonen,
Fredrik Saxegaard, *redaktør*

Bibelen i liturgien: Markus 10,13–16 som «den liturgiske bibelteksten»

INGUNN AADLAND

førsteamanuensis ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn
ingunn.aadland@mf.no

ABSTRACT

This article explores how Mark 10:13–16 acquires meaning as a liturgical text. The notion of the “liturgical biblical text” underscores that the text as rendered in the baptismal liturgy may be regarded as distinct from the text as it appears in the Bible. This distinction arises because the text is shaped through selective excerpts and paratexts, intertextual connections within the liturgy, and its ritual enactment. The study aims to investigate how the materiality of the context of use—in this case, the baptismal liturgy—configures both the biblical text and its interpretation. The research question is: How does the baptismal liturgy shape Mark 10:13–16? The primary source material comprises the baptismal liturgies of the Church of Norway from the late nineteenth century to the present. The article demonstrates how Mark 10 acquires meaning through its interplay with Lutheran baptismal theology and the culturally established narrative of Jesus and the children, a dynamic that ultimately influences contemporary Bible translations.

NØKKEWORD

Mark 10,13–16. Bibelresepsjon. Dåpsliturgi. Den liturgiske bibelteksten.

Innleiing

Kvar gong det er barnedåp i ei gudsteneste i Den norske kyrkja får kyrkjelyden høyre tekstutdraget om Jesus og barna frå Markusevangeliet. Lesinga vert innleia slik: «Høyr kor venleg Jesus tek imot borna og opnar Guds rike for dei». Innleiingsorda peikar på særleg to ting: Ein venleg Jesus, og ein aktiv Jesus som tek i mot og opnar Guds rike for barnet. Slik signaliserer liturgien at bibelteksten omhandlar ein terskel. Dette inngangsaspektet finn gjenklang i Mark 10,13-16, men det er ei gjeven forståing av dåp og konteksten i dåpsliturgien som skaper meningspotensialet.

Nokre bibelavsnitt lever eit aktivt liv utanfor Bibelen, og fungerer med det som sjølvstendige einingar meir eller mindre frikopla frå den bibelske konteksten. Markus 10,13-16 (heretter Mark 10) er ei slik eining. Avsnittet spelar ei sentral rolle i dåpsliturgien, og har vore sentral i teologisk grunngiving både for og mot barnedåp. I dåpssamanhengen er tekstutsnittet viktig i funksjon av å vere ein bibeltekst og eit Jesusord. Men brukskonteksten lagar ein alternativ inngang til lesinga, enn den som finst i Markusevangeliet. Slik vert Mark 10, i ein luthersk kontekst, ein dåpsteologisk lada bibeltekst.

Denne studien følger Mark 10 ut av Markusevangeliet, og inn i dåpsliturgien, og er slik eit bidrag til Bibelens resepsjonshistorie. Eg er interessert i korleis bibelteksten får mening og form gjennom dåpsliturgien, og vil utforska korleis samspelet mellom teologi og teksttolking set spor i gudstenestebøker og i Bibelen.

Teori og forskingskontekst

Bibelresepsjon reiser spørsmål knytt til tolking av bibeltekstar ut over den bibelske konteksten. Erkjenninga av at bibeltekstar får ulikt meningspotensiale i ulike bruks-samanhengar er ikkje ny, men forskning på Bibelen sin resepsjon har no blitt eit viktig felt også innanfor bibelfag. Eit døme er *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies* (Kartzow et al., 2024) med artiklar som på ulike måtar drøftar Bibelen i nordisk kontekst.

Eit avgjerande poeng i resepsjonsforskning er at Bibelen er ein dynamisk tekst med ulik utforming gjennom tidene (Breed, 2014). Innan materiell filologi er det òg ei viktig innsikt at den materielle presentasjonen er ein del av teksten og skapar mening (Lied og Lundhaug, 2017, s. 3). Ein tekst har nemleg ulike tilleggsselement som omformar og utvidar teksten for nettopp å presentera den. Genette kallar dette «paratekst» (Genette, 1997, s. 3). Dette kan vere illustrasjonar, tekst-dekor, overskrifter og notar. Bibelen er altså ein formbar tekst. Med John Bryant kan vi også seie at den er ein «flytande tekst» (Bryant, 2002, s.1). For bibelteksten er

materialisert i ulike omsetjingar og utgåver, med ulike føremål. Eg er oppteken av korleis den liturgiske konteksten formar bibelteksten. For det første kan bibelteksten som er gjengitt i dåpsliturgien, faktisk vere ein annan enn den som står i Bibelen. Liturgisk kontekst tilfører ei anna meiningsskaping enn i Bibelen, og aktiverer og konstituerer det eg kallar «den liturgiske teksten». Eg brukar dette omgrepet for å tydeleggjere noko som ofte er tilslørt i bruk, nemleg at bibelteksten får nye overskrifter, eigne utsnitt, og unntaksvis også ulik ordlyd (Sjå Aadland, 2023). Samtidig vert den presentert og fungerer som *Bibelen*. Dåpsritualet, med den tilhøyrande liturgien, produserer altså ein bestemt «tekst».¹

I dagens dåpsliturgi kan innbering, handspålegging og velsigning seiast å vere imitasjonar av bibelteksten. Det skjer ei kopling mellom ritual og bibeltekst gjennom liturgiens parafrasering og imitasjon av bibelteksten. Liturgien set element frå bibelforteljinga i scene. Dette kan ha ein rituell funksjon, men og ein didaktisk funksjon (Bradshaw, s. 50).² Ifølge Gordon W. Lathrop er det også eit poeng at bibelteksten gir struktur til liturgien (Lathrop, 2017, s. 99). I denne samanhengen er eg meir oppteken av korleis ein dåpsliturgi ved å gi Mark 10 ein særskilt funksjon, også gir struktur til bibelteksten. Ordlyd og meiningsskaping er ikkje gitt. T.d. heitte det i 1889 at dei «førte smaa barn,» og ikkje dei «bar småborn». Det er altså først med omsetjinga frå 1910/20 at Mark 10,13 verkeleg liknar på ein barnedåp. Eit anna døme på at teologi får følgjer for bibeltekstens ordlyd, er omsetjinga av Matt 28,19–20, den såkalla dåpsbefalinga. Med dissenterlova av 1845 vart spørsmål om dåp og den bibelske grunngivinga for barnedåp eit stridstema. I Matt 28 kunne ein lese: «Gaar derfor hen og lærer alle Folk, og døber dem (...)» (jf. *Bibelen* 1887), noko som var problematisk med omsyn til rekkjefølga av dåp og undervising. Endringa av bibelteksten til: «Gaar derfor hen og gjører alle Folk til Disciple, idet I døbe dem,» vart introdusert i alterboka i 1889, og før Bibelselskapet endra si omsetjing i 1893.³ Endringane i den liturgiske bibelteksten kom altså før endringa av bibelomsetjinga.

-
- 1 I artikkelen forstår eg «liturgi» som ordningar vedtekne av ulike kyrkjemøte. «Ritual», viser til den hendinga som liturgien søker å verkeleggjera (Veiteberg, 2006, s. 26).
 - 2 Bradshaw skiljer mellom «rememorative» og «representational» rites (Bradshaw, 1992, s. 49). Merk at ikkje all repetisjon, eller imitering treng å implisere at det er tale om liturgisk re-enactment. Wolterstorff hevdar at det i kristen liturgi sjelden er tale om reenactments, men repetitions (Wolterstorff, 2018, s. 149). Nærare bestemt «token-guided repetition» (Wolterstorff, 2018, s. 155–156).
 - 3 Det hadde vore strid om omsetjinga av «innstiftelsesordenes ordlyd» sidan 1850-åra. Striden handla om rekkjefølga på døpe og lære, og at bibelteksten ikkje skulle gi næring til baptistisk dåpssyn (Flatø, 1982, s. 61–62). Ifølge Holter stod bibelselskapet i «dogmatisk heilspenn» på grunn av misnøye med stadige revisjonar som kunne oppfattast som forfalsking av Skrifta (Holter, 1991, s. 95).

Mark 10 har også vore viktig for å grunnngi barnedåpen (Hegstad, 2019, s. 123). I ein studie påpeiker Gitte Buch-Hansen at Mark 10 ikkje seier noko om dåp, men når teksten vert lesen saman med Matt 28, slik den blir i den Danske folkekirke, fungerer den som legitimering av barnedåpen (2020, s. 17).⁴ Vidare i artikkelen argumenterer Buch-Hansen for at det greske substantivet παιδίον kan omsetjast med «slave,» og at det historisk sett er tale om slavar heller enn barn. Ho omset: «and they brought some slave lads to him in order that he should touch them (...)» (2020, s. 32). Ei slik omsetjing ville heilt klart forstyrra lesinga av denne bibelteksten i ramma av dåpsliturgien.

Fleire har forska på utviklinga av dåpsliturgien (Veiteberg, 2006). Til dømes førte liturgisk fornying i 2011 og 2017 med seg kritiske vurderingar av dåpsliturgien (Dokka, 2015; Elstad og Thorkildsen, 2017), og nye omsetjingsprosjekt utløyste ny forskning på bibelomsetjing (Justnes et al., 2013). I si ph.d.-avhandling analyserer Morten K. Beckmann Bibelselskapet sine omsetjingar og spør etter deira kristologi og ideologi (Beckmann, 2017). Beckmann har til dømes vist korleis dåpsteologi gjer seg gjeldande i bibelomsetjingar sitt noteapparat. Bibelselskapet, som vart oppretta allereie i 1816, hadde ein tydeleg luthersk profil heilt fram til 1984. Etter dette vart Bibelselskapet økumenisk, noko som også pregar *Bibel* 2011 (Sjå Beckmann, 2015, s. 406).

Denne artikkelen held seg til dåpsliturgien som kontekst for Mark 10. For det som etter mitt skjønn stadig manglar innanfor forskingsfeltet er utforsking på bibelresepsjon i liturgiske kontekstar, og korleis bibelavsnitt vert forma gjennom materiell kultur som til dømes alterbøker. Forskingsspørsmålet formulerer eg difor slik: Korleis formar dåpsliturgien Mark 10?

Materiale og metode

For å svara på forskningsspørsmålet om korleis dåpsliturgien formar Mark 10,13–16, vil eg sjå nærare på kva funksjon og utforming Mark 10 har i dåpsliturgiane frå 1889 og fram til i dag. Dei ulike alterbøkene, med tilhøyrande dåpsliturgiar og bibeltekstar, speglar endringar i kultur og dåpsteologi.⁵ I all hovudsak var det

4 I den danske Folkekirke finst to skriftlesingar, Matt 28 og Mark 10, etterfulgt av ein overgang som liknar liturgien frå 1889 «Så vil vi nu hjælpe dette barn (disse børn) til hans velsignelse ved at døbe det (dem) I Faderens og Sønnens og Helligåndens navn. (Se Dåb og fremstilling DK, 1992, s.2).

5 I 1783 forsvann eksorsismen og den såkalla syndeflodbøna frå ritualet (Flatø, 1982, s. 60–61). (Merk at her står «Matt 10,13–16», og ikkje Mark 10,13–16, s. 61). Ifølge Fæhn var mange prestar ikkje nøgd med dåpsritualet frå 1783. Fæhn omtaler t.d. «liturgiske selvrådigheter i

Gustav Jensen som utforma både liturgien i 1889 og i 1920. Frå denne perioden finst det fleire revisjonsforslag, og tilhøyrande debattar.⁶ Sidan eg i denne studien er oppteken av liturgisk bruk, avgrensar eg analysen til dei fastsette liturgiane som finst i alterbøkene.

Eg undersøker tekstavsnittet slik det vert lese i dåpsliturgiane, og det eg kallar den liturgiske bibelteksten. Der tradisjonell bibelvitskap først og fremst arbeider med utgangspunkt i ein hebraisk eller gresk grunntekst, vil studiet av den liturgiske bibelteksten ta for seg den liturgiske konteksten i alterboka med sideblikk til aktuelle bibelomsetjingar liturgien relaterer til. Denne er oftast henta frå gjeldande bibelomsetjingar på høvesvis dansk, bokmål og etterkvart nynorsk. Men det var ingen automatikk i at Bibelselskapet si autoriserte omsetjing skulle nyttast i liturgien (Flatø, 1982, s. 140). Å spora kva bibelomsetjing som danner grunnlag for dei ulike liturgiane er difor ikkje heilt enkelt.⁷ Den liturgiske bibelteksten er altså skiftande, i takt med liturgirevisjonar og nye bibelomsetjingar. I analysen ser eg på både bokmålstekstar og nynorsktekstar.

I analysen undersøker eg korleis Mark 10 får meining gjennom dåpsritualet og i samspelet med andre bibeltekstar og bønner. Til dømes inviterer liturgiens innleiingsord til ei særskilt lesing av Mark 10. Slik ser eg liturgiens innramming som ein meningsberande paratekst til bibelteksten. Medan parateksten er det som rammar inn og gjev meining til teksten innanfor alterboka, finst ein «epitekst» utanfor boka (Genette, 1997, s. 3). For å setje dei ulike liturgiane i kontekst, har eg difor og undersøkt omtalar av dåpsliturgiane i tidsskrift og prosessdokument.

Sjølv om forskingsspørsmålet om forming av Mark 10 er knytt til hendingar, i dette tilfellet eit ritual, så er likevel materialet tekst. Men vi kan merke oss at også kyrkjerommet inngår som eit forsterkande element i den meningsskapinga som skjer i ritualet, slik som at ein frase frå Mark 10 kan vere skriven inn på dåpsfatet, eller at det finst eit måleri av Jesus og borna. Det same kan seiast om dåpssalmar.

Kristiansand» (Fæhn, 1956, s. 153). Det var i det store og heile tale om forkortingar, meir enn endringar. (Sjå også Fæhn, 1956, s.144). Til dømes er Peder Hansens utkast til dåpsliturgi frå 1803 utan Mark 10 og Fadervår (Fæhn, 1956, s.150). For hovudtrekk om utviklinga frå 1899 med vekt på kirkesynet i liturgien, sjå Elstad & Thorkildsen, 2017.

- 6 Utkasta til dåpsliturgi vart diskutert i *Norsk kirkeblad, Kirke og kultur og Luthersk kirketidende*. Sjå t.d. presentasjon i LK 1913.
- 7 Den første sjølvstendige norske omsetjinga av heile Bibelen kom først i 1904 (Rian, 1995, s. 22). Men både før og etter denne omsetjinga vart bibelteksten stadig revidert og fornorska (Holter, 1991, s. 90). Det er altså først med 1920-liturgien, at ein norsk bibeltekst vert lesen. Og etterkvart finst både bokmål og nynorsk versjon av både bibeltekst og alterbok.

I dåpsritualet inngår altså bibelteksten i ein samanheng med andre tekstar, handlingar og objekt som peiker mot dåpen.

Bakgrunn: «Jesus og barna». Markus 10 som ein bibeltekst, forteljing og kulturtekst

Før eg går til den forminga av teksten som skjer i dåpsliturgien, må eg seia litt meir om den forminga som ligg til grunn før bibelteksten kjem til liturgien.

Dei synoptiske evangelia har to tekstperikopar som omhandlar barn, det eg kallar «Jesus og barnet» (Mark 9,33–37 par.) og «Jesus og barna» (Mark 10,10–13 par.). I bruk er dei to forteljingane ofte kopla saman, og hentar meining frå kvarandre. Assosiasjonen viser seg allereie i bibelmaterialet, ved at Matteus og Markus sorterer Jesu utsegn ulikt. Hos Matteus finn vi terskelmotivet ikkje i «Jesus og barna», men i «Jesus og barnet». Resepsjonen av Mark 10 heng altså saman både med ein annan barnetekst (nemleg Mark 9,33–37) og parallelltekstar hos synoptikarane.⁸ Dei to barneforteljingane, eller alle dei seks barnetekstane, inngår i det eg vil kalla ei harmonisert forteljing, nemleg «Jesus og barna».⁹

Det var Luther som gjorde nettopp Mark 10, og ikkje parallelltekstane, til den føretrekte teksten i dåpsliturgien.¹⁰ I *Taufbüchlein* (1526) vart det såkalla «barne-evangeliet» lese like før dåpshandlinga, og gjennom kyrkjeordinansen frå 1537 vart Mark 10 etablert som tekst i dåpsritualet.¹¹ Det er også gjennom luthersk

8 I boka *Jesus – Menneskesønnen. Tekster fra Det nye testamente. Illustrasjoner av Carl Bloch*, er dei to tekstperikopane frå Markus sett saman til ein samanhengande tekst, riktignok med skriftreferansar, men med ei overskrift «Jesus og barna». Teksten står til to måleri utan tittel. Det eine er det omtalte «Jesus og eit barn», og det andre viser Jesus saman med to barn, omkransa av menneske (Cappelen Forlag, 1982, s. 40).

9 Gjenfortellingar av «Jesus og barna» er gjerne resultat av ein større «tekst-blend» der parallelltekstar og dei to tekstperikopane om «barnet» og «barna» inngår. Sjå teori om blending i Lundhaug, 2010, s. 29, og Hartvigsen & Haakedal, 2022.

10 Engelstoft knyter val av Mark 10 til «dei historisk forhold», nemleg å rettferdiggjere barnedåp «mot anabaptister og andre der tvivlede om dens Skrivtmæsighed» (Engelstoft 1840, s.195). No var ikkje dette spørsmålet mindre viktig i Engelstoft si eiga tid, og enno meir med dissenterlova frå 1845.

11 Kyrkjeordinansen vart omsett av Palladius i 1538, og utgjeven i 1542. Det var først i 1556 at ein fekk ei fullstendig ordning for dåp (Fæhn, 1994, s. 109). Kyrkjeordinansen var kortfatta. Sjå moderne utgåve av Ellingsen frå 1990. I avsnittet «Hvordan dåpen skal gå til» står det at dersom barnet er døypt heime, skal ein på ingen måte døype igjen, men kun «lese troens artikler, evangeliet etter Mark. 10 og be Fadervår.» Merk at skriftreferansen «Mark 10,13–16» står i ei fotnote, noko som reflekterer den moderne utgjevaren (Ellingsen, 1990, s. 56). I eit

teologi at framstillingar av Jesus og barna, og seinare også Jesus og barnet, får sin inngang i kyrkjerommet (Aavitsland, 2018, s. 60).

Sidan reformasjonen har teksten hatt fleire bruksområde. I tillegg til å vere lesetekst i dåpsliturgien, er forteljinga om Jesus og barna også ei kulturforteljing. Med det meiner eg at bibelforteljinga er allment kjent, og blir reproduisert i det vi kan kalla populærkultur i bilete og bøker (Assmann, 2008).¹² At forteljinga er kjent heng sjølvstendig saman med at Mark 10 er ein dåpsliturgisk tekst, men forteljinga fungerer også sjølvstendig som ei bibelforteljing for og om barn. Mark 10 er kjent som forteljinga om «Jesus og barna», men det er først i Bibel 78 at tekst-avsnittet får denne overskrifta.¹³

Fordi dei to barnetekstane er kopla saman i det kulturelle minnet, vert element mellom dei ulike synoptiske parallellane og perikopane blanda saman. Til dømes bruker Lukas termen «småborn» [βρέφος], noko som smittar over på tolkinga av «barnet» [παιδίον] i dei andre to.

Eit anna døme på samanblanding av perikopane ser vi i Nikolaikirke (Holbæk kirke) der måleriet av Carl Heinrich Bloch, «Jesus og eit barn» frå 1873, er sett saman med underteksta: «Sannelig siger jeg eder. Den som ikke mottager Guds rike slik som et barn kommer ingenlunde herind. Lucas Evang. 18 Cap 17». Motivet er henta frå det vi kan kalla «Jesus og barnet» medan sitatet er frå «Jesus og barna.» Måleri og skriftsitat er gjerne produsert av to ulike hender, men slik dei står saman fungerer dei likevel som ein einskap. Det interessante i denne saman-hengen er at Bloch sitt måleri vart kopiert til ei rekkje altertavler i norske kyrkjer, og også på desse finst det variasjonar av skriftsitat som står til biletet.¹⁴

Det at Mark 10 er ein barnetekst, er altså ikkje uvesentleg for korleis den blir forstått i ein liturgiske samanheng. I ramma av evangelia har tekstane kvar sin funksjon i kvar sin forteljingskontekst. Men i bruk, som i kyrkjerommet, er alle i spel. Mark 10 kan aktivera både Mark 9, og parallellvariantane hos synoptikarane.

faksimiletrykk av Hans Wingaards førsteutgåve frå 1542 (1988) står det kun «lesse Evangelii Marci» (Ellingsen, 1988, s. 58–59).

12 For Bibelen som kulturell bok i Noreg, sjå Elstad, 2024, s. 35.

13 Overskrifta finst og i Bibelselskapets såkalla «Ungdomsoversettelse» frå 1959. I tidlegare omsetjingar utan overskrifter står det i ingressen til kap. 10 «Jesus velsigner smaa Børn» (Bibelen 1920 og 1930).

14 I Engerdal kirke er «Jesus og barnet» (Peder Haugen, ca. 1873) knytt til sitatet: «La de små barn komme til meg». Og i Grue Finnskog kirke finst motivet mala av Cecilie Dahl frå 1897, med teksten «Uten at I omvender eder og blir som barn, kommer I ingenlunde inn i himlenes rike...». Sitatet liknar det som finst Nikolajkirken, men er henta frå Matt 18 («Jesus og barna»), som omtaler «himmelriket» og ikkje «Guds rike».

Analyse: Dåpsliturgiane som kontekst for Mark 10,13–16

I *Gudstenesteboka for Den norske kyrkja* (s. 288) blir Mark 10 no innleidd med formuleringa: «Høyr kor venleg Jesus tek imot borna og opnar Guds rike for dei:». Avsnittet er henta frå «Ordning for dåp i hovudgudsteneste» og det som heiter «Mottaking til dåp». Markus 10 nemner ikkje dåp, men den liturgiske konteksten «ladar» bibelteksten med dåpsinnhald. Den innleiande formuleringa er som eit forord, som sørger for at teksten skal forståast riktig (jf. Genette, 1997, s.197). Ho legg føringar på høyringa ved å tilføre ei dåpsteologisk linse. Og som paratekst blir den innleiande formuleringa så og seie ein del av teksten. Slik fungerer Mark 10 som eit Jesus-ord som inviterer til barnedåp.

I det følgjande vil eg visa korleis dei ulike dåpsliturgiane rammar inn og presenterer Mark 10,13–16, dels gjennom liturgiens paratekst og dels gjennom dåpsliturgiens regi.

Alterbok for den norske kirke 1889: «Få den evige velsignelse»

I dåpsliturgien frå 1889 kan ein lesa følgjande:

Lader os høre det hellige Evangelium, som Markus skriver:

Og de førte Smaa Børn til Jesus, for at Han skulde røre ved dem; men Disciplene truede dem, som bare dem frem. Men da Jesus saa det, blev han vred og sagde til dem: Lader de smaa Børn komme til Mig og forhindrer dem ikke! Thi Guds Rige hører saadanne til. Sandelig siger Jeg eder: Hvo, der ikke annammer Guds Rige som et lidet Barn, skal ingenlunde komme ind i det. Og han tog dem i Favn og lagde hænderne paa dem og velsignede dem. (Alterbog, 1893, s. 63–64)

Det første vi kan merke oss er at liturgien vektar bibelavsnittet som nettopp tekst: «som Markus skriver». Bibelteksten har ikkje verseinndeling, og det er ikkje angitt kva kapittel det er tale om. Annleis er dette der liturgien introduserer dåpsbefalinga: «Lader os høre Guds ord og befaling om den hellige Daab. Vor Herre Jesus Kristus siger hos Matthæus idet 28de kapitel:»¹⁵ Det er uklart kvifor dette er forskjellig. Det er og påfallande at ordlyden i den liturgiske bibelteksten skil seg frå den då gjeldande bibelomsetjinga (frå 1873).¹⁶ I den første setninga les liturgien «til Jesus» der bibelomsetjinga har «til han» (Mark 10,13a). Slik tydeleggjer den

15 Som nemnt gjengjev alterboka Matt 28 med «riktig» rekkefølga på døype og lære, og peikar slik fram mot den omsetjinga som Bibelselskapet gir ut først 1893, sjå Flatø, 1982, s. 61–62.

16 https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2008022504027

liturgiske teksten at det er Jesus det er tale om. Det er truleg nettopp innleiings-orda som skaper dette behovet. Presiseringa «til Jesus» i den liturgiske teksten blir ein del av den nynorske bibelomsetjinga frå og med 1985-utgåva, medan ho ikkje finst i noko bokmålsutgåve. Presiseringa forsvinner så ut av den liturgiske teksten på bokmål med 1981-liturgien.

I det følgjande vil eg visa korleis liturgien, som ein paratekst, skaper meaning. For både bønna og det påfølgjande leddet kan seiast å tolka teksten. Dåpsliturgien opnar med ein tale, med tiltalen «Kjære kristne.» Denne tiltalen vert etterfølgd av Matt 28 og korsteikning over dåpsbarnet. Etter dette kjem det som kan seiast å ramma inn lesinga av Mark 10: Før tekstlesinga kjem ei bøn, og etter tekstlesinga, som fører fram til «haandspaalæggelse paa barnets hoved», Fadervår. Eg vil begynne med bønna som vert lesen like før Mark 10. Ordlyden «faa den evige Velsignelse» og «arve ditt Rige» fungerer som eit frampeik på, men også ein overgang til, bibelteksten som beskriv at Jesus la hendene på «og velsignede dem»:

Allmægtige, evige Gud, vor Herres Jesu Kristi Fader! Vi raabe til Dig over dette Barn (disse Børn), som beder om Din Daabs Gave til Gjenfødelse og evigt Liv. Herre, tag imod ham (hende, dem)! Og som du har sagt: Bede, saa skal eder gives! Leder, saa skulle I finde! Banker paa, saa skal der lukkes op for eder! Saa giv nu denne (disse), som beder, Dine gaver, og luk op Døren for ham (hende, dem), som banker, at han (hun, de) kan faa den evige Velsignelse i dette himmelske Bad og arve ditt Rige, som Du har lovet og tilsagt os alle ved vore Herre Jesus Kristus! (Alterbog, 1893, s. 63)

I bønna, som er lik i Luthers dåpsliturgi¹⁷ dukkar det opp ein bibeltekst utan skriftreferanse, nemleg Matt 7,7. Bønna viser til Jesu ord: «som du har sagt: Bede, saa skal eder gives! Leder, saa skulle I finde! Banker paa, saa skal der lukkes op for eder!». Etter skriftsitatet fortset bønna med ein parafrase med to av dei tre imperativane, men no som oppfordring til Gud: «giv» og «luk op.» Dei to motiva kopla til dåp, som gåve og dør, er slik løfta fram. Ifølge luthersk dåpsteologi er dåpen nemleg både terskel og gåve. Det er gjennom dåpen at ein vert innlemma i den kristne kyrkjelyden.¹⁸ I Pontoppidans forklaringar til Luthers katekisme, er dør-metaforen eksplisitt i spørsmål 641: «Ved Daabens, saasom ved en dør til Guds kirke, indlades

17 I Luther's *Taufbüchlein aufs neue zugericht* frå 1526 kan ein lese: «so reiche nu das Gut dem, der da bittet, und öffne die Tur dem, der do anklopfet, dass er den ewigen Segen dieses himmelischen Bades erlande und das verheisen Reich deiner Gabe entpfache durch Christum, unsern Herrn, Amen» (BSELK, 539-540).

18 Sjå diskusjonar om plassering av døypefonten på slutten av 1700-tallet. Mange ville ha den ved inngangen, jf. «Dåpen som naadens første port» i Fæhn, 1956, fotnote 14, s. 159-160.

og indlemmes et Menneske i Guds Naades og de helliges Samfund...» (Pontoppidan, 1816, s.170).¹⁹

Bøna blir altså ei dåpsteologisk linse som Markus-teksten kan lesast med. For terskelmotive finst altså i Mark 10,15 (Luk 18,17), gjennom verbet (εἰσερχομαι) «å koma inn i»:²⁰ «Sandelig Siger jeg eder: Hvo, som ikke annammer Guds Rige som et lidet Barn, skal ingenlunde komme ind i det.» (Bibelen 1873). Bøna kompletterer biletet med døra som skal «lukkes op» (jf. Matt 7). Leddet etter tekstlesinga fungerer også som ei fortolkande forklaring ved at det tydeleggjer forståinga av velsigninga: «Så ville vi til samme Velsignelse hjælpe ogsaa dette lite Barn (disse smaa Børn) med vor andægtie Bøn til Gud:» (Alterbog, 1893, s. 64).²¹ Med andre ord stadfester liturgien det som allereie er implisert i den liturgiske progresjonen, nemleg at det er Jesu velsigning av barna som også Mark 10 fortel om, noko som så vert realisert i ritualet.²²

1920-liturgien: «Så bærer vi med tak og tro»

1920-liturgien er forkorta og gir Mark 10 ei ny innramming.²³ Den innleiande bøna med parafrase av Matt 7 er borte,²⁴ men terskel- og gåvemotivet heng igjen i innleiinga: «Lad os dernæst høre hvor venlig vor Herre Jesus Kristus tager imot de smaa barn og lukker Guds rike op for dem!».²⁵ Med dette er dåpens dørmetafor i enno større grad blitt ei linse for å fortolke bibelteksten. I *Alterbok for Den norske kirke* kan vi lesa:

Lad os dernæst høre hvor venlig vor Herre Jesus Kristus tager imot de smaa barn og lukker Guds rike op for dem!

De bar smaa barn til Jesus forat han skulde røre ved dem, men disciplene truet dem som bar dem. Men da Jesus saa det, blev han vred og sagde til dem: Lad de smaa barn

19 Pontoppidans *Sannhet til Gudfryktighet* kom i ei rekkje ulike utgåver. Her hentar eg sitat frå ei utgåve frå 1816, og før fornya autorisert utgave kom i 1843.

20 Matteus har tilsvarande utsegn i Matt 18,1-3 om «Jesus og barnet».

21 Ein variant av dette leddet kjem inn i Alterboka allereie i 1688, Fæhn, *Gudstjenstelivet*, s. 114.

22 Velsigning som «transfer of power» i NT, og i kristen forståing (Lathrop, 2017, s. 154-155).

23 Alterboka er forøvrig prega av ein særskilt font og illustrasjonar som ikkje alle var like glade for, jf. «vignetten» og «dekorationer» var «under dyrets merke,» sjå Emil Birkeli i «Den nye Alterbok» i LK, 1921, s.10.

24 I kommentar til første utkast heiter det: «Der følger saa en bøn for barnet om Guds naadige velsignelse, men uten den henvisning til bibelstedet om at bede, banke og søke, der ved barnedaab jo maa synes mindre heldig» (LK, 1913, s. 566).

25 I utkastet frå 1916 heiter det: «Hør dernæst hvor kjærlig», sjå Flatø, 1982, s. 166.

komme til meg, hindre dem ikke! Ti Guds rike hører saadanne til. Sandelig siger jeg eder: Den som ikke tager imot Guds rike som et litet barn, han skal ingeni lunde komme ind i det. Og han tok dem i favn, la hendene på dem og velsignet dem. Saa bærer vi med tak og tro vore barn til Herren i den hellige daap, forat de skal faa del i hans velsignelse, og, syndige menneskebarn som de er, under syndens og dødens lov, blive Guds barn av naade ved badet til gjenfødelse og fornyelse ved den Hellige Aand. (Alterbok, 1920, s. 80).

I alterboka går tekstsitatet rett over i liturgiens respons på teksten: «saa bærer vi». Slik blir responsen ei forlenging av bibelteksen. Den liturgiske teksten har ikkje lenger referanse til Markus, men er knytt direkte til Jesus sjølv.²⁶ Dette kan sjåast i samanheng med korleis dåpsbefalinga like før er introdusert som Jesu befaling om dåp, utan referanse til Matt 28: «Kjære kristne! Lad oss høre vor Herre Jesu Kristi befaling om den hellige daap! Mig er givet al magt i himmel og paa jord. Gaa derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet I døper dem (...)» (Alterbok, 1920, s.79). Når dei to skriftlesingane er kopla saman med eit «La oss dernæst høre» vert dei to tekstane Jesus-ord framfor Matteus og Markus-ord.

Innleiingsorda understrekar kor venleg Jesus er. Dette er kan hende paradoksalt med tanke på at orda «lad de smaa barn komme til meg» (jf. Mark 10,14) er retta mot læresveinane i vreide og som ein korreks. Liturgiens venlege Jesus leier merksemda mot Jesu invitasjon. Det at Jesus tek venleg i mot, står ikkje i motsetning til omtalen av Jesus i Mark 10, men speler på det Jesus seier om å «ta imot» (δέχομαι) eit lite barn også i Mark 9,36–37 (og Luk 9,48). For det er her barnet er objekt for verbet ta i mot (jf. «annammer»):

³⁶Og han tog et lidet Barn og stillede det midt iblandt dem og tog det i Favn og sagde til dem: ³⁷Hvo der annammer eet af saadanne smaa Børn i mit Navn, annammer mig, og hvo mig annammer, annammer ikke mig, men den, som har udsendt mig. (Bibelen 1899)

I både Mark 9 og Mark 10 legg Jesus armen om eit barn («ἐναγκαλίζομαι»). Det greske verbet kan omsetjast meir emosjonelt enn uttrykket «tog det i Favn».²⁷ Slik får den innleiande setninga fram eit meiningspotensiale som ligg i bibelteksen, og vi kan seie at liturgien realiserer ein intertekstuell moglegheit. Der Mark 9 fortel at barnet blir tatt i mot i Jesu namn, står det i Matt 18,2 sin variant av same

26 I Gustav Jensen sitt utkast (1913) var forslaget opphavleg: «Hør dernæst, hvor venlig vor Herre Jesu tar imot de smaa barna og lukker sit rike op for dem. Ti saa skriver evangelisten Markus i sit evangeliums 10de kapitel:» (LK, 1930, s. 568). Dette finst ikkje i Revideret utkast frå 1917 (s. 41).

27 Sjå diskusjon i Gundry, 2008, s. 156.

forteljing, at Jesus kalla til seg eit lite barn. Dåpsliturgien ser ut til å uttrykkje ei samlesing av Mark 10,13–16 og Mark 9,37, og mogelegvis også Matt 18,2.

Innleiingsorda aktiverer stadig dei sentrale metaforane for frelsa i dåpen, nemleg som «inngang» til Guds rike, og som «gåve». I bibelteksten talar Jesus både om «den som tager imot» og å «komme ind» i Guds rike. Men der bibelteksten seier å «komme ind» med barnet som implisert subjekt, bruker innleiingsorda verbet «lukker op» med Jesus som subjekt. Slik får vi til saman biletet av døra eller porten som kan opnast eller lukkast. Biletet av Jesus som «lukker opp» døra til Guds rike oppstår ikkje i lesinga av Mark 10 åleine, men har sitt opphav i den innleiande bøna frå 1889-liturgien. Men der dørmotivet i 1889-liturgien var eksplisitt i parafrasen over Matt 7,7 «Bank på, så skal det lukkes opp», er det no overført på bibelteksten som les «komme ind i det». Dette biletet av Jesus ved porten, som slepp barna inn, blir faktisk realisert også som kyrkjekunst. I 1932 malar Hugo L. Mohr motivet på veggen i Volda kyrkje.²⁸

Bibeltekstens ordlyd har fleire endringar i omsetjinga frå 1910/1920 som har betydning for samspelet mellom dåpen som hending og bibelteksten. Der den tidlegare omsetjinga på dansk gjenga προσφέρω med «å føra» («de førte smaa Børn til ham» *Bibelen* 1899), heiter det i 1910/20 «De bar smaa barn til ham». Denne nyanse tydeleggjer at det er tale om små barn. Slik skildrar bibeltekstens ordlyd det som er regien i dåpsliturgien, nemleg at ein bar dåpsbarn fram. For bere-motivet er viktig i 1920-liturgien. Ein fekk no ei utvida formulering som understrekar samanhengen mellom dåpshandlinga og bibelteksten:

Saa bærer vi med tak og tro vore barn til Herren i den hellige daap, forat de skal faa del i hans velsignelse, og, syndige menneskebarn som de er, under syndens og dødens lov, blive Guds barn av naade ved badet til gjenfødelse og fornyelse ved den Hellige Aand. (Alterbok, 1920, s. 80)

Bruken av det innleiande bindeordet «Så» tydeleggjer at dåpshandlinga er ein respons på bibelteksten. Samtidig vert Fader Vår, som kjem seinare i liturgien, erstatta med ei bøn utan handspålegging, i og med at barna ikkje blir borne fram før etter bøna.

I bøna som følgjer tekstlesingane kjem ein implisitt referanse til dåpsbefalinga «du har indsat dåpen». I tillegg vert bere- og velsigningsmotivet gjenteke. Slik svarer bøna på begge tekstlesingane, og teiknar opp deira betydning for dåpshendinga:

28 Eit tilsvarande måleri vart gitt i gåve til MF i 1933, og heng i dag ved bønerommet i tredje etasje.

Lad oss bede! Evige, almægtige Gud! Vi takker dig fordi du har indsat daapen til dit hellig navn i din kirke, og i daapen lover os at du vil være vor Fader, og frelse os fra synd ved din Søn, vor gjenløser, og gjenføde og hellige os ved din Aand. Vi beder dig, tag i mot dette (disse) barn som vi idag bærer frem for dit ansigt og lat det (dem) faa den evige velsignelse i dette hellige bad. Lad det (dem) vokse op i din kirke som dit (dine) barn, lad gudsfrygt og kjærlighet raade i dets (deres) hjem, lær det (dem) at frygte og elske dig og bevar det (dem) fra det onde, indtil det (de) kommer til deg i dit himmelske rike! Amen. (Alterbok, 1920, s. 80–81.)

Bøna peiker på både Matt 28 og Mark 10 som ord som målber eit løfte. Der Matt 28 gjengjev Jesu ord om dåp, kan ikkje Mark 10 seiast å gjere det same, men bøna framstiller dåpshandlinga som eit svar på Jesu løfte, slik ho framstår nettopp i samlesinga av Matt 28 og Mark 10.

Etter forsakinga og vedkjenninga av trua, vert dåpsbarna borne fram til døypfonten. Først etter sjølve dåpen kjem bøna med handspålegging. Slik fungerer dåpsliturgiens regi som ein imitasjon og ei realisering av Jesu handling i bibelteksten: «Og han tok dem i favn, la hendene på dem og velsignet dem.»

Liturgien frå 1981: «Jesus tek i mot barna»

Med *Gudstenesteboka* frå 1981 får liturgien ein tydeleg struktur. Det liturgiske leddet: Føreseigna om dåpen («Dåpsbefalinga» på bm.) består av to tekstlesingar, Matt 28 og så Mark 10. Slik blir samankoplinga mellom dei to enno sterkare enn tidlegare. Den innleiande frasen til lesinga av Mark 10 er tilnærma uendra, men er no forenkla i omtalen av Jesus, i tillegg til at småord som «dernæst» og «de små» er borte.²⁹

Lat oss høyra kor venleg Jesus tek imot barna og lét opp Guds rike for dei!

Dei bar småborn til Jesus for at han skulle røra ved dei; men læresveinane ville visa dei bort. Då Jesus såg det, vart han harm og sa til dei: «Lat småborna koma til meg, og hindra dei ikkje! For Guds rike høyrer slike til. Sanneleg, eg seier dykk: Den som ikkje tek imot Guds rike som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det.» Så tok han dei i fanget, la hendene på dei og velsigna dei. Mark 10,13–16

Med takk og tru ber då vi borna våre til Herren i den heilage dåpen. Dei er fødde med menneskeslekta si synd og skuld, men i dåpen vert dei Guds born, fødde på nytt ved Den heilage Ande. (Gudstjenestebok for Den norske kirke. Del 1, s. 128–134)

²⁹ Bm.: «La oss høre hvor vennlig Jesus tar imot barna og lukker Guds rike opp for dem! (Gudstjenestebok, 1992, s. 130).

Mark 10,13–16 er skilt ut med ein skriftreferanse i Gudstenesteboka, men den påfølgjande formuleringa fungerer framleis som respons på tekstlesinga ved at bere-elementet knyter dåpshandlinga til bibelteksten. Koplinga mellom bibelteksten og resten av liturgien er likevel tona ned.

Gåve-motivet er ikkje konkretisert som å få del i ei velsigning, slik det var i 1920-liturgien. I staden kjem vektlegginga av å bli fødd på ny. Vektlegginga av dåpen som frelse frå synd, og dåp som «ny fødsel», gjer at andre bibeltekstar kjem til, både som skriftord, men også som forklarande ledd i liturgien. I bønna ved døypefonten heiter det «Du har sagt at ingen kan koma inn i Guds rike utan å bli født på ny ... lat den nye fødsel koma ...» (1992, s.132). Her er det ein allusjon til dialogen med Nikodemus (Joh 3), men utan skriftreferanse. Også heilt innleiingsvis kjem no eit forklarande ledd som understrekar at dåpen handlar om frelse: «Kyrkjelyden skal i dag ta imot dette barnet i Guds hus. Ved dåpen vil Gud gje han del i si frelse og ta han inn i si kristne kyrkje.» Etter dette kan ein velje å lesa Joh 3,16. Også her er lesinga utan eksplisitt tekstreferanse, sjølv om referansen står i gudstenesteboka.

Terskelmotivet er altså viktig i den dåpsteologien som ser ut til å prege liturgien. Bibelomsetjinga frå 1978/85 modererer den doble nektinga i Mark 10,15 (οὐ μὴ), før omsett med «ingenlunde» (1920) eller «på ingen måte» (1938), slik at den no heiter «ikkje»: «Den som ikkje tek imot (...) skal ikkje koma inn i det.». Vi kan merka oss at tilsvarende uttrykk i same bibelomsetjing elles er omsett med eit «aldri» (sjå td. Matt 5,20 og Op 21,27). Ei anna endring i bibelomsetjinga, som også gjer Jesus ein tanke mildare, er at verbet ἀγανακτέω (v. 14) er omsett med «harm» og ikkje «vred», slik det heitte i 1920-liturgien.³⁰ Denne endringa frå «vred» til «harm» kjem med nynorsk Bibel frå 1938 og seinare også på bokmål i 1978. Det er ikkje utenkjeleg at det nettopp er brukskonteksten knytt til dåp, som fordrar eit mildare uttrykk.

Liturgien 2011: «Jesus tar imot oss»

Dåpsliturgien frå 2011 har ein ny struktur med stor betydning for Mark 10,13–16 sin funksjon. Den er ikkje lenger kopla saman med Matt 28, og kjem først som ein del av «Mottaking til dåp».³¹ I gudstenesteboka kan ein lese: «Lat oss høyra kor venleg Jesus tek imot borna og opnar Guds rike for oss:»

³⁰ I Bibel 1930 heiter det at Jesus ble vred.

³¹ Dåpsbefalinga kjem først etter ein dåpssalme, og lesinga av Matt 28 vert innleia som «Jesus ord og bod om den heilage dåpen».

Dei bar småborn til Jesus for at han skulle røra ved dei, men læresveinane viste dei bort. Då Jesus såg det, vart han sint og sa til dei: «Lat småborna koma til meg, og hindra dei ikkje! For Guds rike høyrer slike til. Sanneleg, eg seier dykk: Den som ikkje tek imot Guds rike som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det.» Så tok han dei inntil seg, la hendene på dei og velsigna dei. Mark 10,13–16 (Gudsteneste for Den norske kyrkja, 2011, 3.4)

I innleiingsorda heiter det ikkje lenger «let opp» eller «lukker» Guds rike opp, men «opnar». Den nye ordlyden vil tydeleg sikra at Jesus framstår som ein venleg terskel-aktør. I alle fall kan ordet «lukker» lett framkalla assosiasjonen stengde dører. Men med denne endringa er óg koplinga til Matt 7,7 der «ἀνοίγεται» stadig er omsett med verbet «lukke» i bokmålsomsetjinga borte, jf: «Bank på, så skal det lukkes opp for dere» (Bibelen 2011).³²

Vidare heiter det ikkje «dei», men «oss»: «Jesus (...) opnar Guds rike for oss:» (mi utheving). Dette vart rett nok endra tilbake allereie i 2017.³³ I vedlegget til sakshandteringa på Kyrkjemøtet ønskte komiteen å vektlegga «at Gud tek imot oss». Som det står: «Dette perspektivet har hatt særlig betydning for plasseringen av og forståelsen av Mark 10,13–16.» (KM 5/11, s. 1).³⁴ Det er ifølgje sakspapir frå same kyrkjemøte uttalt at det er Matt 28 som er «liturgiens fundamentalord», og slik blir dåpshandlinga eit svar først og fremst på dåpsbefalinga (KM 05.1/11, s.14). Vi kan likevel merka oss at i ordning for Stadfesting av nauddåp (etter 1992), kjem Mark 10 stadig innunder «dåpsføresegna».³⁵

I den grad element frå bibelteksten elles er i bruk, handlar det om at Jesus tar imot. I innleiingsorda til Mark 10 har det heilt sidan 1920–liturgien vorte stadfesta at Jesus «tek imot». I liturgi frå 2011 blir dette og understreka også heilt først i dåpsliturgien: «Med takk og glede tek kyrkjelyden imot barnet/borna som i dag skal bli døypt/døypte i Guds hus.» Vidare heiter det:

32 Formuleringa liknar no andre bibeltekster om dører som kan opnast og lukkast, som t.d. Matt 25,11 om brudejentene, som nyttar verbet «opne» (ἀνοίγω).

33 Sjå høyringsspørsmål nr. 8 «frå oss til dem» i «Høringsdokument til Kirkerådets forslag til revidert ordning for dåp i hovedgudstjenesten (2015)», s. 7.

34 Ifølgje Harald Hegstad kom den nye rekkefølga til ved eit benkeforslag på Kyrkjemøtet, og ei av innvendingane var nettopp at det ville medføre ei svekking av Mark 10 som dåpstekst.

35 <https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjenesteliturgi/nno%20stadfesting%20av%20nauddap%20onynorsk%20.pdf>

*Gud har gjeve oss livet og skapt oss til fellesskap med seg. Etter sitt ord og sin lovnad tek Gud imot oss i dåpen og frelser oss frå synd og død. Vi blir sameina med Jesus Kristus til eit nytt liv, og vi blir innlema i den kristne kyrkja.*³⁶

I bibelteksten heiter det «Den som ikkje tek imot Guds rike slik som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det». I alternativa til takkebøner som følgjer etter tekstlesinga, er det likevel borna og livet ein takkar for mest eksplisitt, og slik vert barnet i seg sjølv nærast som ei gåve å rekne. Det skjer altså ei meiningsoverføring i samspillet mellom innleiingsorda og tekstlesinga: Som Jesus (Gud) og kyrkjelyden tek i mot barna, slik skal også barna ta i mot Guds rike.

I resten av den liturgiske innramminga ser gåve-motivet ut til å fortrenge vektlegginga av dåp som terskel. Terskel-motivet handlar om å koma inn i den kristne kyrkja, og om frelse frå synd og død. Til desse motiva gjev Mark 10 lite input. Med dette får den liturgiske bibelteksten ein ny funksjon. Den blir først og fremst ein barnetekst og Jesustekst. Dette motivet ser ut til å bli spegla i bibelomsetjinga, som gir Jesus ei stadig mildare framtoning.

Der det før heitte at Jesus «tok dei i fanget», heiter det no «Så tok han dei inntil seg», som gir assosiasjonar til ei kjærleg omfamning. Denne omsetjinga er ei konkordant omsetjing av det greske ἐναγκαλιζομαι. Ei annan nyansering er at Bibel 2011 gjengir verbet ἀναγκτέω med «sint», mot «harm» i 78/85-omsetjinga (v.14). Denne endringa handlar nok mest om allmenn språkbruk, og kan tolkast som eit forsøk på å gjere Jesus mindre framand. For ordet «harm» dukkar sjeldan opp i Bibel 2011, men der det finst, har det ein mørkare klang enn «sint». (jf. Matt 2,16, Ordt 27,3–4). I 2011-omsetjinga er ἀναγκτέω omsett med anten å vere «sint» eller «arg». Ifølge Matt 26,8, er læresveinane «arge» (Bibel 2011), mot «harme» i Bibel 1938. Her er altså små nyansar som til saman kan seiast å framstille Jesus meir tydeleg som ein som er særskilt venleg overfor barn.

Liturgien 2017: «Dyrebar i dine auge»

Liturgien frå 2011 viste seg å vere for tung og ordrik, og allereie i 2017 vart han revidert. I gudstenesteboka kan vi lesa: «Høyr kor venleg Jesus tek imot borna og opnar Guds rike for dei:» (Gudstenestebok, 2020, s. 288). Innleiingsorda si merksemd mot «dei» tilfører stadig dåpsteologisk linse til lesinga av Mark 10. Men terskel og gåve-motiva pregar ikkje innramminga av bibelteksten i særleg grad. Lesinga av Mark 10 skjer i den såkalla «mottakings-delen», og innleiingshelsinga understrekar no at det er Gud som tek i mot barnet: «Med takk og glede kjem

36 «Ordning for dåp i hovudgudstenesta», 3.3 i Gudsteneste for Den norske kyrkja, Eide, 2011.

vi i dag med NN/dykk til Gud i den heilage dåpen. I Dåpen tek Gud imot oss og sameinar oss med den krossfeste og oppstadne Jesus Kristus.»

Etter lesinga av Mark 10, takkar ein for livet, for barnet som blir døypt, og ein ber om at barnet må få ein heim i kyrkja:

L: Evige Gud, du som gjev liv til alt som lever, og har skapt oss i ditt bilete: Vi takkar deg for NN/NN (fornamn), som i dag skal bli døypt/døypte. Ho/Han/Dei er dyrebar(e) i dine auge. Ver hos henne/han/dei med din kjærleik og gje henne/han/dei ein heim i di kyrkje. Amen.

Bøna har ingen klare koplingar til teksten. Her er gåvemotivet brukt først om barnet sjølv, og deretter om «heimen» i kyrkja. Igjen har gåve- og dørmotivet fått eit nytt bilete, nemleg ein heim. Og det som før var vektlegging av velsigninga som Jesus gir og dåpen som inngang til Guds rike, handlar det no meir om barnet som gåve. Dåpen er ikkje lenger først og fremst ein terskelrite, men like mykje ei feiring av livet. Vi ser og større innslag av skapingsteologi (jf. Hegstad, 2019, s.185). Det har skjedd ei forskyving i dåpsteologien, og tekstlesinga underbyggjer det som vert oppfatta som det sentrale i dåpshendinga, nemleg at Gud tek i mot barnet. Slik får endringa av dåpsteologien også følgjer for bibeltekstens meningspotensiale.

I vedtaksdokumentet frå Kyrkjemøtet i 2017 kjem det fram at betydninga og plasseringa av Mark 10 i dåpsliturgien vart diskutert. Om saka kan ein innleiingsvis lesa: «Mark 10 kan oppfattes som en dåpstekst, eller kun som en åpen invitasjon fra Jesus til barna.» (KM 05/17, s. 2). Eit mindretal ønskte å gå tilbake til den opphavlege plasseringa av Mark 10 etter Matt 28, med vekt på at teksten då ville framstå tydelegare som ein dåpstekst. Kyrkjemøtet enda likevel opp med å vedta ein liturgi som framleis har Mark 10 før dåpsbefalinga, og i innleiingsdelen.

Oppsummering: Dåpsteologisering, imitasjon, og Jesus og barna-forming

Korleis formar dåpsliturgiane Mark 10? Eg vil oppsummera analysen i fire hovudpunkt:

For det første tilfører alle liturgiane ei dåpsteologisk linse til lesinga av Mark 10, gjennom å forsterke terskel- og gåvemotiv, særleg gjennom innleiingsorda. Mark 10 blir ein tekst ikkje berre om å komme inn i Guds rike, men ein invitasjon til dåp. Denne «dåpsteologiseringa» er sterkast i dei eldste liturgiane, der ein også spelar ut Mark 10 gjennom regien i liturgien.

Det leier til det andre punktet: Mark 10 fungerer som modelltekst for «velsigninga» som dåpen gir og det «å bera» fram barn, samt som invitasjonstekst som fortel at Jesus «tek i mot». Slik heng den dåpsteologisk lesinga av Mark 10 også saman med imitasjonar i liturgien.

For det tredje er Mark 10 eit Jesus-ord som vert brukt for å legitimere barne-dåp. I Mark 10,15 heiter det «Sanneleg, eg seier dykk: Den som ikkje tek imot Guds rike slik som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det» (*Bibelen* 2011). Innleiingsorda, som går tilbake til 1920, kan synast å tolke oppfordringa til å «ta i mot» til at det er Jesus som tar i mot, og verbhandlinga å «koma inn i», blir til at det er Jesus som opnar opp Guds rike. Truleg har denne verboverdraginga med sakramentsforståing og Jesu rolle i nådemiddelet å gjere. I samankopling med Matt 28 (dåpsbefalinga) i både 1920 og 1981-liturgien, blir dette elementet forsterka. Alt i alt ser eg ei utvikling i liturgiane frå dåpsteologisering av Mark 10, til vektlegging av Jesu invitasjon, og seinare understreking av barnets verdi. Og dette kan seiast å vere den fjerde forminga av bibelteksten. Det finst gjennomgåande spor av ein intertekstualitet i alle liturgiane knytt til «Jesus og barna-forteljinga». Desse spora blir stadig tydelegare, også fordi bibelomsetjingane formar eit mildare Jesusbilete over tid. Jesus vart først «vred» (bm. 1930), så «harm» (nn. 1938 og 1978/85), og til slutt «sint» (*Bibel* 2011). Både i Mark 9 og 10 understrekar tidlegare omsetjingar at Jesus la barnet i fanget («tog det i Favn» *Bibelen* 1899). Seinare omsetjingar les at «han tok dem inn til seg» jf. Mark 10,16 (*Bibelen* 1978), «han tok dei i fanget» (nn. 1985), og seinast «Han la armen om barnet» (*Bibelen* 2011).

Analysen viser altså at den liturgiske bibelteksten er ein formbar tekst, med ulik vektlegging i dei ulike liturgiane. Endringar i dåpsteologien får konsekvensar for dåpsteologiseringa av Mark 10. Innleiinga sin ordlyd har stadig ein dåpsteologisk klangbotn: «Høyr kor venleg Jesus tek imot borna og opnar Guds rike for dei». Frasen kan stadig seiast å henta motiv frå Matt 7, i samspel med Mark 9,36–37.

Konklusjon: Den liturgiske bibelteksten

Bibeltekstar har ei litterær ramme i Bibelen som er sentral for bibeltolking. Men Bibelen utgjer ikkje det einaste utgangspunktet for meiningsskaping. Når Bibelen er i bruk, er fleire element i spel. Innleiingsvis, spurde eg: Korleis formar dåpsliturgien Mark 10,13–16?

I dåpsritualet har Mark 10 ei liturgisk innramming som blir til ein eigen nærkontekst. Denne nærkonteksten er naturleg nok konstruert på dåpsteologien sine premissar. Slik kan Mark 10 seiast å verte ein dåpstekst i bruk, fordi han er kopla til barnedåp i gudstenesta. Men det er altså mindre dåpsteologisk overføring på Mark 10 i dagens liturgi. Mark 10 har fått ein annan funksjon som ei Jesus- og barna-forteljing.

Ifølge Foster kan repetisjonar av Bibelen i kunst eller populærkultur både setje i gang og etablere stadig nye forståingar av bibelforteljinga (2020, s. 48). Forteljinga om «Jesus og barna» har gjennom tidene blitt forma gjennom bilete,

skriftsitat og gjenforteljing. Slik fungerer dåpsliturgien som ein forsterkar, gjennom assosiasjon, trass stadige justeringar i liturgien. Men har så forminga av den liturgiske bibelteksten kraft til å prega forminga også av bibeltekstens ordlyd? Forminga av Bibelen skjer på to ulike nivå: både gjennom parateksting og gjennom nye bibelomsetjingar. Når dei to kan sjå ut til å prega kvarandre, er det truleg på grunn av tilleggseffekten som finst i ritualet.

Når det gjeld bibeltekstens ordlyd, er det berre på eitt punkt at den liturgiske bibelteksten faktisk skil seg frå den gjeldande bibelomsetjinga. I liturgien frå 1889 heiter det «Og de førte smaa Børn til Jesus», og ikkje «Og de førte smaa Børn til ham» (*Bibelen* 1889). Her tydeleggjer liturgien at det er Jesus det handlar om. I så måte er dette ein føregangstekst, for frå og med bibelomsetjinga 1978/1985 heiter det også her «Jesus», men rett nok berre i nynorskversjonen. Det at liturgien set i gang endring, ser vi truleg spor av i bibelomsetjingane når ordlyden går frå «føre» til «bere» (jf. 10,13), og når teksten mildnar Jesu sinne (jf. 10,14), og når den dempar formuleringa om å ikkje komma inn i Guds rike (10,15). Kultur skaper altså tekst (Beal, 2011).

Forming av Bibelen gjennom bibelomsetjingar er sjølvsagt ein kompleks prosess, men studien viser at den liturgiske bibelteksten, som blir til gjennom dåpsliturgiens paratekst og rituell bruk, har stor betyding også for utforminga av den faktiske bibelteksten i ulike bibelomsetjingar. Det er ikkje tvil om at «Jesus og barna-forteljinga» har ein særskilt status i kraft av at Mark 10,13–16 er ein del av dåpsliturgien. Slik pregar den liturgiske teksten (Mark 10,13–16) lesingar av den same teksten også utanfor dåpsliturgien.

Bibliografi

- Assmann, A. (2008). Canon and archive. I A. Erll & A. Nünning (Red.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (s. 97–107). De Gruyter.
- Beal, T. (2011). Reception history and beyond: Toward a cultural history of scripture. *Biblical Interpretation*, 11, 357–372.
- Beckmann, M.K. (2015). Noter til gjenfødelse. Dåpsteologien i parateksten til Bibelselskapets oversettelser 1959–2011. *Teologisk Tidsskrift*, 4, 391–415.
- Beckmann, M.K. (2017). *Bibelselskapets kristologi. Ideologi og oversettelse* [Doktoravhandling, Universitetet i Agder].
- Bradshaw, P.F. (1992). The use of the Bible in liturgy: Some historical perspectives. *Studia Liturgica*, 22, 35–52.
- Breed, B. (2014). *Nomadic text: A theory of biblical reception history*. Indiana University Press.
- Bryant, J. (2002). *The fluid text: A theory of revision and editing for book and screen*. University of Michigan Press.

- Buch-Hansen, G. (2020). "Permit the slaves to come to me." Reimagining Markan church and household ethics. I L.H. Bylund, R. Falkenberg, M.B. Kartzow & K.B. Larsen (Red.), *Nordic interpretations of the New Testament: Challenging texts and perspectives* (s. 17–41). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dokka, T.S. (2015). Dåpsliturgien – mellom folkelig lutherdom og liberal pietisme. I H. Balsnes (Red.), *Gudstjeneste à la carte: Liturgireformen i Den norske kirke* (s. 80–97). Verbum Akademisk.
- Engelstoft, C.T. (1840). *Liturgiens eller Alterbogens og Kirkerituals historie i Danmark*. Reitzels Forlag. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2012070608264
- Ellingsen, T. (1988). *Kirkeordinansen 1537/39: «Den rette ordinants»: Til prof. dr. theol Helge Fæhn på 70-årsdagen 13. desember 1988*. Verbum.
- Ellingsen, T. (1990). *Kirkeordinansen av 1537: Reformasjonens kirkelov*. Verbum.
- Elstad, H. & Thorkildsen, D. (2017). Hvilket kirkesyn gjenspeiler dåpsritualet fra 1889 til i dag. *Kirke og Kultur*, 122(4), 374–394.
- Elstad, H. (2024). The Bible in the Nordic welfare states. I M.B. Kartzow, K.B. Larsen & O. Lehtipuu (Red.), *The Nordic Bible: Bible reception in contemporary Nordic societies* (s. 23–36). De Gruyter.
- Flatø, L. (1982). *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886–1926: En kirkehistorisk undersøkelse*. Gyldendal.
- Foster, C.L.E. (2020). Familiarity and recognition: Towards a new vocabulary for classical reception studies. I D. De Pourcq, J.W. De Haan & D. Rijser (Red.), *Framing classical reception studies: Different perspectives on a developing field* (s. 33–69). Brill.
- Fæhn, H. (1956). *Ritualspørsmålet i Norge 1785–1813: En liturgisk og kirkehistorisk undersøkelse med særlig henblikk på geistlighetens stilling til tidens reformplaner*. Land og Kirke.
- Fæhn, H. (1994). *Gudstjenestelivet i Den norske kirke. Fra reformasjonstid til våre dager*. Universitetsforlaget.
- Genette, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of interpretation* (Literature, Culture, Theory 20). Cambridge University Press.
- Gundry, J.M. (2008). Children in the Gospel of Mark, with special attention to Jesus' blessing of the children (Mark 10:13–16). I M.J. Bunge, T.E. Fretheim & B.R. Gaventa (Red.), *The child in the Bible* (s. 143–176). Eerdmans.
- Hartvigsen, K.M. & Haakedal, E. (2022). Jesus' parables for and by ten-year-olds: Applying blending theory in in-depth analyses of pupils' RE texts, RE textbook passages, and teacher's handbook passages in the context of Norwegian inclusive public religious education. *British Journal of Religious Education*. <https://doi.org/10.1080/01416200.2022.2052803>
- Hegstad, H. (2019). *Dåpen. En nådes kilde*. Verbum Akademisk.
- Holter, Å. (1991). Kampen for norsk bibel og norsk bibelspråk. I *Bibelen i Norge* (s. 73–98). Det Norske Bibelselskap.
- Ihlen, C. & Sverdrup, E. (1913). Utkastet til ny dåpsliturgi. *Luthersk kirketidende*, 50, s. 565–571.
- Ihlen, C. & Sverdrup, E. (1913). Stiftsprovst G. Jensens utkast til nytt dåpsritual. *Luthersk kirketidende*, 50, s. 580–584.

- Justnes, Å., Hagelia, H. & Vegge, T. (2013). *Ny bibel, nye perspektiver: Grunntekster, oversettelse og teologi*. Portal Akademisk.
- Kirkemøtet. (2011a). *KM 5/11 Gudstjenestereformen – dåp i hovedgudstjenesten*. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/km_05_11_daap_hovedgudstj.pdf (henta 1. juli 2024).
- Kirkemøtet. (2011b). *KM 5.1/11 Gudstjenestereformen – dåp i hovedgudstjenesten*. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/km_5_1_11_daap_i_hovedgudstjenesten.pdf (henta 2. juli 2024).
- Kirkemøtet. (2017). *KM 05/17 Revisjon av dåpsliturgi*. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2017/vedtak/km_05_17_revisjon_daapsliturgi_vedtak.pdf (henta 2. juli 2024).
- Lathrop, G. W. (2017). *Saving images: The presence of the Bible in Christian liturgy*. Fortress Press.
- Lied, L.I. & Lundhaug, H. (2017). *Snapshots of evolving traditions: Jewish and Christian manuscript culture, textual fluidity, and new philology* (Vol. 175). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110348057>
- Lundhaug, H. (2010). *Images of rebirth: Cognitive poetics and transformational soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Brill.
- Luther, M. (1526). *Das Taufbüchlin aufs neu zugericht*. I *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (7. utg., s. 535–541). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pontoppidan, E. (1816). *Sandhed til gudfrygtighet*. O.P. Moe. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2021111926005
- Rian, D. (1995). *Norske bibeloversettelser – sett på bakgrunn av dansk-norsk bibeloversettelsestradisjon*. I *Bibel og oversettelse* (s. 9–42). Tapir.
- Veiteberg, K. (2006). *Kunsten å framføre gudstjenester: Dåp i Den norske kyrkja* [Doktoravhandling, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo].
- Wolterstorff, N. (2018). *Acting liturgically: Philosophical reflections on religious practice*. Oxford University Press.
- Aadland, I. (2023) «I Guds hender». Det gamle testamente i gravferdsliturgien. I T. Stordalen, A. Aschim, K. Berge, K. Holter, K. Joachimsen & M.H. Lavik (Red.) *Samklang: Det gamle testamentet i Den norske kirkes prekener* (s. 224–238). Verbum.
- Aavitsland, K.B. (2018). *Let the children come to me: Representations of children in the confessional culture of Lutheran Scandinavia*. I R. Aasgaard, M. Bunge & M. Roos (Red.), *Nordic childhood 1700–1960: From folk beliefs to Pippi Longstocking* (s. 58–75). Routledge.

Bibelutgåver

- Bibelen eller Den hellige Skrift, indeholdende det Gamle og Nye Testaments kanoniske Bøger*. (1889). Ny udgave. Det norske Bibelselskabs Forlag.
- Bibelen eller den hellige Skrift, indeholdende det gamle og det nye testaments kanoniske bøker*. (1910). Ny oversættelse. Det Norske Bibelselskaps forlag.

Bibelen eller Den hellige Skrift, indeholdende det Gamle og det Nye Testaments kanoniske bøger. (1920).

Ny oversættelse. Det Norske Bibelselskabs Forlag.

Bibelen. (1930). Bibelselskapet.

Bibelen. (1938). Bibelselskapet.

Det nye testamente: Oversatt for ungdom. (1959). Bibelselskapet. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2008052304066

Bibelen. (1978). Bibelselskapet.

Bibelen. (2011). Bibelselskapet.

Jesus – Menneskesønnen: Tekster fra Det nye testamente. (1982). Illustrert av Carl Bloch. Cappelen.

Alterbøker og dåpsliturgiar

Alterbog for Den Norske Kirke. (1893). Grøndahl. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2009022603036

Revideret utkast til alterbok for den norske kirke. (1917). Kristiansand: Søndenfjeldske trykkeri. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2013100308088

Alterbok for Den Norske Kirke. (1920). Kristiania: Selskapet til kristelige andagstbøkers utgivelse. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2012070305040

Gudstjenestebok for Den norske Kirke. Del 1: Gudstjenester. (1992). Verbum.

Ordning for dåp i hovudgudstenesta, i Gudsteneste for Den norske kyrkja. (2011). Eide forlag.

Gudstenesteboka for Den norske kyrkja. (2020). Eide forlag.

Kirkeministeriet. (1992). *Dåb: Autoriseret ved kgl. resolution af 12. juni 1992. Dåb og fremstilling.* <https://www.nordiskliturgi.dk/DK/daab92.pdf> (henta 8.juli 2024).

Ord som gjør en forskjell

En studie av teologisering, erfaring og resonans i norske prekener

INGE WESTLY

universitetslektor ved MF vitenskapelig høyskole

inge.westly@mf.no

ABSTRACT

The article examines 44 sermons delivered in the Church of Norway and asks what makes a sermon feel existentially important to listeners in our time. Based on Jan-Olav Henriksen's theories of hermeneutic experience and Hartmut Rosa's theories of resonance, it contributes to the understanding of an existentially oriented homiletic theology. The analysis shows that the sermons direct attention to questions that concern life here and now, rather than traditional themes such as sin and grace, or eternal life. Such concepts are not absent or without significance. But instead of using images from human life to illustrate or explain a divine reality, the tendency is for the sermons to use theological motifs to interpret the life people live now. The sermons that contribute most strongly to a hermeneutic experience are those that reflect a responsive connection to people's experiential reality and at the same time show what is existentially at stake

NØKKELOORD

Prekenanalyse. Homiletisk teologi. Teologisering. Eksistensiell. Hermeneutisk erfaring. Resonans.

Hva gjør at en preken oppleves eksistensielt viktig for tilhørere i vår tid? Etter årtier med oppmerksomhet mot prekenen som *kommunikasjon* med tilhøreren, har homiletikere de siste årene viet fornyet interesse for det teologiske innholdet, nærmere bestemt for en *teologisering* hvor de teologiske og kommunikative dimensjonene ses i nær sammenheng. Denne artikkelen vil gi et bidrag til videre refleksjon om teologisering i forkynnelsen med søkelys på forholdet mellom teologi og erfaring. På bakgrunn av konkrete prekenstudier, og i lys av teorier fra Jan-Olav Henriksen om *hermeneutisk erfaring*, og fra Hartmut Rosa om *resonans*, vil den drøfte hvordan teologisering i prekener kan skje på måter som oppleves eksistensielt viktige.

Forskningskontekst

Forholdet mellom teologi og erfaring har vært et omdiskutert tema det siste århundret (Rasmussen, 2024). Likevel har oppmerksomheten for de konkrete livserfaringenes plass i forkynnelsen økt, særlig gjennom den tilhørerorienterte, induktive tilnærmingen i homiletikken fra 1970-tallet (Skjæveland & Mosdøl, 2013). Ut fra ønsket om å styrke prekenen som engasjerende kommunikasjon fulgte en interesse for prekenens struktur og bildebruk. Inspirasjon ble hentet fra retorikk, film- og litteraturteori. Dette førte til en kreativ jakt på konkrete bilder, eksempler eller hendelser fra samfunns- og hverdagsliv som kunne illustrere og styrke formidlingen (f.eks. Webb, 2001). Om en slik bruk av *erfaringsmotiv* har bidratt til opplevelsen av nærhet og aktualitet, er dette likevel ikke ensbetydende med at forkynnelsen fremstår som eksistensielt betydningsfull og at viktige spørsmål står på spill.

I en studie basert på prekenobservasjoner kritiserer Marius Timmann-Mjaaland den tilhørerorienterte vendingen i nyere homiletikk (2020). Han ser den i sammenheng med en velment, inkluderende ekklesiologi som kan lede til en prekenpraksis som glatter ut dissonanser i møte med bibeltekstene og fremstå med «forenklende preg, med vekt på inkludering, vennlighet og koselig imøtekommenhet» (s. 35). Han etterlyser prekener som i større grad fanger inn spenningene som finnes i bibeltekstene og som bærer preg av «uredigert og brutt, men fortettet sannhetshendelse». Ønsket om fornyet teologisk refleksjonen har vært drivkraft også i det amerikanske prosjektet «Homiletical theology. Preaching as Doing Theology» ledet av David Schnasa Jacobsen som har pågått siden 2015 (Jacobsen, 2015; jf. Nystrand, 2024, ss. 47–50). Ut fra en tenkning om teologiens kontekstualitet understreker Jacobsen hvordan en teologiserende forkynnelse må være av nyskapende, prosessuell karakter: «As context *change*, so also does the scope of the gospel» (Jacobsen, s. 54). Clara Nystrand (2024) tar opp tråden

fra Jacobsens publikasjoner med sin avhandling om teologisering i prekenen. Gjennom en bredt anlagt studie av 228 prekener i Svenska kyrkan, leverer hun et verdifullt sammenlikningsgrunnlag for vår studie. Hun presenterer flere interessante analyseperspektiv, tar opp et metodisk begrep om «bredvidstilling» fra Jonas Idestrøm (s. 56f) og undersøker hvordan kontekst, bibeltekster og tradisjon samspiller i prekenenes teologisering. Med referanse både til den klassiske lutherske dialektikken mellom lov og evangelium og samspillet mellom eksistensielle spørsmål og svar hos Paul Tillich, drøfter hun spenningsforholdet mellom «nød» og «nåde», og hun utvikler begrepet «krux» som analyseperspektiv som skal tydeliggjøre «vad som gör at dette budskap behöver höras just nu» (s. 192f). Blant hennes mange funn er en skjelning mellom «djupmodell» og «breddmodell» i erfaringsbeskrivelsene (s. 93–95), og hun viser hvordan prekenene gjenspeiler en bredde av erfaringsmotiv, noe vi vil komme tilbake til nedenfor.

Til analysen av forholdet mellom teologi og erfaring har jeg imidlertid savnet en mer prinsipiell teologisk tilnærming til begrepet *erfaring*, slik vi finner det hos systematikeren Jan-Olav Henriksen i hans teorier om *hermeneutisk erfaring*, *orientering* og *transformasjon*. I min studie vil jeg ta utgangspunkt i disse, og i tillegg se disse i sammenheng begrepet *resonans* hos Hartmut Rosa.

Teoretiske perspektiver på erfaring

Erfaringer er i sin natur subjektive og kontekstuelle, noe som reiser spørsmålet om hvordan vi kan si noe allment om hva slags erfaringer vi kan anta er eksistensielt viktige for folk. Til dette mener jeg Henriksens teorier om *hermeneutisk erfaring* tilfører verdifulle perspektiv slik de er utviklet på bakgrunn av Hans Georg Gadammers begrepsbruk. Premissene for Henriksen er at menneskets kontekst og alminnelige livserfaring inngår som en dimensjon i enhver form forståelse, også den teologiske. Erfaring er et sammensatt fenomen som omfatter persepsjon, oppmerksomhet, minne, forestillingsevne, beslutsomhet m.m. Erfaring er i stor grad språklig betinget, men kan også nedfelle seg i menneskets kropp og bevissthet på et før-kognitivt nivå (Henriksen, 2013, s. 283f). Religiøs erfaring er i prinsippet ikke en egen type erfaring, men er allmenne livserfaringer «fortolket og artikulert ved hjelp av ulike religiøse symboler» (2013, s. 383). All erfaring kan slik sett bli religiøs når den knyttes opp mot de motiver, fortellinger og fortolkningsrammer som troen gir. Når vi retter oppmerksomheten mot den hermeneutiske erfaringen, vil det være aktuelt å spørre både etter erfaringsmaterialet eller erfaringsområdet som adresseres, og etter erfaringen av å komme til (ny) forståelse, f.eks. i en gitt prekensituasjon.

I tråd med Gadammers skille mellom «Erlebnissen» og «Erfahrungen», sonderer Henriksen mellom «opplevelse» og «erfaring». Opplevelser kan være hverdagslige hendelser som passerer forbi uten at de får avgjørende betydning for ens egen selvforståelse eller samlede livshistorie. En hermeneutisk erfaring derimot er en erfaring som «gjør noe med oss» og skaper ny livsorientering. Den bidrar til transformasjon både av selv-bevissthet og bevisstheten om verden (2013, s. 384; 2014, s. 27). Hermeneutiske erfaringer «utvider eller legger noe til verden slik den allerede er til stede og fremstår i vår bevissthet». De representerer et brudd og en endring som markerer skillet mellom et før og et etter, og har karakter av en hendelse som bryter inn, destabiliserer og endrer perspektiver i forhold til tidligere forståelse. (2013, s. 385f; 2014, ss. 27–31). I Henriksens teoretiske utførelse står begrepene *orientering* og *transformasjon* sentralt (Henriksen, 2013, 2014, 2019). Når livserfaringer tolkes i lys av religiøse og teologiske symboler, bidrar de til *orientering* i tilværelsen. Når livet fortolkes på nye måter, kan det lede til fornyet selvforståelse og livsorientering slik at mennesket *transformeres*. Henriksen viser hvordan religiøse og teologiske motiv bidrar til orientering og transformasjon innenfor fire innbyrdes nært forbundne *erfaringsdimensjoner*: 1) den fysiske, erfarbare verden, 2) den sosiale og kulturelle verden 3) den indre verden av følelser, minner, tro, intensjoner og forståelse, 4) og til sist det han betegner som en type «ekstraordinær religiøs erfaring» eller erfaringer som relaterer til det ekstraordinære.

Henriksens perspektiver har mye til felles med begrepet *resonans* hos Hartmut Rosa (2016, 2022), og det er nyttig å se deres teorier i sammenheng. Den danske homiletikken Marlene Ringgaard Lorensen har i flere sammenhenger vist hvordan Rosas resonansbegrep er anvendelig for homiletikken, men også utfordrer den ved å forsterke en dialogisk, lydhør tilnærming til spekteret av menneskelig erfaring og til natur og miljø (2020, 2023). Resonansbegrepet er hentet fra musikk. Gjennom dette setter Rosa søkelys på hva som hemmer eller fremmer det som kan betegnes som en resonant, lyttende, dialogisk eller responsiv tilstedeværelse i verden. Resonansen kan gjøre seg gjeldende i forhold til naturen og det materielle; til andre mennesker; til kunst, ideer, religion, mening etc. Når resonans oppstår, har det en transformerende kraft på samme måte som den hermeneutiske erfaringen. Det resonante forholdet må ikke forveksles med det harmoniske, men omfatter også virkelighetens komplekse, motsigelsesfylte og dissonante sider. Resonansteorien utøver vårt perspektiv ved at den særlig åpner for dimensjoner i tilværelsen (og i prekenen) som gjør at vi blir berørt og beveget til responsiv adferd, samtidig som vi er underlagt ukontrollerbarheten eller skjørheten som alltid vil prege resonansforholdet (2022, ss. 31–37). På slike premisser kan teorien aktualisere enkeltmenneskets verdensforhold, både slik det *tematiseres*

innholdsmessig i prekenene og slik det forvaltes gjennom *språklige uttrykk*. Teorien åpner dermed for dimensjoner i tilværelsen og forkynnelsen som handler om det usikre, letende, utforskende og komplekse i virkelighetsforholdet, og som fanges opp gjennom menneskets intuisjon og estetiske sensitivitet.

Problemstilling, materiale og metode

Spørsmålet er hvordan slike teoriperspektiver om hermeneutisk erfaring og resonans kan operasjonaliseres i analyser av teologisering i prekeners hvor formålet er å se hvordan teologi og erfaring koples sammen på måter som er mer og mindre betydningsfulle for tilhørerne.

Materialet i undersøkelsen er skriftlige prekenmanus samlet inn under videreutdanningskurs i regi av MF vitenskapelig høyskole i perioden 2018 – 2022. Utvalget følger av hvilken preken den enkelte prest har ønsket å legge frem i kursets gruppearbeid, noe som medfører et mangfold av prekentelekter, teologiske temaer og kirkeårsplasseringer. Av ca. 200 deltakere svarte 44 ja til at deres preken kunne inngå i undersøkelsen. Prekenene er samlet inn fra prostier med bred geografisk spredning i landet. Verken Oslo eller det sentrale østlandsområdet er representert. Ut over dette er predikanter og stedstilhørighet anonymisert. Selv om det kun inngår 44 prekeners i studien, er de under analysearbeidet inndelt i grupper slik at de her i artikkelteksten benevnes i henhold til en nummerrekke med innebygde «lukker», og som derfor teller fra P01 til P63. Prosjektet er meldt til Kunnskapssektorens tjenesteleverandør (SIKT).

Det ligger åpenbare metodiske utfordringer ved å si noe kvalifisert om hvorvidt enkeltmennesker kan ha opplevd en gitt preken som mer eller mindre eksistensielt viktig ut fra studier av et skriftlig prekenmanus. For det første er det mye å forvente at enhver preken skal fungere som en skjellsettende hermeneutisk erfaring, og vi modererer derfor spørsmålsstillingen til hvordan prekeners kan fremstå som *et bidrag* til en slik erfaring. For det andre vil en preken som regel inneholde flere erfaringsmotiv, og vårt søkelys rettes primært mot motiv som står sentralt i de enkelte prekenenes retoriske strategi. For det tredje er det en kjent sak at et skriftlig manus og en muntlig fremført preken i praksis kan arte seg ganske ulikt. For det fjerde, og nært forbundet med det forrige, vil de faktorene som bidrar til orientering, transformasjon og resonans stadig være underlagt subjektive og kontekstuelle betingelser. Så lenge en resepsjonsanalyse med tilhørerne til alle de 44 prekenene ligger utenfor rekkevidde, er vi henvist til de skriftlige manuskriptene og de verktøyene en litterær og retorisk analyse tilbyr for å kartlegge ordenes virkning. Analysen av de skriftlige prekenmanusene vil på sin side gi oss mulighet til å se særlig på prekeninnholdet, og vi kan forholde oss til

et langt større antall preker enn en resepsjonsanalyse ville tillate. En innholdsorientert lesning av skriftlige manus vil bli preget av skjønnsutøvelsen hos den som utforsker. En slik lesning må til gjengjeld kvalifiseres gjennom bruk av mest mulig avklarte analysekriterier.

Henriksen trekker frem slike analysekriterier i en særskilt drøfting av prekenen som kommunikativ praksis, der han drøfter hvordan forkynnelsen kan bidra til orientering og transformasjon i en sekularisert og egalitær kontekst (2019, ss. 149–154). Han viser da til predikantens subjektive troverdighet, prekenens innholdsmessige troverdighet og at det som sies fremstår som gyldig for dem som hører. Vi gjenkjenner de grunnleggende retoriske dimensjonene, og noterer samtidig en betoning av den innholdsmessige tilknytningen til menneskers kontekst og hverdag som forutsetning for en vellykket kommunikasjon (s. 152f). Premissene om at den hermeneutiske erfaringen former selvforståelse og livsorientering i verden, tilsier imidlertid at prekenanalysen ikke bare kan se etter tilknytningspunkter til kontekst og hverdag i sin alminnelighet. Den må se etter *de som berører virkelighetsforståelsen og må anses som ladede eller avgjørende for livsinnstillingen som helhet*. Et retorisk verktøy for å analysere slike saks- og spenningsforhold i preker, er utviklet hos homiletikeren John S. McClure. Særlig relevant for oss er perspektivene i aktantmodellen fra semiotikeren Greimas for analyse av dypstrukturer i alle typer narrativer (2003, ss. 93–135). Framfor å benytte modellen i sin fulle bredde, trekker vi ut ressursene som er særlig aktuelle for vår problemstilling med spørsmål etter roller, aktører, motsetninger, spenningsakser, fallhøyde og hva som står på spill i prekenplottene (jf. Øierud & Jakobsen, 2009, ss. 89–99). På dette punktet henter vi utfyllende analytiske perspektiv fra Nystrand om spenningen mellom eksistensielle spørsmål og svar, problem og løsning, samt begrepene *krux*, *nød* og *nåde* som også vi tar i bruk (2018, 2024). Et gjennomgående analysegrep vil samtidig være den deskriptive kartleggingen av motiv og erfaringer i preker, og hvordan disse koples sammen med og tolkes i lys av teologiske motiv, fortellinger og symboler. I dette vil vi bygge på beskrivelsesmetodikken slik den er utviklet og presentert hos Øierud & Jakobsen (2009). På bakgrunn av Rosas resonansteori vil vi i tillegg anlegge et språklig analyseperspektiv der vi spør hvorvidt den retoriske og språklige detaljeringsgraden kan gjenspeile lydhørhet, resonanse, sanselighet og dialogitet i møte med livsvirkelighet og livserfaringer. Det betyr at prekenanalysen vil spørre etter:

1. Erfaringsmotivene: Hva slags livserfaringer og erfaringsdimensjoner adresseres i henhold til Henriksens fire erfaringsdimensjoner? Hvor tydelig blir erfaringene adressert og i hvilken grad kan de anses som avgjørende for menneskers virkelighetsforståelse og livsinnstilling som helhet?

2. Orientering og transformasjon: På hvilken måte bidrar prekenenes teologiske motiver til orientering og transformasjon ved at de setter livet og livserfaringene i et (nytt) teologisk perspektiv? Hvordan tydeliggjøres spenningsakser, kontraster, motsetninger, trusler, aktører, fallhøyde og krux i prekenene? Hva er sammenhengen mellom problem og løsning, nød og nåde?
3. Virkelighetsforholdet: Med hvilken lydhørhet, observasjons- eller resonansevnne beskrives menneskets livserfaringer? I hvilken grad blir fremstillingen preget av gjenkjennelige erfaringsbeskrivelser, språklig nærhet og nyanser? Hvordan fanger fremstillingen opp kompleksitet, dissonanser, dilemmaer, det ukontrollerbare eller uoverskuelige i tilværelsen?

Analyse av prekenene

Illustrasjoner og livstolkning

Homiletiske lærebøker betrakter ofte erfaringsmotiv som *illustrasjoner* og kommunikativt belysende virkemidler i formidlingen. Et eksempel finner vi hos Thomas Long (2005, ss. 198–224). Han viser til de tre grunnkategoriene innen bildebruk, *sammenlikning*, *eksempel* og *metafor*, og regner sammenlikningen, *similen*, som den mest grunnleggende. Den har til formål å skape forståelse ved at noe kjent sammenliknes med noe ukjent, som når Jesus bruker bilder fra hverdagen for å beskrive noe som skal skje i et fremtidig eskatologisk Guds rike. En slik bildebruk, der erfaringsmotiv fra den synlige virkeligheten illustrerer det som ligger i en fullt ut *guddommelig*, *usynlig*, *åndelig* eller *eskatologisk dimensjon*, forekommer i begrenset grad i vårt materiale: Eksempler er nattverdsoblaten som illustrasjon på Guds hensikt med Jesus som «løsepenge» for mange (Po8), sommerfuglen som et bilde på oppstandelsens virkelighet (P14) eller den latinske fotballfesten som bilde på den eskatologiske gleden i himmelriket (P29). Slik bildebruk har sin egenart og styrke i at den (ofte kognitivt) belyser det som ellers ligger utenfor menneskets erfarings- eller erkjennelseshorisont.

Vi ser derimot flere eksempler av en nær beslektet, men likevel noe annerledes form for *simile*: hvor erfaringsmotiv fra én side av livet tjener til å illustrere forhold ved en annen side av det erfarte livet, men slik det er påvirket av Guds rike eller det relaterer til Gud: Vi hører om surdeigen som illustrasjon på Guds rike som vokser inne i mennesket (Po1), om blikk-kontakten mellom mennesker som bilde på et relasjonelt møte med Gud (Po7), eller om en desorientert reiseleder som bilde på en villedet kirke med dårlige hyrder (Po3). Denne formen for sammenlikning beskriver forhold som både *kan sees* og *erfares* i menneskelivet og som karakteriseres teologisk gjennom bruk av bilder med andre erfaringsmotiv

fra dagliglivet. De blir eksempler en *livstolkning*, hvor erfaringer blir «fortolket og artikulert ved hjelp av ulike religiøse symboler», slik Henriksen uttrykker det.

En slik livstolkning finner sted også gjennom den bildebruken Long kaller for *eksempler*. Eksempelen henter ut en del av et større bilde for å tydeliggjøre et poeng, slik Jesu tale om mennesker som solgte alt de eide, var eksempler på hvordan Guds rike forandret mennesker. I prekenmaterialet blir rettferdighetskampen til Martin Luther King eksempel på et fremtidshåp til Guds rike som beveger mennesker allerede nå (P29), og solidaritetsengasjementet i konfirmanttiden blir eksempel på fellesskapet i den verdensvide kirken (P45). Det er denne bruken av erfaringsmotiv som dominerer i vårt materiale. De aller fleste prekenene opererer med én eller flere eksplisitte referanser til hendelser, situasjoner, fenomener eller livserfaringer i nåtidskonteksten som blir gjenstand for teologisk fortolkning. Unntakene finner vi i en preken som ut fra Matt 5,1–12 kun utlegger med abstrakte generaliseringer som: «Barmhjertighet [er] mer enn følelse, det er aktivitet, det er handling» (P30), eller i en skildring av Johannes-disippelen i Joh 21 som kun oppholder seg i tekstens fortellingsverden – dog på en måte som gjør at de emosjonelle reaksjonene åpenbart kan skape nåtidig gjenkjennelse for dem som hører (P29).

Innledende kartlegging av erfaringsmotiv

Henriksens fire erfaringsdimensjoner gir referanseramme for kartlegging av erfaringsmotiv i våre prekener, og for å se dem i sammenheng med forhold som i prinsippet kan ses som grunnleggende i ethvert menneskes eksistens:

Den ytre, fysiske verden utgjør en fellesmenneskelig erfaringshorisont og kan i prinsippet adresseres fra mange synsvinkler. I vårt materiale er det særlig *erfaringsmotiv fra naturen* som trekkes inn, og de står sentralt i to prekener: En friluftsgudstjeneste beskriver naturen som «uendelig vakker», den utfolder motiv om trivsel og stillhet og om mennesket som «vove saman med livet rundt oss» (P21). En påskedagspreken tar utgangspunkt i en billedrik beskrivelse av soloppganger, blomster, trekkfugler og fuglesang. Naturmotivene etablerer en positiv emosjonell ramme som etter prekenens ordlyd «akkompagnerer» påskedagsbudskapet (P10). Naturmotiv nevnes også i andre prekener, om enn mindre retorisk sentralt plassert. Eksplisitt *problemorienterte referanser* til den ytre verden er færre, men finnes i advarselen mot alt det markedskreftene fyller livene våre med (P12) og mot «å samle seg rikdom», fortrinnsvis ut fra skaden forbruket påfører skaperverket (P06). Ordet «miljø» forekommer totalt seks ganger fordelt på fire prekener, i to av dem som eksempel på krisetegn i verden, og i to prekener der miljøspørsmålene adresseres mer direkte. Ordet «klima» forekommer kun én gang i hele materialet, da i en opplisting av hva folk flest kan være opptatt av (P54). Forholdet til naturen og den ytre sansbare virkeligheten kan representere store,

eksistensielle tema, slik blant annet Rosa beskriver i sin resonansteori (2016). Vi har sett at naturforholdet er hovedsak i én preken (P21), at det kommer til uttrykk noen få andre steder, men ellers adresseres lite som et tema med betydning for menneskers virkelighetsforståelse eller levemåte.

Den sosiale og kulturelle verden omfatter fellesskapet både i samfunnsperspektivet og i de nære relasjonene. Menneskets relasjonalitet betones flere steder som et grunnvilkår (P45, P61). Når forhold i samfunnet trekkes inn, er det ofte med henvisning til *nøden og utfordringene i storsamfunnet*. Fem prekener adresserer sosial urett og nød som tydelig tema i prekenplottet, mens nesten like mange nevner tematikken på mindre betont plass. Det vises til flyktningers situasjon (P2, P26, P41), terror (P2, P14, P23) forfølgelse (P2, P14), fattigdom (P06, P14, P23), krenkelser og mobbing (P12), og urett overfor samer (P63). *De nære relasjonene* tematiseres markert i seks prekener, og nevnes mindre betont i like mange. Vi hører om gleden over fellesskap i familie og menighet (P10), over et nyfødt barn og venneforholdet (P33). Tilsvarende nevnes sykdom, død og sorg som de negative motsatser når de truer betydningsfulle relasjoner (P02, P07, P10, P13, P14). De nære relasjonene fremstilles generelt som goder, samtidig som bildet nyanseres i prekener om ekteskap og skilsmisse (P43, P53, P62). Kvinneperspektivene trekkes spesielt frem i to prekener (P02, P43). Relasjonserfaringer er i sin natur grunnleggende for selvforståelse og innstilling til livet. I hvilken grad motivbruket bidrar til hermeneutisk erfaring, vil likevel være avhengig av hvordan de tolkes og settes i spill, noe vi drøfter mer nedenfor.

Erfaringer i *menneskets indre verden* angår både følelser, forestillinger, minner, tro, intensjoner og forståelse og blir sånn sett direkte eller indirekte berørt i alle prekener. Samtidig blir indre erfaringer omtalt direkte i noen sammenhenger: Fire prekener adresserer ungdoms og konfirmanter selvforståelse ved å fremheve deres rolle og oppgaver i verden (P1, P25, P45, P61). Andre tar opp de intellektuelle utfordringene knyttet til tro, enten ved å gå i aktiv dialog med et «naturvitenskapelig preget verdensbilde» (P29), eller ved å advare mot behovet for å «forstå alt» (P22), eller å la etikken styres av «egen fornuft» eller «omgivelsenes forventninger» (P03). Når det indre livet er i søkelyset, ligger imidlertid hovedvekten ofte på relasjonelle forhold vi nettopp har pekt på, som tap, sorg og død.

Interessant i lys av en eksistensialistisk eller pietistisk tradisjon, er omtalen av menneskets *selvforståelse og erfaring sett i forholdet til Gud*. Det går ikke alltid klart frem om erfaringsmotivene viser til reelle erfaringer eller til en ideell virkelighet. Det gjelder ved bruken av ordet *fellesskap* brukt om forholdet til Gud (P10, P11, P14, P24, P29), og for ordet *tørst* (P12, P27). Tilsvarende gjelder for begrepene *synd* og *skyld*. Ordstammen *synd* forekommer i halvparten av prekenene, men overveiende i sitater fra bibelvers, liturgi eller formelaktige uttrykk som: han skulle

«gå lidelsens vei og dø for all verdens synd og skyld» (Po9), «Han tok våre synder på seg, og vi får hans rettferdighet» (P33), eller i omtalen av menighetens «vi» som «tilgitte syndere» (P10, P33). Liknende ser vi i bruken av ordstammene *tilgi/tilgivelse* og *skyld*. Begrepene brukes, men få prekeners beskriver hva slags *erfaringer* som ligger bak. Vi skal senere se et eksempel på det motsatte når det gjelder begrepet *skam*.

Det ekstraordinære og det evige representerer dimensjoner utenfor den verden mennesker normalt erfarer. Etter Henriksens modell kan også *oppfatninger* og *forestillinger* om det ekstraordinære betraktes som en del av den erfarte virkeligheten slik at forestillinger om oppstandelse og evig liv også vil nevnes her (Henriksen, 2014, s. 283). Mens vi vektlegger kartleggingen av motivene nå, drøfter vi motivenes rolle i teologiseringen nedenfor. Ingen av prekenene omtaler ekstraordinære erfaringer som skjer i nåtid. Det trenger ikke overraske siden det kun er tre underfortellinger blant prekentekestene, og i disse prekenene er det andre tema som trekkes frem: som å se og bli sett av Jesus (Po7), eller om Guds omsorg for de utstøtte og fremmede (P26, P41).

Evighetsperspektivet har stått sentralt i kirkens formidling og gjennomsyrrer symboler i kirkerom, kirkekunst og liturgier. Perspektivet ligger implisitt også i begreper som *frelse*, *dom*, *rettferdighet*, *himmel*, *paradis* eller *Guds rike*, som når Jesus omtales som «vår frelser og venn» (P33), eller når troen åpner veien «til himmelrik» (P46). Det er samtidig bare en tredjedel som nevner evighetsdimensjonen eksplisitt, ofte i prekenenes avslutningsledd. Slike mønster finnes i flere påskedagsprekeners. Utover dette, er det kun to som behandler evighetsperspektivet som sentralt tema (P23, P29). Dette betyr ikke nødvendigvis at evighetsperspektivet betraktes som uvesentlig eller et vedheng, som vi kommer tilbake til.

Orientering og transformasjon

Motiv fra den ytre, fysiske verden

Vi har sett at prekenene generelt gjenspeiler et positivt forhold til den ytre virkeligheten. Naturmotiv trekkes gjerne inn som referanser med positive konnotasjoner, men uten at den overordnede virkelighetsforståelsen forklares, utfordres eller settes i spill. Én sekvens viser til nærværserfaringen i «Guds naturkatedral» (Po4), en annen forbinder Bibelens nøysomhetsideal til kunnskapen om en planet med «nesten 7 milliarder mennesker og et begrenset antall naturressurser» (Po6). Men ellers er det prekenen fra en friluftsgudstjeneste som trer frem med koplingen mellom naturerfaring og fortolkning (P21). Den beskriver omgivelser i natur- og kulturlandskap, med hus og hager, der alt har et opphav, står i en sammenheng, og er overlevert som gave til menneskene. Fra skapelsesfortellingen i 1 Mos 2 trekkes linjene til skapelse og paradislengsel:

Kanskje er dette ein av dei djupaste lengslane som ligg i oss menneske, lengselen inn att i denne første gode, vakre hagen, heim att til dette paradiset som gjekk tapt for oss menneske i vårt opprør mot Gud (...) For livet vårt er vove saman med livet rundt oss. Vårt liv ville ikkje ha vore utan sol, utan vatn, utan jorda som gjev grøde, utan tre og buskar som ber frukt. Vi haustar frå havet, frå skogen og fjellet, og ikkje minst frå fjøset. (P21)

Prekenen fremhever det vakre, både gjennom naturskildringene og i den teologiske fortolkningen. Natur- og gudslengsel tolkes i lys av hverandre og knyttes til et virkelighetsbilde der alt er vevet sammen i en skapt helhet. Prekenen er varm og material-nær i språket: Den nevner mat, hud, vann, jord, trær, busker, bær og lekende barn. Den munner ut i en oppfordring til takknemlighet og til å se Guds velsignelser i tilværelsen. Vi merker et resonant natur- og virkelighetsforhold som også gir seg uttrykk i språket. Slik berøres virkelighetsforholdet som helhet, og prekenen blir et eksempel på at livet kan settes i et nytt lys med mulighet både for eksistensiell orientering og resonans. Samtidig hører vi lite om hva som står på spill om mennesker ikke ser livet i dette perspektivet. Det harmoniske står i forgrunnen. Vi hører om nåden, men ikke om noen form for eksistensiell nød. Et slikt valg kan være velbegrunnet i den enkelte prekenkontekst. Men hvis harmonien alltid preger bildet, og forkynnelsen ikke også fanger inn motsetning, kompleksitet og dissonans, blir forkynnensens krux og transformerende potensial svekket.

Motiv fra den sosiale og kulturelle verden

Vi gjør liknende funn i omtalen av *menneskets sosiale og kulturelle verden*. Flere prekenere vektlegger ungdoms positive rolle og oppgaver i verden (P01, P25, P45, P61). Ett sted skjer det med utgangspunkt i det afrikanske ordet «Ubuntu», som betyr «jeg er fordi du er», med videre konkrete referanser til lagspill, fellesskap, fasteaksjon, lystenning, gripekors og bønnepraktiser i konfirmanttiden (P45). Jesu ord om bønn fra Matt 7,7–8, «be, så skal dere få» og «bank på, så skal det lukkes opp for dere», flettes sammen med fellesskapsmotivet gjennom hele prekenen:

Som kirke er vi Guds hender her på jorden, en del av det verdensvide fellesskapet av mennesker som tror, og av mennesker som fortsatt ber. Bønn kan være som en time-out. En kort pause til å tenke seg om, og så gå videre. Når vi ber, er det i tillit til, og tro på at Gud hører oss, at Gud alltid er nær oss. Vi er ikke alene. (P45)

Vi hører videre hvordan bønnen Fadervår innlemmer i et fellesskap: «Ikke noe sted heter det 'jeg', 'meg' eller 'min'. Vi er et lag, et fellesskap som ber. Vi er del av en verdensvid kirke» (P45). Det «lukkes opp», ikke bare for et fellesskap med Gud i bønn, men også for et lokalt og verdensvidt kirkefellesskap. Med referanser til

praksiser og opplevelser i konfirmanntiden får den enkelte en mulighet til å tolke seg selv og livet som en del av en stor, global og guddommelig livssammenheng. Perspektivene berører avgjort identitet og virkelighetsforståelse som helhet. Samtidig registrerer vi også her at spenningsakser og trusselmotiver er lite fremtredende. Fellesskap kan implisitt være det positive motstykket til å være alene, og når vi deler og «alle får det de trenger for å leve», er det en underforstått motsetning til mangel og nød i verden. Men det er bare harmonien som løftes frem, og det som står på spill, blir mindre tydelig. Dette ser vi både i den nevnte prekenen og i de andre vi har referert til i denne gruppen (Po1, P25, P45, P61).

Spenningsaksene er større i prekener hvor *nøden i verden* er sentralt erfaringsmotiv. Nøden beskrives mer og mindre spesifikt, noen ganger med opplisting av hva som dominerer nyhetsbildet, andre ganger med detaljerte situasjonsbeskrivelser. Felles er at beskrivelsene av nød er utgangspunkt for et teologisk tilsvare. Tilsvaret kan begrunnes i Guds omsorg for den fattige, undertrykte og nødlidende (P23, P26, P41, 63) eller i advarselen mot ulikhet, materialisme og naturødeleggelse (Po6). Karakteristisk for flere er at tilhøreren blir ansvarliggjort som aktør, som her:

Det er fastetid, det er tid til å stoppe opp og tenke over hvordan vi kan utrette noe, gjøre en forskjell og fremme rettferdighet i en verden som på mange måter er urettferdig og overforbrukende. Hvordan kan vi der vi bor, i menighetene våre, i landet vårt og verdens-samfunnet leve slik at ulikhetene brytes ned, og fellesskapet styrkes? (Po6)

Prekenen er spesifikk både på erfaringsbeskrivelser og teologisk fortolkning. I tillegg er den tydelig i fremstillingen av den eksistensielle nøden på en måte som skaper spenning mellom problem og løsning. Oppgaven med «å gjøre en forskjell» tillegges talesituasjonens «vi» (Po6, P41). Prekenene vil skape transformasjon, endringene er tydelig teologisk motivert, og det er tilhøreren eller «vi-et» som blir endringsagenten i rollebildet.

Perspektivet er annerledes i en påskenattspreken som inneholder nærgående og opprørende erfaringsmotiv knyttet til terror og frykt i verden, men også til smertefulle opplevelser av sorg, vold og overgrep i det nære: «Det skjer overalt. Det skjer midt iblant oss» (Po2). I kontrast til bildene av verdens ondskap tegnes et korsteologisk bilde av håpet «om at det må finnes en Gud som er under alle dyp» og som «kjemper for oss»:

Påskenatt – i det dagen demret. Steg Jesus ut på jorden. Med seier og sårmerker i hendene. Og med håp og oppstandelse i gave – til hele sin kirke (Po2).

Her forkynnes ikke nødvendigvis noen endring av de ytre forholdene, men et nytt perspektiv på verden gjennom troen på en Gud som kjemper, er nær og gir håp.

Motiv fra menneskets indre verden

Blant flere kartlagte erfaringsmotiv fra menneskets indre verden setter vi søkelyset på *erfaringer og selvforståelse i forholdet til Gud*, som når «mennesker blir berørt på dypet av Jesus» (P14). Vi har allerede nevnt hvordan erfaringsbeskrivelsene ofte blir uklare i den sammenhengen. Ordene synd og skyld blir brukt alt overveiende uten at det går frem hva slags emosjonell eller eksistensiell situasjon dette handler om. Noen få steder får vi utlegninger som går nærmere inn på motivbruken, for eksempel ved å si at frelse «betyr fri hals» med henvisning til frigjøring fra slaveriet og at Gud løser mennesker fra «å være lenket til sin synd og dermed sin skyld overfor Gud» (P28). Én preken utlegger det å «ta imot Guds nåde og tilgivelse» med disse ordene:

Han reiser oss opp når mi trør feil, misforstår og svikter – slik som han gjorde med Simon Peter og dei andre. Han som er hos oss når livet blir vanskelig, når vi mislykkast. Når vi gir etter for fristelsane og ikkje greier å leve livet så rett som vi gjerne vil. Jesus gir oss ikkje opp ... (P09).

Det skal ofte ikke så omfattende utlegninger til for at teologiske motiv og nåtidig erfaringsmateriale kan tolkes i lys av hverandre og på den måten styrke gjenkjennelighet og virkelighetsforhold i kommunikasjonen. Et annet eksempel er bruken av ordet *tørst* som leksikalsk peker mot en erfart kroppslig mangel og trang, med sin positive motsats om å få trangen stilt. To prekener om Jesus som møter kvinnen ved brønnen i Joh 4, tar begge utgangspunkt i høyst levende beskrivelser av erfart fysisk tørst som billedlig bakgrunn (P12, P27). Men ingen av disse gir klare beskrivelser, verken av hva slags erfaring av eksistensiell lengsel eller nød det siktes til, eller hva det innebærer å få nøden stillet. Den ene prekenen munner i stedet ut i oppfordringer til å «øse av hans kilder – fyll oss med Guds ord – lese og la hans ånd tale til oss. Søke Gud i bønn...» (P12). Den andre antyder erfaringer i tilbedelsen, men blir samtidig prinsipiell i avvisningen av erfaringens betydning i gudsmøtet:

Det å møte Gud handler ikke først og fremst om noe vi skal føle, erfare eller forstå. Å møte Gud er bøye seg for noe som er større enn oss selv. Bøye seg for Gud, la Gud være Gud. Gud er alle tings sentrum, ikke vi. (P27)

I stedet for å tydeliggjøre erfaringer av hvordan det er å være en *mottaker* i gudsmøtet, ender begge opp med å betone *handlinger og ansvar* der talesituasjonens «vi» fremheves som *subjekter* i rollebildet. Slik kan gaven i gudsmøtet lett bli til en oppgave.

Et tredje eksempel gis gjennom begrepet *fellesskap* som inngår som betegnelse på menneskets relasjon til Gud i flere prekener. Selv om begrepet kan ses som metafor med røtter i menneskets sosiale livsverden, brukes det i stor grad som en ontologisk kategori og utvetydig positiv betegnelse på hva mennesket gis i gudsrelasjonen. Hva fellesskapet konkret består i, blir sjelden utdypet. Derimot blir *fellesskap* begrepet som skal forklare andre teologiske forestillinger – som hva Jesu død og oppstandelse bringer i påskebudskapet (P10, P11, P14), eller i oppsummerende prekenledd om hva frelsen innebærer (P24, P29). I noen få tilfeller gis begrepet et mer erfaringsnært innhold ved at det settes opp mot opplevelser av forlatthet eller Guds fravær, for eksempel med klangbunn i Jesu eget rop «hvorfors har du forlatt meg?» (P02, P11), eller når begrepet rammes inn av en omtale av mellommenneskelige fellesskap og utdypes gjennom formuleringer om å «se» og «bli sett» av Gud (P07).

Motiv forbundet med det evige

På samme måte som for begrepene synd, skyld og tilgivelse, har vi sett at evighetsperspektivet kommer til uttrykk, ofte i faste eller høytidelige vendinger, men at det sjelden blir utfoldet på en eksplisitt måte. Én utlegger motivet «Guds rike» med et klart dennesidig perspektiv og med utfordring til politisk engasjement i møte med andres nød (P26). Ellers er evighetsperspektivet utførlig behandlet i to prekener, den ene på Domssøndag over Matt 25,31–46. Dette er den eneste prekenen i materialet som eksplisitt behandler dom som tema (P23). Den andre tar opp intellektuelle utfordringer knyttet til troen på det evige livet (P29). Denne viser hvordan politiske utopier og ulike typer eksistensielle lengsler har paralleller i det kristne evighetshåpet, men beskriver samtidig hvordan det kristne håpet har en annen transformerende kraft. Det blir eksemplifisert gjennom samfunnsengasjementet og rettferdighetskampen til Dr. Martin Luther King og hans medarbeidere:

Hvor har de det fra, disse kuede menneskene? Med hvilken begrunnelse tror de dypt i sitt hjerte at de skal seire? (...) Men denne flokk mennesker som Martin Luther King ledet, sang likevel om fremtiden og gjennom det hentet de fremtiden inn i deres nå. (P29)

Liknende motiv finnes i en påskedagspreken som knytter oppstandelseshåpet til menneskers kamp mot dødskreftene i verden. Vi hører om trossøsken i Egypt og Pakistan som trosser diskriminering, selvmordsbombere og terrortrussel i

kampen for troen, påskedagsfeiringen, kjærligheten til medmennesker og forsoning mellom fiender:

Hvor kommer det fra, dette håpet som selv dødens uomtvistelighet ikke klarer å knekke? Hvor kommer det fra, dette lyset som stadig finner nye veier, inn i det dypeste mørket? Hvor kommer den fra, den usannsynlige gleden og freden, den uventede viljen til forsoning, og denne ukuelige viljen til å ofre seg for andre? Jo, fra Jesu Kristi oppstandelse fra de døde. (...) I fjor ble 49 mennesker drept av selvmordsbombere i to byer i Egypt på palmesøndag. I forfjor ble 75 drept i Lahore i Pakistan på påskedag. Mer enn 340 ble skadet. Rent fornuftsmessig burde folk holdt seg hjemme, tenker vi kanskje. Men de gjør ikke det. (P14)

I begge prekenene møter vi en sterk spenningsakse ved at døds- og livskrefter stilles energisk opp mot hverandre. Med språklig intensitet beskrives oppstandelsen som en kraft som endrer menneskers liv. Begge steder ser vi oppstandelsestro omsatt i kjærlighetshandlinger som trosser normal «fornuft». Valgene menneskene gjør, avdekker en livsinnstilling som står i kontrast til valgene som preger de fleste liv til daglig. Slik forkynnes oppstandelsen som en transformerende realitet. Frelsesmotivene bidrar til transformasjon, ikke ved at prekenen appellerer til tilhørerens subjektive skyld- eller ansvarsfølelse, men ved å vise til oppstandelsens virkning som en observerbar realitet i menneskers liv allerede nå.

Virkelighetsforhold og resonans

Vi har sett at materialet rommer et bredt spekter av erfaringsmotiv, samtidig som virkelighetsforholdet forhandles på ulike måter. Ord som *fellesskap*, *synd* og *skyld* ble i stor grad anvendt som generaliserende begreper med distanse til konkrete erfaringer. Liknende skjer når erfaringsvirkeligheten adresseres gjennom opplister som: «vi er fortsatt omgitt av sykdom, fattigdom, av krig og terrorhandlinger, flykningestrømmer og miljøkrise» (P23), eller «begravelse, sorg, fortvilelse» (P13). Når emosjonelt ladede felt refereres med en rad substantiver, kan det implisitt skapes en avstand til virkeligheten som beskrives. Det blir mye for en tilhører å absorbere. Man kan selvsagt ikke ha like inngående erfaringsbeskrivelser i alle prekenene, slik Nystrand fremhevet gjennom sin sontring mellom bredde- og dybdemotiv i omtalen av erfaringer (2024, ss. 93–95). Samtidig merker vi oss hvor lite som skal til for å styrke virkelighetsforholdet når erfaringsmotivene utfoldes med enkle verbale ledd eller eksempler, slik vi så til begrepene synd eller fellesskap. Med utgangspunkt i Rosas resonansperspektiver vil vi i tillegg spørre etter responsive dimensjoner i prekenene. Foruten å representere en generell patos- eller etosdimensjon, dreier dette seg om at talen får en responsiv

karakter ved å være tydelig formet av virkeligheten den forsøker å gjengi. Vi skal se på to eksempler:

En preken tar opp temaet *skam* på bakgrunn av erfaringsmotivet om nakenhet i syndefallsfortellingen 1 Mos 3,8–15 (P24). Motivet om å *skjule seg* leder til en utførlig bearbeiding av skammen som tema. Det nærgående spørsmålet «menneske, hvor er du?» går igjen som refreng. Skamerfaringen utforskes og forklares som noe annet enn erfaringer av synd og skyld, den beskrives som en opplevelse nært «knyttet til selvfølelsen» og til det emosjonelle å «føle seg liten, med ønske om å skjule seg og synke i jorden». Bilder av mislykkethet hentes frem fra TV-serien «Skam» og gjennom sitat fra Olav Duun: «Skamma er vondare enn noko anna vondt.» Det trekkes stadige paralleller mellom bibelfortellingen og våre nåtidige erfaringer: «Vi strekker ikke til, vi bryter grenser – og vi gjemmer oss». Mot siste del kommer prekenen til et høydepunkt og sier:

Menneske, hvor er du: Spørsmålet lød til Adam og Eva den gang i tidenes morgen, og det har fortsatt å lyde ned gjennom årtusenene. Hvor er du? Hvorfor gjemmer du deg, for deg selv, for andre mennesker, for Gud? Menneske, hvor er du? Det ligger en dyp lengsel i dette spørsmålet? Gud Herren vandret i hagen. Han oppsøkte mennesket (...) Gud holder aldri opp med å oppsøke sitt elskede menneske. (P24)

Sentrale bibelske tema løftes frem og knyttes til komplekse og aktuelle eksisteranserfaringer. Den språklige og retoriske utførelsen skjer med varhet for erfaringene som beskrives, samtidig er det ikke tvil om hvilken forskjell gudsdimensjonen representerer. Slik demonstrerer denne prekenen muligheter som ofte ikke tas i bruk når ladede begrep som synd og skyld anvendes i det øvrige materialet.

Det andre eksempelet er en preken om *ekteskap og skilsmisse* ut fra Mark 10, 2–9. Den innleder med å ta tilhørerne inn i vielsens følelsesregister:

Det er en sånn helt spesiell forventningsfull stemning i kirka når vi sitter der og venter på at døren skal gå opp og bruden komme inn. Det er akkurat som vi kan ta og føle på nervøsiteten og høytiden i det som snart skal skje. (P43)

Den forteller videre om møter med mennesker som ikke maktet samlivet og om sorgen når samlivet ikke går som håpet. Med henvisning til ritualets formulering om å «ære og elske» spørres det om løftet egentlig er «for stort» i møte med livets realiteter:

Noen synes kanskje det er litt for stort og for langt. Et litt for stort løfte? Men det går jo heller ikke an å spørre: Vil du elske og ære henne, og bli trofast hos henne i gode og onde

dager i 5 år? Eller 8 år? Det er noe med kjærlighetens vesen – Det nytter liksom ikke å fisle med det – det må være alt eller ingenting.

Tilhøreren tas med i en vending der oppmerksomheten føres fra enkeltbudet og opplevelsen av tilkortkommenhet, til det absolutte kjærlighetskravet hos Jesus: «Men er det én ting vi vet om Jesus, så er det at der i millimeterland rundt liv og moral og ansvar, der er ikke han». Med referanse til Jesu ord til den rike unge mannen om å selge alt, sier prekenen:

Hva sa Jesus til han? Tja, du burde kanskje gi 11 %? Eller 12, det ville være bra nok? Neida, ikke Jesus. «Selg alt du eier og gi til de fattige», sa han. Alt. Intet mindre. Han kompromisser liksom aldri på det som er idealene.

Mot slutten siteres utdrag fra 1 Kor 13 om kjærligheten som utholder, tror, håper og tåler alt, som følges av disse ordene:

Veldig store ord. Det er som vi løfter hodet og ser de blanke, skinnende ordene. Det er ikke sånn at vi tror at dette blir lett. Men det er noe med at hvis vi mister troen på kjærligheten og hva den kan skape mellom oss, så mister vi mye av det som gjør oss til mennesker. (P43)

Prekenen avslutter med å vise til Gud som kjærlighetens kilde. Den fremstår med et korthugget, energisk språk både i omtalen av livet og av kjærligheten. Responsiviteten viser seg i måten den reflekterer spekteret av følelser, tanker, bilder og erfaringer som knytter seg til vielse og samliv. Den gir rom for kompleksiteten samtidig som den holder frem den kompromissløse kjærligheten, ikke gjennom formaninger til tilhøreren, men ved å tydeliggjøre Guds og kjærlighetens vesen. Slik fremstilles kjærligheten fra Gud som radikal og transformerende for livet.

Drøfting

Erfaringsmotiv, transendens og immanens

Kartleggingen ovenfor viser at tradisjonelle teologiske temaer om synd og nåde, fortapelse og frelse synes å være nedtonet til fordel for spørsmål som gjelder livene her og nå. Innebærer dette en tilhørerorientering der spenningsaksene svekkes, og at forkynnelsen blir mer triviell enn eksistensiell? Vi har for det første registrert ulike grader av erfaringsnærhet, utfoldet innenfor et bredt spekter av erfaringsdimensjoner knyttet til natur, verdenssamfunn, nære relasjoner, indre liv og gudsforhold. Det er kun et fåtall prekener som ikke har eksplisitte referanser til erfaringsvirkelighet i vår egen samtid. Observasjonene samstemmer med

de Nystrand gjør i sitt materiale der prekenen kun unntaksvis lukker seg inne i det dogmatiske eller tekstlige universet (Nystrand, 2024, s. 95f). I motsetning til hennes studie fra 2018 finner vi ikke at problemorienteringen dominerer og at motivet nød er mer utfoldet enn nåde. Det er heller påfallende i hvor liten grad krisetegnet i tiden som klima, miljø eller fattigdomsproblemer blir berørt.

For det andre, selv om vi finner mange og varierte motiv fra de ulike erfaringsdimensjonene, ser vi lite bruk av *bilder* i betydningen *illustrasjoner*. Det gjelder særlig den klassiske formen *simile*, der erfaringsmotivene fra den kjente virkeligheten skal forklare oss det ukjente. Interessen for å forklare det som ligger i det eskatologisk eller åndelig ukjente, synes å være begrenset. Vi ser en forskyvning av oppmerksomheten fra det hinsidige mot det dennesidige livet, fra transendens til immanens. Om enkelte prekenen gjorde bruk av illustrasjoner som skulle belyse saksforhold som ligger til *Guds tanke* eller *Guds fremtid*, var den dominerende innretningen at de teologiske motivene ble aktivert i en *fortolkning av livet og eksistensen nå*. Det synes å være viktigere å forklare livet nå ved hjelp av teologiske motiver enn omvendt. Med dette utfordres også en begrepsbruk der erfaringsmotivene grunnleggende kategoriseres som «illustrasjoner» og «bilder» som «bidrar til teologiseringen» ved å belyse et «hovudmotiv» av teologiske karakter (Nystrand, 2024, ss. 195–288). Min påstand er at begrepet *illustrasjon* eller *bilde* er lite egnet som overordnet kategori til forståelsen av erfaringsmotivene (merk at både Nystrand (2024, s. 198f) og Long (2005, s. 203) også tar visse forbehold overfor denne begrepsbruken). Erfaringsmotivene inngår snarere i en *livstolkning* der de teologiske motivene setter livserfaringene i perspektiv.

For det tredje, til tross for interesseforskyvningen mot det dennesidige, virker ikke transendensmotivene overflødige. Riktignok inngår begreper som synd, skyld og evig liv ofte i formelaktive vendinger, eller forblir implisitte, men motivene er ikke fraværende. Om hovedinteressen ikke lenger er å utlegge transendensmotivene som sådan, inngår de i et teologisk rammeverk når livet fortolkes. Oppmerksomheten for det dennesidige har ikke nødvendigvis fortrenget interessen for det hinsidige. Spørsmålet er likevel om transendensmotivene har fått en plassering i helheten som gjør at fallhøyden har avtatt og at mindre står på spill?

Virkelighetsforhold og resonans

Med sin vending mot tilhørerne satte homiletikken søkelys blant annet på hva som retorisk kunne skape bevegelse, fallhøyde og spenningsakser i forkynnelsen (Lowry, 2001; McClure, 2003). Nystrand videreutvikler perspektivene i teologisk og eksistensiell retning når hun vektlegger dialektikken mellom nød og nåde og spør etter prekeners krux. Vårt materiale inneholder rikelig med positivt ladede erfaringsreferanser til natur, liv og relasjoner. Vi fant også en rekke eksempler der

nøden var tegnet tydeligere, og i noen tilfeller også knyttet opp mot et teologisk tilsvar. Prekenene der de eksistensielle alternativene og betydningen av de teologiske fortolkningene ble tydeliggjort, var likevel færre. Det samme kan sies om fremstillingen av kompleksitet, dissonanser, det ukontrollerbare eller uoverskuelige i tilværelsen. Det kan være gode grunner til å la den milde harmonien være fremtredende i mange gudstjenestesituasjoner. Men dersom livets krux, med dets alvor, dilemmaer og valgsituasjoner sjelden kommer til uttrykk i forkynnelsen, kan helheten rammes av Timmann-Mjaalands kritikk der en harmoniserende mentalitet svekker forutsetningene for «fortettet sannhetshendelse».

Gjennom begrepene om *transformasjon* og *resonans* har vi satt søkelys på hva i preker som kan endre, bevege, utfordre eller inspirere, eller slik Lorensen sier om resonans: bringer mennesker i «connection with something exterior which transforms them» (s. 69). I analysen av virkelighetsforhold og resonans så vi eksempler på mer og mindre resonante tilnærminger til erfaringsvirkeligheten. Den formelaktige eller begrepsorienterte fremstillingen må være på sin plass i noen tilfeller. Det er likevel når prekenene preges av en merkbart sensitivitet for erfaringsvirkeligheten med dens komplekse, rystende, overveldende eller vakre sider, at vilkårene for transformasjon og resonans er sterkest til stede. Undersøkelsen avdekket en påfallende begrepsorientering og distanse særlig i omtalen av indre erfaringer i relasjon til Gud. En slik språklig distanse er tankevekkende i en tid hvor opplevelse av autentisitet og resonans synes å være viktig for mange, ikke minst i forholdet til religion.

Vi så eksempler på en virkelighetsnær, resonant fortolkning i preker knyttet til tema om skam, kjærlighet og samliv. Observasjonene underbygger antagelsen om at forkynnelsen ikke blir eksistensiell alene gjennom en bevisstgjøring på de retoriske virkemidlene eller kommunikasjonsforholdene i seg selv. Den krever i tillegg et skapende teologisk og språklig arbeid i spenningsfeltet mellom erfaringen og fortolkningen hvor blikket for erfaringsvirkeligheten blir definerende for prosessen. Med dette utdypes observasjoner om forkynnelsens årvåkne forhold til erfaringen som jeg har vært inne på i tidligere studier av utpreget god forkynelse (Westly, 2013).

Konklusjon

Vi har kartlagt 44 norske preker med utgangspunkt i spørsmålet om hva som gjør at en preken oppleves eksistensielt betydningsfull for tilhørere i vår tid. Ut fra Jan-Olav Henriksens begreper om hermeneutisk erfaring og Hartmut Rosas begrep om resonans har vi hentet nye perspektiver til forståelsen av homiletisk teologisering generelt, og til det jeg vil kalle for en eksistensiell teologisering

spesielt. Studien viste at prekenene samlet sett adresserer et bredt spekter av menneskelig erfaring, og at oppmerksomheten i stor grad rettes mot tema som gjelder livet her og nå, framfor klassiske teologiske tema omkring synd og nåde, frelse og fortapelse. Men en sterkere orientering om dennesidige tema fører ikke uten videre til opplevelsen av at eksistensielt viktige spørsmål står på spill. Prekenene som i størst grad bidro til hermeneutisk erfaring og resonans, var de som var særlig erfaringsnære og lydhøre i beskrivelsen av livet. De berørte tema med betydning for livsinnstillingen som helhet, samtidig som de etablerte en tydelig spenning mellom eksistensielle spørsmål og svar, mellom nød og nåde. Selv om oppmerksomheten i større grad ble rettet mot det dennesidige livet, ble ikke transendensmotivene overflødige. Prekenene skapte bevegelse ved å fremheve teologiske motiv som oppstandelse eller nåde på en måte som satte det dennesidige livet i et nytt lys. Studien viser hvordan den tilhørerorienterte, induktive tilnærmingen i homiletikken bør videreutvikles gjennom begreper om eksistensiell teologisering. Den eksistensielle forkynnelsen vokser ikke frem gjennom en instrumentell oppmerksomhet overfor kommunikasjonsforholdene som sådan, men av en lydhør og responsiv fortolkning av virkeligheten der en fornyet perspeksjon skaper et fornyet kommunikativt og teologisk språk.

Referanser

- Henriksen, J.-O. (2013). Åpenbaring, erfaring og teologi. *Teologisk tidsskrift*, 379–395.
- Henriksen, J.-O. (2014). *Life, Love & Hope. God and Human Experience*. Michigan/Cambridge: Eerdmans.
- Henriksen, J.-O. (2019). *Christianity as Distinct Practices. A Complicated Relationship*. London: T&T Clark.
- Jacobsen, D.S. (2015). What is Homiletical Theology & The Unfinished Task of Homiletical Theology. I D.S. Jacobsen, *Homiletical Theology. Preaching as Doing Theology* (ss. 23–55).
- Jakobsen, R. N., & Øierud, G.L. (2009). *Prekenbeskrivelse. Forstå – formidle – forbedre – forkynne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Long, T.G. (2005). *The Witness of Preaching*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Lorensen, M.R. (2020). Nyere nordisk homiletik: Empirisk vending, fremmedhed og resonans. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 37(1), 42–53. <https://doi.org/10.48626/tpt.v37i1.5304>
- Lorensen, M.R. (2023). Preaching as Resonance: Critique, Hope and Sustainable Living in light of Rosa's Theory. *International Journal of Homiletics*, 6(1), 68–86. <https://doi.org/10.21827/ijh.6.1.68-86>
- Lowry, E.L. (2001). *The Homiletical Plot. The Sermon as Narrativ Art Form*. Expanded Edition. Louisville, Kentucky.

- McClure, J.S. (2003). *The Four Codes of Preaching. Rethorical Strategies*. Louisville, London: Westminster John Knox.
- Mjaaland, M.T. (2020). Prekenen som hendelse. *Teologisk tidsskrift*, 9(2), 22–37. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2020-02-03>
- Nystrand, C. (2018). Nöd och nåd i aktuell svensk predikan. I S. Borgehammar (Red.), *Predikan – i tid och otid* (Vol. 2018, ss. 163–185). Kristianstad: Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) / Artos .
- Nystrand, C. (2024). *Teologisering i predikan. Vad det är och hur det skedde i Svenska Kyrkan år 2020*. Lunds Universitet.
- Rasmussen, F. (2024). Karl Barth og erfaringens plass i teologien. *Teologisk tidsskrift*, 13(1), 25–38. <https://doi.org/10.18261/tt.13.1.3>
- Rosa, H. (2016). *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*. Eksistensen.
- Rosa, H. (2022). *Det ukontrollerbare*. København: Eksistensen.
- Skjæveland, T., & Mosdøl, H.O. (2013). Jakta på den raude tråden–og knaggar i preika: Ei drøfting av strukturens plass i nyare amerikansk homiletisk litteratur. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 30(2), 32–40. <https://doi.org/10.48626/tpt.v30i2.5141>
- Webb, J. M. (2001). *Preaching Without Notes*. Nashville: Abingdon Press.
- Westly, I. (2013). Evangelium og erfaring i tre prekener av biskop Gunnar Stålsett. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 30(2), 52–64. <https://doi.org/10.48626/tpt.v30i2.5143>
- Øierud, G., & Jakobsen, R.N. (2009). *Prekenbeskrivelse. Forstå – formidle – forbedre – forkynne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

ÅRGANG 42 NR. 2 (2025) S. 48–68
DOI 10.48626/TPT.V42I2.5650
Fagfelleurdert artikkel

Talande tystnad?

En studie av språkløshet i och utanför Svenska kyrkan

CAROLINE KLINTBORG

docent vid Institutionen för ämnesdidaktik, Stockholms universitet
caroline.klintborg@su.se ORCID 0000-0002-4767-5377

PEDER THALÉN

professor vid Avdelningen för humaniora, Høgskolan i Gävle
peder.thalen@hig.se ORCID 0000-0002-3543-2925

ABSTRACT

This article explores the declining role of the Church of Sweden through an in-depth analysis of its contemporary Church language. Drawing on previously collected empirical material, the study shows how Christian language today often fails to connect with people's everyday lives. The analysis identifies three core problems, each contributing to a gap between abstract expressions and lived experience. The findings challenge earlier research that primarily attributes the church's decline to a lack of knowledge about Christian doctrine. Instead, the article suggests that secularization may partly stem from a distancing from a dysfunctional religious language, rather than from societal modernization alone.

NYCKELORD

Svenska kyrkan. Kristet språk. Språkløshet. Sekularisering.

Caroline Klintborg är docent i religionspedagogik. Hon disputerade i pedagogik vid Stockholms universitet och har därefter varit anställd vid Enskilda Högskolan Stockholm, Svenska kyrkans forskningsenhet och Stockholms universitet (nuvarande). Hon är döpt och konfirmerad enligt Svenska kyrkans ordning och var antagen som prästkandidat för Lunds stift när hon beslöt att istället ägna sin tid åt forskning.

Peder Thalén är professor i livsåskådningsvetenskap med en bakgrund i religionsfilosofi och språkfilosofi. Han är disputerad vid Uppsala universitet och har sedan varit anställd vid Umeå universitet och Högskolan i Gävle (nuvarande). Eftersom liberalteologi och dess motsatser enligt honom i stor utsträckning delar den språksyn som kritiseras i artikeln, kan hans teologiska tänkande inte placeras i något av de sedvanliga teologiska facken. Han bejakar dock en luthersk grundsyn när det gäller vikten av inkludering och det kristna budskapets kommunicerbarhet. Han är döpt och konfirmerad enligt Svenska kyrkans ordning.

Inledning

Vid millennieskiftet skildes Svenska kyrkan och staten efter nära ett halvt sekel av långa diskussioner. Drygt hälften av Sveriges befolkning är dock fortsatt medlemmar även om en betydande nedgång kan ses sedan mätningar i början av 1970-talet. Nedgången har tolkats på ett flertal olika sätt, varav bara några kan nämnas här.

En vanlig förklaring är sekulariseringen, som på ett övergripande plan ofta tolkats som religionens gradvisa försvinnande till följd av modernisering och ökad upplysning (Asprem 2021, 347). Föreställningen om en sådan process har rötter i 1800-talets ideologier. Bland allmänheten är förmodligen detta utvecklingstänkande fortfarande starkt (Casanova 2015) och utgör då ett slags nedärvd kulturell förståelse för hur kyrkans nedgång ska förstås.

Ett närliggande synsätt är att människor idag saknar tro. Denna förklaring stämmer dock inte helt med det religiösa intresse som kan iakttas i Sverige (Willander 2020). Tidigare studier visar dock att unga människor vänder sig från traditionellt starka institutioner som kyrkan (Lövheim & Klingenberg 2019). En önskan om autenticitet sägs känneteckna yngre generationer, vilket yttrar sig i att personlig tro och egna värderingar ges företräde (Niemelä 2015). Tradition och kulturell tillhörighet blir med andra ord inte tillräckliga argument för att stanna kvar. Fenomenet speglar vad Charles Taylor (1991, 26) beskriver som en subjektiv vändning i kulturen.

En del forskare och kyrkliga representanter har menat att frånvaron av tro bland människor idag delvis kan förklaras av en utbredd brist på kunskap om kristen tradition och religiöst tänkande (se t ex Straarup & Ekberg 2012). Vi

menar dock att en sådan förklaring är otillräcklig eftersom den inte tillmäter den språkliga dimensionen tillräcklig betydelse.

I tidigare studier har vi kunnat se exempel på det befintliga kristna språkets bristande förankring bland människor i och utanför Svenska kyrkan, en brist som är synlig i en svag relation mellan tro och liv. Vi kommer att presentera några av dessa resultat nedan och mot denna bakgrund vidga diskussionen om frånvaron av tro genom att fokusera på frågor som rör det kyrkliga språkets bärkraft, ett fokus som handlar om språkanvändning och inte om kunskaper i snäv mening. En sådan vidgning av diskussionen kan hjälpa oss att bättre förstå svårigheten att förena tro och liv, vilket inte minst ungdomar idag ger uttryck för.

Syfte

Syftet med den här artikeln är att utifrån en språkfilosofisk metod analysera språkanvändningen i några av de texter genom vilka Svenska kyrkan möter människor. Därigenom preciseras och klargörs hur den språklöshet, som yttrar sig i diskrepansen mellan tro och liv, närmare skulle kunna förstås ur en språkfilosofisk synvinkel.

Avgränsning

De texter vi valt är hämtade från Kyrkohandboken (Svenska kyrkan 2018) sektionen "Samling". Texterna speglar och utgör exempel på Svenska kyrkans ansträngningar att uppdatera och göra innehållet i Kyrkohandboken mer lättillgängligt, för att därmed bidra till ett språkbruk som människor kan integrera med det egna livet. I de valda texterna, är ett traditionellt religiöst språkbruk av inomkristen eller biblisk karaktär nedtonat, vilket kan innebära att termer som t ex "Herren", "bönfalla" eller "skuld" har lyfts bort. Ett sådant nedtonande kan variera i grad och språkligt utförande, men vi har här inte för avsikt att göra en egen kartläggning av strategierna för anpassning av ordvalet. Fokus i denna artikel ligger istället på att analysera några av de språkliga resultaten av en sådan anpassning i den befintliga Kyrkohandboken.

Studien hör hemma i praktisk teologi och har religionspedagogisk relevans, då den rymmer ett intresse för vad Svenska kyrkan kan uppfattas kommunicera. Den språkfilosofiska ansatsen innebär att betrakta kyrkliga språkliga vanor utifrån genom att relatera dem till en vardaglig användning av språket. En sådan filosofisk undersökning tar inte upp andra funktioner eller andra former av påverkan på individen som det kyrkliga språket kan ha i gudstjänsten. Därför berörs inte frågan hur kyrkliga formuleringar kan samspela med personliga djupskikt hos individen eftersom detta kan variera från person till person beroende på erfarenhet och bakgrund.

Disposition

Inledningsvis presenteras översiktligt den språkfilosofiska metod som ligger till grund för analysen av det kyrkliga språket. Därefter lyfter vi exempel från tidigare forskning på vad vi tolkat som en avsaknad av ett fungerande kristet språk bland människor såväl i som utanför Svenska kyrkan. Vi visar sedan med några centrala exempel på, hur denna avsaknad uppfattats av medarbetare och forskare i och utanför kyrkan. I därpå följande avsnittet redogörs kortfattat för hur kyrkan hittills har hanterat språkfrågan genom att värna om ett inkluderande språkbruk. Sedan presenterar vi vidare resultatet av vår språkanalys, som visar på vilka sätt det kyrkliga språket ur en språkfilosofisk synvinkel kan uppfattas ha en bristande kontakt med människors vardagsverklighet. Artikeln avslutas med en sammanfattande reflektion kring sekularisering och språklöshet, ställd i relation till våra tidigare forskningsresultat och den genomförda analysen.

Språkfilosofisk teori och metod

I arbetet med att revidera språket för att göra det mer lättillgängligt och inkluderande har Svenska kyrkan, som kommer att framgå senare, fokuserat på ordvalet. I den här artikeln uppmärksammas i stället det kyrkliga språkets användning. Valet av detta angreppssätt speglar de språkfilosofiska strömningar som brukar samlas under beteckningen «ordinary language philosophy» (Rorty 1992, 15). Dess främsta företrädare är John L. Austin (1911–1960) och Ludvig Wittgenstein (1889–1951), varav den senare har inspirerat till analysen i denna artikel. Från Wittgenstein hämtas metoden att kontrastera språkliga formuleringar, som skapat en intellektuell låsning mot vardagsspråket, för att uppdaga formuleringarnas luftiga karaktär. I hans fall används denna metod främst för att lösa upp filosofiska problem. I detta sammanhang är det fråga om en vidare tillämpning, vars syfte är att skapa distans till vanemässigt använt kyrkligt språk. Målet är då inte att «lösa upp» kyrkliga formuleringar, utan snarare att skapa en större frihet i förhållande till dem. Det finns ett antal teologer (se t ex Lindbeck 1984) som för sin analys inspirerats av Wittgenstein i ett teoretiskt hänseende. Däremot finns det ingen, vad vi känner till, som tillämpat den språkfilosofiska metoden på kyrkligt språk, varför denna artikel kan utgöra ett särskilt bidrag.

Fokuseringen på ordval och att man förbisett andra, kanske mer avgörande språkfrågor indikerar en underliggande språksyn i kyrkliga sammanhang, som idéhistoriskt sett varit betydelsefull i Västerlandet enligt filosofer som bejakar den språkfilosofiska vändningen (se vidare Baker & Hacker 1980; Thalén 2017, 26ff.). Enkelt uttryckt handlar denna språksyn om att man sätter ett likhetstecken mellan språket och dess lingvistiska form (språkets ytgrammatik) – orden och

satserna – när det gäller det skrivna språket, vilket också i stor utsträckning bestämmer synen på det talade språket. Centralt i denna språksyn är tanken att orden är bärare av bestämda betydelser, som skulle föreligga oberoende av deras användning. Mot bakgrund av denna språksyn kan det se ut som om ett helt språk skulle kunna förändras förutsatt att man byter ut enskilda ord. Språksynen frammanar alltså en överdriven bild av betydelsen av rent ordmässiga ingrepp.

Om man i liket med Wittgenstein och den tradition han givit upphov till överger denna språksyn och i stället fokuserar på sambandet mellan ordens/satsernas mening och deras användning i verkliga situationer, kommer frågan om relationen mellan språk och människors delaktighet att ändra karaktär, vilket blir tydligt i vår analys. Att eftersträva konkretion framträder som mer angeläget än att ändra ordval. Det blir också möjligt att med hjälp av den språkundersökande metoden mejsla fram konturerna av det kyrkliga språkets särart och hur det i vissa avseenden skiljer sig från människors vardagsspråk.

Grunden för den utförda analysen är inte en på förhand antagen språkfilosofisk teori, utan analysen sker med hänvisning till det vardagliga språk som vi alla är bekanta med. Med «vardagligt språk» åsyftas elementära former av språkanvändning, vars meningsfullhet ingen betvivlar, vad Wittgenstein kallar för «språkets grund» (Wittgenstein 1978, §118). Denna gemensamma språkliga grund utgör den måttstock mot vilken de kyrkliga formuleringarnas meningsfullhet prövas (se vidare Thalén 2017). Man behöver alltså inte känna till någon språkfilosofisk teori för att kunna bedöma analysens trovärdighet, utan den egna språkförmågan är fullt tillräcklig för detta.

Däremot kan det underlätta förståelsen av analysen om man är bekant med uppdelningen mellan ytgrammatik (ord och satser) och djupgrammatik, som handlar om användning (se vidare McGinn 2012). Uppdelningen kan bäst förklaras med ett exempel. Satserna «det finns inga spår av rådjur i rabatten» och «det är svårt att se spår av Gud i världen» har båda den lingvistiska formen av ett påstående, det vill säga deras ytgrammatik liknar i hög grad varandra. Men om vi undersöker deras användning kan vi se att den första satsen i regel används som ett vanligt observationspåstående (bland trädgårdsintresserade). Den andra satsen däremot har snarare karaktär av en doktrin. Den som yttrar den i en teologisk diskussion tänker sig vanligtvis inte att det en annan dag skulle vara lättare att se spår av Gud, utan hon vill säga något absolut, som ska gälla oberoende av sammanhang (jfr Thalén 2011). I sådana fall handlar det inte längre om ett observationspåstående, utan om ett perspektiv som ska appliceras på tillvaron.

Detta påpekande om skillnader i användning, det vill säga skillnader i djupgrammatik för språkligt likartade formuleringar, utgör en så kallad «grammatisk anmärkning» även om det här handlar om en vidgad betydelse – att skapa distans

– jämfört med Wittgensteins intentioner. Metoden i analysdelen i denna artikel, själva stommen i vårt resonemang, kan sammanfattas som en serie av sådana anmärkningar.

Empiriska exempel på diskrepansen mellan tro och liv

I det följande ger vi exempel på fenomen som vi anser illustrerar en svag relation mellan tro och liv, en avsaknad av ett fungerande kristet språkbruk bland människor i och utanför Svenska kyrkan. Med «fungerande» avses ett språk som är naturligt integrerat med det egna livet och uppfattas som äkta.

Exemplen är hämtade från intervjumaterial som Klintborg samlat in under de senaste tio åren. Urvalet av exempel kan inte generaliseras men visar på ett genomgående mönster. De pekar ur kompletterande synvinklar på tendenser, som ger ett underlag för att senare diskutera de inneboende svårigheter vi menar oss se i det kyrkliga språket.

I studier som genomförts i Svenska kyrkan framkommer hur klyftan mellan tro och liv yttrar sig bland medarbetare. I en intervju inom ramen för ett projekt i Västerås stift beskriver medarbetarna en upplevd okunskap bland dem själva och en av dem säger (Klintborg opublicerat):

I: Sen tycker jag också att faktakunskaperna är för låga bland många av oss som är anställda. En del av oss kan knappast återberätta julens evangelium ordentligt utan att läsa texten. Tyvärr.

Citatet synliggör inte endast en bristande faktakunskap utan evangeliet tycks inte heller vara förankrat eller integrerat i dem själva. Här kan man se en tydlig diskrepans mellan tro och liv. I studien från Västerås stift framkommer också att de anställda sällan talar om tro med varandra (Klintborg opublicerat):

I: Det är ju jättesvårt, vi pratar ju inte kristen tro när vi jobbar.

II: Jag tänkte säga det, jag konfronteras väldigt, väldigt sällan med folks kristna tro.

Här öppnar sig ett slags språkligt tomrum.

I en studie av en undervisningssatsning bland pedagoger i Västerås pastorat visar analysen att pedagogernas arbete särskilt fokuserar på didaktikens HUR-fråga. Frågor kring didaktikens VAD och VARFÖR, det vill säga frågor relaterade till trons innehåll, ges däremot ett mindre utrymme. Klintborg talar i sin analys om risken ”att man förväntas bidra till och skapa en positiv känsla utan egentligt

innehåll” (Klintborg 2019, 39). Bland de intervjuade medarbetarna finns de, som inte utvecklat ett språk för att tala om vad de tror på och önskar kommunicera.

I en annan studie vars syfte var att tolka och fördjupa förståelse för hur 19–40-åriga körsångare beskriver sin delaktighet i gudstjänsten, intervjuades körsångare men också kyrkomusiker och präster. Ett resultat av studien var att körsångarna kan beskrivas vara deltagare mer än de är delaktiga i Svenska kyrkans gudstjänst (Klintborg 2016). Man är delaktig i rollen som körsångare, men är i flertalet fall endast deltagare i gudstjänstens övriga moment. I det här sammanhanget är ett citat av en av kyrkomusikerna särskilt intressant då hen beskriver en mindre gudstjänstvan församling och säger:

KYRKOMUSIKER: De här symbolerna, de går ju vanliga människor helt förbi, för de förklaras ju inte. /.../ För att det ska bli en ”helig lek” så måste folk förstå att det finns en symbolisk handling, varför vi står upp under vissa grejer och sitter ner under andra. Just nu är det ju mest förvirrande för folk att nu plötsligt måste vi stå och sen måste vi sitta och det är ingen som förklarar varför.

Den kunskap kyrkomusikern här efterlyser handlar om en förståelse för kyrkans symbolspråk men också för liturgin. Delaktigheten, enligt detta synsätt, kan sägas kräva en förmåga att behärska det språk, de koder och de symboler som aktiviteten kräver (Janson 2013, 18). Här finns emellertid risk för en förenkling om kunskapsaspekten och praktiska färdigheter överbetonas. Som kommer att framgå senare är delaktigheten också beroende av språkets relation till den upplevda verkligheten.

En av körsångarna i nämnda studie beskriver gudstjänsten som något hen överlag har svårt att relatera till (Klintborg 2016, 168):

κ: Och att det blir högrävande. /.../ Alltså formatet för mig är extremt stelt, vilket känns obekvämt för mig. Det gör inte att jag känner mig ärlig på något sätt. /.../ Jag kan känna så här när välsignelsen kommer men ”vad skönt”, men då säger han det och så tittar han på oss och vi känner oss med och där kan jag känna, där kan jag relatera till.

Av särskilt intresse för vår studie är den intervjuade körsångarens krav på autenticitet: ”jag känner mig [inte] ärlig på något sätt”. Det är först när prästen genom välsignelsen vänder sig mot församlingen och ser dem i ögonen som den intervjuade kan relatera till form och innehåll.

I den nämnda studien får körsångarna en övning under vilken de får ange upplevd meningsfullhet i relation till gudstjänstens olika moment. En av körsångarna

börjar under denna övning plötsligt rabbla "trosbekännelsen, fridshälsningen, välsignelsen, predikan, förlåtelseord, förbön..." och säger (Klintborg 2016, 169):

κ: Ja, alltså det är samma för mig alltihopa. Jag kan inte avgöra, jag kan liksom inte, det är liksom en stor klump av olika när de pratar, så känner jag.

Det språkbruk som används i gudstjänsten upplevs av körsångaren som svårt att ta till sig, som "en stor klump". Den analys av det kyrkliga språket som vi gör längre fram ger redskap för att bättre förstå denna upplevelse av att inte kunna ta in innehållet. Körsångaren fortsätter (Klintborg 2016, 169):

κ: Jag kan tycka att det är lite invecklat att lyssna på också, alltså det är så gammalt språk. /.../ Man tar inte in det riktigt på grund av det, känner jag. /.../ Och det är klart att predikan den har ju alltid varit så, som den har varit.

Den intervjuade beskriver under intervjun hur hen har svårt att "ta in det som sägs" och föreslår i stället att prästerna ska "prata" med församlingen (Klintborg 2016, 169). I studien beskrivs de präster som körsångarna uppskattar att svara mot deras kritik med avseende på såväl rummet, fysiska attribut som språk. Det är präster som står på golvet i jämnhöjd med dem själva, som bär "vanliga kläder" och som talar engagerat på ett mer vardagligt språk och relaterar till den vardag körsångarna själva känner (Klintborg 2016, 173). Kontrasten mellan "vardagligt språk" och "gammalt språk" anknyter till denna artikel, som kan sägas ge en analys av vari det senare består. Detta genom att visa, att det egentligen inte handlar om ålderdomlighet utan snarare om språkanvändning.

En av körsångarna kommenterar trosbekännelsen och menar att denna kräver närvaro, därför att man då måste tänka på vad man säger. En annan berättar att hen under flera år valt att inte alls läsa med i trosbekännelsen, vilket ger hen utrymme att "tänka på annat" (Klintborg 2016, 180):

κ: Alltså jag kan det här som ett rinnande vatten alltså som nästan utifrån skolglosor, som något man har lärt sig men att lägga alltså "kan jag stå för det här då" alltså "är det här jag".

Körsångarnas vilja att "vara ett" med det de läser kan tolkas som ett slags förväntan om autenticitet i en vilja att vara den man upplever sig vara. Den intervjuade betonar sin autonomi genom att själv avstå från att vara aktiv (jfr. Klintborg 2016, 181).

Ett sista exempel hämtas från en kvalitativ studie bland 28 ungdomar som konfirmerats enligt Svenska kyrkans ordning (Klintborg 2023, Klintborg 2025).

I studien beskrivs Jesus, med ett undantag, som en historisk figur och som ett onaturligt väsen som gjort osannolika saker och inte i termer av "Jesus Kristus som frälsare". Svårigheten att förstå Jesusgestaltens betydelse i sammanhanget uttrycker bland annat följande ungdomar:

BEATA: hur ... ska man tro på Jesus, har det en koppling med att tro på Gud, hur fungerar de två tillsammans? För jag har väl mer känt att Gud har jag haft mer en inre koppling, att jag kan känna att det är något närvarande. Men Jesus var någon som levde för många år sedan, så det är svårt att riktigt hitta samma koppling tycker jag. Men jag vet inte.

AGNES: Jag känner precis som Beata, att jag tycker det är enklare och lättare att hitta Gud i livet än vad det är att hitta Jesus, om ni förstår vad jag menar? [...] Det är den här: Var är Jesus?

Ungdomarnas funderingar handlar inte enbart om okunskap utan också om en avsaknad av ett livsnära språk för att tala om Jesus betydelse för deras egna liv.

Genomgången av exemplen ovan skildrar inte bara några av svårigheterna med att använda det befintliga kristna språket i praktiken, utan illustrerar också i flera fall hur dessa svårigheter kan uppfattas som en upplevd brist på äkthet.

Hur har språklösheten uppfattats?

Den kritik som under senare år riktats mot Svenska kyrkan och ett frånvarande tal om tro och trons innehåll, inte minst i mötet med barn och unga, har av medarbetare och forskare bemötts på något olika sätt. I det följande lyfter vi fram några röster som vi uppfattar har haft en central roll i diskussionen kring lärande och undervisning i Svenska kyrkan.

Ett genomgående tema i de diskussioner som förts är den upplevda kunskapsbristen, en brist som vi anser i flertalet fall har tolkats på ett för snävt sätt genom att man inte tagit tillräcklig hänsyn till den språkliga dimensionen. Detta enligt vår mening snäva perspektiv, kommer i det följande att benämnas för en "moderat" tolkning av kunskapsfrågan.

I slutet av 1980-talet sammanfattade tidigare biskopen i Stockholms stift Caroline Krook sina undersökningar med slutsatsen att "om Sverige ska förbli ett kristet land år 2000 står vi inför ett gigantiskt undervisningsprojekt" (Krook 1987, 90). För Krook handlade då en stor del av utmaningen om att kyrkans representanter tydligare måste träda fram som kristna förebilder. Tidigare biskopen i Linköping stift, numera ärkebiskopen Martin Modéus konstaterar på ett liknande sätt, nära 20 år senare, att en del av den utmaning som gudstjänstförnyelsen står

inför handlar om den svårighet människor har att inför varandra formulera och förmedla sina erfarenheter av gudstjänst (Modéus 2005, 17).

I en studie från början av 2010-talet menar Jørgen Straarup och Majvor Ekberg att "det underlag av kunskap om kristendom och religiöst tänkande ur vilket ett intresse för gudstjänstlivet skulle kunna tänkas uppkomma har lagts för fädot" (Straarup & Ekberg 2012, 182). Svenska kyrkan har enligt författarna brustit i sitt ansvar att bedriva utbildning. Orsakerna till nedgången kan alltså, enligt författarna, inte enbart förklaras med hänvisning till yttre faktorer i samhället utanför kyrkans kontroll, utan det finns också inre sådana som rör Svenska Kyrkans egen hantering av situationen. Tanken på inre faktorer av betydelse, har också tematiserats av biskopen och religionsfilosofen Karin Johannesson (2019) utifrån begreppet inre sekularisering.

Anne-Louise Eriksson har i ett svenskkyrkligt sammanhang närmast sig språkfrågan genom att tala om innebörden av kunskap som tillgången till en begreppsvärld i form av kristen tradition, vilken ska kunna »användas för att känna igen, tolka och tyda erfarenheter av det gudomliga« (Eriksson 2012, 9). Vad Eriksson talar om i termer av »teologisk literacy« krävs menar hon, för att Svenska kyrkans tradition ska kunna utvecklas och kommuniceras. Hon konstaterar samtidigt att denna kunskap alltmer försvagats i den svenska befolkningen (Eriksson 2012, 11, 142f). Jonas Eek talar på ett liknande sätt om religion som ett språk och skriver att »[s]pråket och berättelserna utgör identifikationspunkter och möjliga tolkningsnycklar genom livet« (Eek 2013, 34). Jonas Eek är en av dem som menar att ett problem idag är att gudstjänsten inte lyckas tyda människa och samtid och därför inte förmår att levandegöra evangeliet för människor (Eek 2013, 60). Avsaknaden av en grundläggande kunskap om och erfarenhet av kyrkans gudstjänst beskriver Eek som en »kristen språklöshet« som gränsar till analfabetism (2013, 55).

Inom Svenska kyrkan har den beskrivna avsaknaden av ett kristet språk behandlats i Biskopsbrevet «'och lär dem ...' Ett biskopsbrev om lärande och undervisning» (Svenska kyrkan 2021) där biskoparna skriver (Svenska kyrkan 2021, 18–20):

För det första måste kyrkan inse och ta konsekvenserna av att det sedan lång tid tillbaka skett ett stort kunskapstapp om kristen tro och praxis i samhället. Många har inte de grundläggande kunskaperna om de kristna högtiderna och känner ofta inte till de bibeltexter som lyfts fram i det här biskopsbrevet. Den svenska skolan har inte längre uppdraget att ge eleverna en grundläggande dopundervisning och den praktiska förmedlingen av kristen tro i hemmen har minskat. Kunskapstappet och behovet av undervisning och lärande är därför en ödes- och överlevnadsfråga för Svenska kyrkan.

Vilka kunskaper är det då som behöver stärkas? Enligt Biskopsbrevet betyder undervisning i detta sammanhang (Svenska kyrkan 2021, 20):

... såväl faktakunskaper som upplevelser och egna erfarenheter av bön, bibel, gudstjänst och kyrkorum, samt förmåga att relatera dessa till livet som helhet. Här finns inget motsatsförhållande. Estetiskt och erfarenhetsbaserat lärande kompletterar det kognitiva lärandet och vice versa.

Med hänvisning till Lydia Wahlström reflektioner för nittio år sedan om hur "alla anknytningspunkter saknas" mellan kyrkan/skolan och "barnens vanliga liv" (26) lyfter Biskopsbrevet också fram att frånvaron av undervisning och lärande är ett problem som funnits länge. En liknande bild förmedlas av Jakob Wirén som i sin bok "Utmaningsdriven undervisning" (2017) pekar på att minskningen av kunskaper om kristen tro debatterades i Svenska kyrkan redan i början på förra seklet.

Biskopsbrevet representerar tillsammans med flertalet av de övriga exemplen vad vi tidigare benämnt för en "moderat" tolkning av kunskapsproblemet. Man utgår från att det föreligger en kunskapsbank av kodifierad tradition – böner, psalmer, bekännelser, liturgier, teologier – som behållit det mesta av sin giltighet. Innehållet i denna bank förväntas ligga färdigt att plockas fram. Det råder med andra ord ingen osäkerhet om vad som är Svenska kyrkans budskap med avseende på det grundläggande innehållet, utan man står enligt det moderata synsättet på en stabil grund. Den enda utmaning som adresseras i Biskopsbrevet när det gäller själva innehållet är av pedagogiskt slag. I brevet föreslår man en praktiskt orienterad pedagogik (Svenska kyrkan 2021, 29):

Det kan till exempel vara att fira gudstjänst, besöka en kyrka, läsa Bibeln eller engagera sig i diakonal verksamhet. Genom sådan praktik tillägnar vi oss de regler och språkspel som ligger till grund för kommunikation och meningsskapande i ett kristet sammanhang.

Den moderata förståelsen av kunskapsproblemet öppnar upp för ett begränsat självkritiskt synsätt när det gäller kyrkans egen roll i kunskapstappet, till exempel att kyrkan brustit i arbetet med att föra ut sitt budskap på olika arenor och inte heller använt rätt pedagogiska verktyg. Budskapet i Biskopsbrevet är, något förenklat, att om man inom kyrkan bara anstränger sig mer kraftfullt än tidigare och använder nya pedagogiska metoder, så går det att komma till rätta med kunskapstappet. Aktiva i Svenska kyrkan pekas inte ut i Biskopsbrevet som påverkade av kunskapstappet vilket inte överensstämmer med resultaten från Klintborgs studier (se bland annat Klintborg opublicerat), vilka tvärtom visat på tydliga kunskapsluckor bland de anställda. Biskopsbrevet lämnar dock utrymme

för att de anställda kan riskera att bidra till ett kunskapstapp genom en ogenomtänkt pedagogik.

Det moderata synsättet innebär alltså att innehållet i den kyrkliga kunskapsbanken inte problematiseras. Frågan ställs inte heller i Biskopsbrevet varför det finns eller kan finnas ett motstånd mot (eller bara ointresse för) att socialiseras in i kristna praktiker. Detta skulle kunna utgöra ett hinder för att realisera det praktikorienterade pedagogiska arbetet. Överhuvudtaget diskuteras inte i Biskopsbrevet alternativ till det moderata synsättet, till exempel uppfattningen att det nedärvda kristna språkbruket har svårt att fungera i mellanmänniskliga kommunikationer. Det senare skulle då innebära att undervisning och lärande handlar om ett mer svårhanterligt pedagogiskt problem, än att öva in människor i ett färdigt "språkspel".

Till skillnad mot Biskopsbrevet har Svenska kyrkan i andra sammanhang fokuserat på betydelsen av språkfrågor av mer grundläggande art, vilket inte minst kom till uttryck i ansträngningarna att få till stånd en ny, reviderad kyrkohandbok. Här har en central fråga varit att skapa ett inkluderande språk för att öka delaktigheten i gudstjänstfirandet. Det är därför som material från handboken står i fokus för vår analys.

Strävan efter ett inkluderande kristet språkbruk

I den senare fasen från 2006 och framåt av arbetet med en ny kyrkohandbok har tre strategier varit vägledande när det gäller skapandet av ett inklusivt språk: att skapa ett evangeliskt befriande språk, som bryter mönster som förminskar och osynliggör människor, en könsneutraliserande strategi, som innebär att när så är lämpligt ersätta könsbestämda ord med könsneutrala och en könskompletterande strategi som innebär att laborera med både maskulina och feminina benämningar (Svenska kyrkan 2016). Till detta tillkommer ett barn- och ungdomsperspektiv som också påverkar språkets utformning i delar av den nya Kyrkohandboken.

Utmärkande för Svenska kyrkans sätt att närma sig frågan om ett inkluderande språk är att frågan om delaktighet knyts till en fråga om ordval, vilket framgår av "Förklaringar till förslag Kyrkohandbok för Svenska kyrkan del I" (Svenska kyrkan 2012, 25–26). Att man i den senare fasen även lyfte fram det icke verbala språkets betydelse ändrar inte på detta. Att ställa ordval i centrum innebär att andra språkrelaterade frågor om delaktighet hamnar utanför synfältet, till exempel frågan om hur relationen mellan det kyrkliga språket i Kyrkohandboken och människors vardagsspråk ser ut. Som kommer att framgå längre fram räcker inte justeringar av ordvalet för att skapa den delaktighet som eftersträvas. Därmed inte sagt att det inte skulle kunna finnas behov av sådana ändringar. Att

reflektera över det kristna språkets roll utifrån frågan om ordval har en viktig poäng. I Biskopsbrevet som analyserades i förra avsnittet handlar språklösheten endast om en kunskapsbrist (som i princip kan åtgärdas), medan frågan om ett inkluderande språk styr över diskussionen till att handla om det befintliga kristna språkets *bärkraft* (en fråga som över huvud taget inte diskuteras i Biskopsbrevet). Genom att i den kommande analysen undersöka det kyrkliga språkets relation till vardagsspråket, har vi möjlighet att fördjupa förståelsen av hur den bristande bärkraften kan förstås.

Avsaknaden av ett autentiskt kristet språk

I fokus för vår analys står texter hämtade från Kyrkohandboken och som tidigare redovisats är de hämtade från de inledningsord som återfinns under "Samling". Det handlar om texter vars avsikt var att bidra till ett språkbruk, som människor kan integrera i det egna livet. Vi har genom vår analys dock identifierat tre egenskaper hos det kyrkliga språket, som i stället hämmar dess användbarhet i människors liv. Resultatet presenteras under följande tre rubriker: språkets dubbelhet, ett föreskrivande språk och ett deklarerande språk.

I det följande kommenteras det kyrkliga språket på detaljnivå i de valda exemplen. Urvalet av exempel har, som redan berörts, styrts av principen att i första hand välja sådana ord och uttryck, som inte har en tydlig "inomkristen" karaktär och därmed skulle kunna fungera inkluderande, bjuda minst motstånd, i relation till de personer, som inte är kyrkvana eller inte är uppvuxna i traditionellt kristna miljöer.

Språkets dubbelhet – lättfattlig språklig yta och ett undanglidande djupskikt

Betrakta följande språkliga exempel som utgörs av inledningsord 4 i Kyrkohandboken:

Nu är Guds tid.
 Här i sitt hus
 sluter Gud in oss i värme och ljus
 Nu är Guds tid.
 Nu ska Guds ord
 leda oss rätt och hjälpa oss att tro.
 Nu är Guds tid.
 Nu vill vi be
 och ta emot vad Gud har att ge.

Först vill vi göra er uppmärksamma på att inledningsordet inte rymmer några komplicerade eller ålderdomliga teologiska termer, utan de är bortskalade. Inte heller finns några termer av inomkristen karaktär som t ex "skapelse", "frälsare", "halleluja" eller "bekänna". De språkliga uttryck som förekommer är tvärtom helt vardagliga: "hus", "värme", "ljus", "ge" et cetera. De få ord som ofta brukar förknippas med en gudstro – "be", "tro" – sticker inte heller ut på något vis. Resultatet blir en "friktionsfri" språklig yta som inte bjuder något motstånd eller "stöter bort". På ett rent ordmässigt plan som rör den språkliga dräkten blir alltså inledningsordet i någon mening inkluderande – genom att kunna svenska blir vi verbalt delaktiga, eftersom vi kan använda ord som "hus" et cetera i andra sammanhang.

Samtidigt anspelar textraderna på kristna teman. Orden "värme" och "ljus" handlar inte om centralvärmen i kyrkan som byggnad eller belysningen i taket, utan "värme" syftar antagligen på närvaron av en agapefärgad kärlek som är specifik för den kristna tanken på Guds nåd och "ljus" syftar troligtvis på inkarnationstanken och att ondskan – mörkret i världen – är övervunnen. Det sistnämnda sitter ihop med ett stort komplex av teologiska frågor som handlar om ondskans uppkomst och på vilket sätt Gud tänks ha besegrat den. Här finns alltså ett icke utsagt djupskikt av mer svårgreppbart slag, som rymmer det specifikt kristna innehållet. På denna nivå kvarstår problemet med delaktighet, men det har blivit undanflyttat och osynliggjort.

Det språkliga ytskiktet gör inledningsordet lättsmält och vackert att höra på. Djupskiktet får en närmast motsatt funktion genom att göra innehållet dunkelt och ogenomträngligt – i synnerhet för den som är teologiskt obevandrad (men även den som har teologiska kunskaper riskerar att lämnas i ovisshet om den närmare innebörden). Att det här föreligger en klar risk för urvattning behöver knappast påtalas. Öppna formuleringar som "värme och ljus" ger genom sin vaghet och tänjbarhet en möjlighet att läsa in i stort sett vad som helst i dem.

Inledningsordet illustrerar alltså ett kyrkligt språkbruk som har en inbyggd dubbelhet, vilken består i en lättfattlig yta och ett undanglidande djupskikt. Den språkliga gestaltningen säras från kristet innehåll. Ytan blir det centrala.

Vi har sammanfattningsvis identifierat en typ av delaktighetsproblem när det gäller relationen mellan kyrkligt språk och vardagsspråk. Det kristna djupskiktet har i exemplet en synnerligen oklar anknytning till det mänskliga livet. Enbart en förändring av ordval i ytskiktet kan inte åtgärda denna brist. Slutsatsen blir att inledningsord 4 uppnår en verbal delaktighet men inte en djupare innehållslig sådan.

Ett föreskrivande språkbruk

I Kyrkohandboken är en föreskrivande språkanvändning frekvent. Dess funktion är att tala om hur skeenden *egentligen* ska förstås helt oberoende av vår faktiska erfarenhet som människor, det vill säga läsa in en bakomliggande innebörd i det vardagliga livets händelser. Inledningsord 10 kan tas som ett exempel på denna språkfunktion:

Gud är god och möter oss med barmhärtighet.
 Gud söker oss, när vi är på väg bort från honom,
 och vill upprätta oss, när vi förminskar våra liv.
 Låt oss därför ge ord åt vår synd och skuld
 och med frimodighet möta Gud
 i förtröstan på guds kraft och nåd.
 Låt oss be (och bekänna).

Om vi fokuserar på första raden "Gud är god och möter oss med barmhärtighet" är det inte svårt att föreställa sig livsöden, där formuleringen inte träffar rätt om den förstås rakt av. En femtioårig man som blivit uteliggare efter att firman gått i konkurs och sedan varit tvungen att sälja hus och hem för att betala skulder och kanske blivit lämnad av frun i samma veva skulle förmodligen, i synnerhet efter en kall natt på en parkbänk, ha svårt att uppfatta orden som en beskrivning av den egna situationen. Närmare till hands skulle en känsla vara av att vara övergiven av allt och alla inklusive högre makter.

Men avsikten med den föreskrivande språkanvändningen är inte att vara beskrivande i en ordinär mening, utan den rymmer två moment som är samtidiga men kan särskiljas logiskt: först slå fast innehållet i ett begrepp – i det här fallet innebörden i begreppet Guds godhet genom användandet av termen "barmhärtighet" – och sedan tillämpa denna förståelse på våra vanliga liv. Även om mannen i det fingerade exemplet känner sig totalt övergiven och är redo att själv avsluta sitt liv är han *egentligen* buren av en högre makt som vill honom allt väl. Själva tillämpningen är "beskrivande", men inte på ett avbildande sätt utan i en betydelse som handlar om att *påföra* en mening eller förmedla en djupare insikt, som går bortom det iakttagbara. Nuet ska förstås i ljuset av en annan verklighet, som den föreskrivande användningen vill ge oss insikt i.

Vår poäng är inte att denna djupare insikt skulle vara felaktig, utan att det finns uppenbara problem med att knyta formuleringar, som används på ett föreskrivande sätt, till det verkliga livet. Om det inte går blir formuleringarna enbart religiösa fraser, ett slags ordformler med «kristen touch».

Formuleringar som "Gud är god och möter oss med barmhärtig" behöver dock inte bli enbart fraser, utan det handlar mycket om hur de "bäddas in". För att det inte ska bli en fras förutsätts att vi redan på förhand äger ett gudsspråk av utpekande slag där vi kan identifiera Guds handlande i konkreta situationer, till exempel ett erbjudande från Socialförvaltningen om en lägenhet eller att bli tilldelad mat vid ett soppkök. I sådana situationer kan en utsatt person meningsfullt yttra «Gud är god». Problemet här är att inledningsordet inte lär ut ett sådant utpekande gudsspråk, utan betecknande för den föreskrivande användningen, är ett icke kontextuellt tal om Gud, det vill säga ett tal som ska vara giltigt helt oberoende av hur den omgivande verkligheten ser ut. Saknar man (språklig) förmåga eller träning i att "se" Gud i det enskilda fallet blir formuleringar av den typ, som inledningsord 10 illustrerar hängande i luften.

Den föreskrivande användningen av ordet "Gud", som syftar tillbaka till en annan verklighet, är alltså till sin natur ett frikopplat sätt att tala om Gud och just därför blir denna användning svår att relatera till människors vardag. I stället för att med hjälp av relationella termer som "redskap" direkt peka ut Guds närvaro i enskilda situationer, utgå från konkreta exempel på till exempel barmhärtighet, går den föreskrivande användningen omvägen att först beskriva innehållet i en bakomliggande verklighet för att sedan försöka överföra det till vår egen.

Biskopsbrevets rekommendation att tillägna «oss de regler och språkspel som ligger till grund för kommunikation och meningsskapande i ett kristet sammanhang» framstår mot denna bakgrund som problematiskt, om det innebär en träning i ett icke inbäddat sätt att tala om Gud, ett sätt som är så allmängiltigt att det tenderar att bli meningslöst.

Vi har redan kritiskt noterat en språkanvändning präglad av dubbelhet och en föreskrivande, där gudstalet lyfts upp på ett allmänt plan. Ytterligare en pusselbit för att förstå det kyrkliga språkets karaktär tillkommer när vi studerar det deklarerande språkbruk som också förekommer i Kyrkohandboken. Detta språkbruk kan sägas vara ett specialfall av den föreskrivande användningen.

Ett deklarerande språkbruk

Utmärkande för det deklarerande språkbruket är att den som använder sig av det vill utsäga något om vad som sker i stunden. Flera av inledningsorden använder denna språkliga funktion:

Du är här – inte långt borta från någon av oss. (Inledningsord 1)
 ... och du, Gud, är här (Inledningsord 3)

Gud omsluter oss på alla sidor ... Gud är nära med nåd och barmhärtighet
(Inledningsord 9)

Gud är här (Inledningsord 12)

Rent språkligt låter formuleringarna ovan när de yttras i kyrkorummet som ett konstaterande: Gud är här! Men samtidigt – och här blir det hela märkligt – är inte tanken att det skulle kunna vara annorlunda. Man skulle ju kunna tänka sig, att någon i något sammanhang vill yttra frasen ”Gud är inte här”, till exempel vid ett besök på ett barnhem där barnen vanvårdas. Men frasen ”Gud är inte här” kan inte yttras i gudstjänstfirandet (om man följer Kyrkohandboken) och det beror på att formuleringen ”Gud är här” egentligen inte är ett konstaterande alls, utan snarare en härledning. Från tanken att Gud är allestädes närvarande eller ”omsluter oss på alla sidor” följer att Gud också är närvarande här och nu.

När vi till vardags konstaterar något – till exempel ”Du är här!” – ligger det i själva sakens natur att det kunde vara annorlunda. Just därför blir konstaterandet att något föreligger intressant. Men om det inte kunde vara annorlunda, hur intressant blir det då att konstatera att Gud är här? Det blir ju ett slags truism. Om någon skulle bli förvånad över att få höra ”Gud är här” i gudstjänsten, så skulle det enbart betyda att personen inte förstått innebörden i det kristna gudsbegreppet eller, totalt osannolikt, hastigt kommit till kyrkan utan att förstå att det är en kyrkolokal och att en gudstjänst pågår.

I inledningsorden ovan är alltså frasen ”Gud är här” både ett konstaterande (ytgrammatisk form) och inte ett konstaterande (mätt med det vardagliga språkets logik) utan en truism.

Låt oss anta att det är mycket dålig stämning vid en gudstjänst. En av deltagarna i kyrkans ungdomsgrupp har länge varit mobbad av ett gäng från skolan, som denna dag också deltar i gudstjänsten med anledning av ett skolbesök. Mobbarna pekar och fnissar nedlåtande när deltagaren från ungdomsgruppen säger hej till en av kyrkvärdarna. Men prästen framhärdar med att vid samlingen yttra att ”Gud är här” eftersom det utifrån det kyrkliga språkets logik är lika sant oavsett om det råder en kärleksfull atmosfär bland kyrkbänkarna eller om någon av gudstjänstdeltagarna känner sig utsatt och rädd i situationen. Den kyrkligt-liturgiska användningen av ”Gud är här” i inledningsorden är med andra ord kontextlös.

Att vilja hävda något om Gud som sker i stunden kan alltså ges olika innebörder. Antingen att som i Kyrkohandboken rekommendera ett sätt att tala om Gud som inte är bundet till en konkret händelse – ett ”i stunden” som inte är något i stunden – eller också verkligen tala om ett pågående skeende i vilket vi menar oss kunna identifiera Guds handlande, som i det tidigare exemplet med ett erbjudande om en lägenhet från Socialförvaltningen.

Kyrkohandbokens kontextlösa användning av "Gud är här" blir i praktiken en fras i ordets pejorativa betydelse. Fraser kan graderas när det gäller innehållslöshet. En politiker som i valtider säger "vi ska återskapa tryggheten i Sverige" yttrar en tom fras om hon inte samtidigt kan redogöra för en trovärdig strategi för hur man ska kunna skapa denna trygghet. Vi är vana att höra sådant från politiker, men även om det är en tom fras kan vi ändå identifiera det tillstånd som frasen utlovar. Men den liturgiska användningen av frasen "Gud är här" i gudstjänsten är tom i en absolut betydelse. Frasen är överhuvudtaget inte förbunden med något tillstånd i vår levda verklighet, som skulle göra skillnad. Vare sig världen går under eller ett globalt lyckorike uppkommer så är frasen lika giltig. Här betyder den ingenting.

Eftersom frasen "Gud är här" inte pekar på något som skulle kunna vara annorlunda blir det en abstraktion. Här tillkommer alltså ytterligare en pusselbit för att förstå det kyrkliga språkets bristfälliga relation till vardagsspråket. I exemplen ovan på ett deklarerande språkbruk är talet om Gud abstrakt, kontextlöst och gör inte skillnad i verkligheten, om vi ser till den språkliga meningen. Men vill vi få syn på dessa tre egenskaper hos det kyrkliga språket räcker det inte med att studera ordval, utan man behöver, som vi gjort här, skärskåda språkets användning.

Kan ett kristet språk, som har en eller flera av de egenskaper som här lyfts fram – dubbelt, abstrakt, kontextlöst – vara användbart för att artikulera en personlig tro, som ska uttrycka en helt och hållet autentisk känsla? Svaret är inte självklart nej eftersom det finns stor variation när det gäller hur människor formulerar sin tro, men om språket som erbjuds kyrkobesökarna vid gudstjänstfirandet inte språkligt (till fullo) hakar i den levda verkligheten, är det svårt att se hur en autenticitet ska kunna uppnås för flertalet. Detta gäller även dem som leder gudstjänsten eller har andra aktiva roller som exempelvis pedagoger. Vi menar därför att det är rimligt att anta att det finns ett nära samband mellan de former av språklöshet, som lyftes fram i bakgrunden och de inbyggda svårigheter i kyrkligt språk, som analysen uppdragat. Det senare tenderar att leda till det förra.

Kravet på autenticitet har som tidigare nämnts fått en fundamental roll i vår kultur (Taylor 1991) och kunde också ses i de tidigare exemplen hämtade från Klintborgs studier. Det går att förstå den subjektiva vändningen som en kraft som driver på kyrkans marginalisering. Men vår uppfattning är snarare att denna vändning bidrar till att människor i och utanför kyrkan distanserar sig från de sätt att tala om Gud, som här lyfts fram som problematiska. Någon principiell motsättning mellan en gudstro och kravet på äkthet finns däremot inte, menar vi.

Avslutande reflektion: Språklöshet och sekularisering

Två viktiga reservationer till resultaten i denna artikel bör göras. För det första har vi enbart studerat ett litet segment av det officiella kyrkliga språket. Huruvida de upptäckta problemen omfattar andra delar behöver undersökas vidare. Den andra reservationen är att språket som används i en gudstjänst utgör en blandning av olika kristna språkformer – liturgiskt språk från olika tidsperioder, bibliskt språk av varierande slag, nya och äldre psalmtexter, personligt språk i predikan och så vidare – vilket innebär att det kyrkliga språket har en heterogen karaktär. Dessa reservationer försvårar generella slutsatser.

Samtliga exempel på diskrepansen mellan tro och liv i det empiriska materialet bland medarbetare i Svenska kyrkan, körsångare och konfirmander – vilka alla deltagit i någon av Svenska kyrkans gudstjänster – illustrerade på ett allmänt plan någon form av kristen språklöshet. Den språkfilosofiska undersökningen av några inslag i det officiella kyrkliga språket, vilket är vårt syfte med studien, preciserar och klargör hur denna språklöshet närmare kan förstås genom att peka på ett antal olika egenskaper hos det kyrkliga språket, som gör det svårt för människor att relatera kyrkliga formuleringar till den egna vardagsverkligheten. De tenderar att skapa en språklig rymd där orden inte sitter ihop med konkreta företeelser i livet eller enbart är löst relaterade till dem, vilket försvagar bärkraften hos språket. Som medium för att artikulera en livsnära förståelse, som skulle kunna fungera som ett autentiskt uttryck för tro på ett individplan, blir de analyserade formuleringarna svåra att använda.

Den diskrepans mellan tro och liv som träder fram i bakgrundsmaterialet rymmer alltså en hittills förbisedd språklig dimension, som handlar om språkets användning i verkliga situationer. Klyftan motsvaras på det språkliga planet av en bristande koppling mellan abstrakta formuleringar och konkret verklighet. Språklösheten rör som framgått inte frånvaron av språk som sådant, utan vad det handlar om är en avsaknad av ett språk som "hakar i" den levda verkligheten och att det befintliga kyrkliga språket därför inte upplevs relevant. Den bristande relevansen kan i sin tur föda en språklöshet i kvantitativ mening, som innebär att användandet av ett kristet färgat språk över tid avtar.

Denna artikel presenterar ett möjligt perspektiv på den samhällsprocess som brukar kallas för "sekularisering". Kristendomens försvagade ställning i samhället har tidigare, som nämndes i inledningen, ofta tolkats i upplysningstermer, som ett borttynande av ett föråldrat kulturellt arv. Påvisandet av den bristande bärkraften hos det kyrkliga språket öppnar upp ett annat sätt att förstå kyrkans marginalisering, som handlar om frånvaron av ett autentiskt kristet språkbruk. Uppkomsten av denna form av språklöshet kan också tolkas som en historisk

process, nämligen som att det officiella kristna språket och den övriga kulturen alltmer glidit isär – både på ett individ- och samhällsplan.

Hur dessa helt olika sätt att förstå kyrkans försvagade roll i samhället skulle kunna relateras till varandra har vi här inte kunnat gå in på. Här avtecknar sig ett obearbetat fält för framtida undersökningar. Det råder dock ingen tvekan om att den språkligt inriktade analysmodellen innebär ett radikalt ifrågasättande av den upplysningsfärgade berättelse som hittills dominerat i samhället, ett ifrågasättande som går hand i hand med de postsekulära tendenser som varit synliga en tid.

Referenser

- Asprem, E. (2021). Sekularisering. I E. Asprem & O. Sundqvist (red.), *Religionshistoria – en introduktion till teori och metod* (ss. 347–360). Studentlitteratur.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (1980). *Wittgenstein: Meaning and understanding*. Blackwell.
- Casanova, J. (2015). Are we still secular? Explorations on the secular and post-secular. I P. Nynäs, M. Lassander & T. Utriainen (red.), *Post-secular society* (ss. 27–46). Transaction Publishers.
- Eek, J. (2013). *Här en strand: Människan i liturgin*. Verbum.
- Eriksson, A.-L. (2012). *Att predika en tradition. Om tro och teologisk literacy*. Arcus.
- Janson, U. (2013). Delaktig i lek – en fråga om röst i det barnkulturella. I K. Helander (red.), *Nu vill jag prata! Barns röster i barnkulturen* (ss. 13–35). Stockholms universitetsförlag.
- Johannesson, K. (2019). Vad menas med kyrkans sekularisering? En filosofisk inventering av tankefigurer och skilda begreppsdefinitioner. I Umeå universitet, *Inomkyrklig sekularisering*. Umeå universitet.
- Klintborg, C. (2016). *Delaktighetens kris: Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. Artos. (Publicerad som Gustavsson.)
- Klintborg, C. (2019). *En process på riktigt. Lärande och undervisning i Västerås pastorat 2018: Redovisning av ett forskningsprojekt*. Västerås pastorat. (Publicerad som Gustavsson.)
- Klintborg, C. (2023). *Var är Jesus? Ungas röster om konfirmandundervisning*. Verbum.
- Klintborg, C. (2025). "Where is Jesus?" An Empirical Study Among Confirmed Youth in the Church of Sweden. *Religious Education*, 1–11. <https://doi.org/10.1080/00344087.2025.2523673>.
- Klintborg, C. (opublicerad). *Religious (il)literacy among employees in the Church of Sweden – an empirical example*.
- Krook, C. (1987). *Gudstjänst och gudstro*. Prästmötesavhandling, Lunds stift. Stockholm.
- Lindbeck, G. A. (1984). *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*. SPCK.
- Lövheim, M., & Klingenberg, M. (2019). Unga och religion: Troende, ointresserade eller neutrala? I M. Klingenberg & M. Lövheim (red.), *Unga och religion. Troende, ointresserade eller neutrala* (ss. 185–198). Gleerups.

- McGinn, M. (2011). Grammar in the *Philosophical Investigations*. I O. Kuusela & M. McGinn (red.), *The Oxford handbook of Wittgenstein* (ss. 646–666). Oxford University Press.
- Modéus, M. (2005). *Mänsklig gudstjänst: Om gudstjänsten som relation och rit*. Prästmötesavhandling, Stockholms stift.
- Niemelä, K. (2015). 'No longer believing in belonging': A longitudinal study of Finnish Generation Y from confirmation experience to Church-leaving. *Social Compass*, 62(2), 172–186. <https://doi.org/10.1177/0037768615571688>
- Rorty, R. (Red.). (1992). *The linguistic turn: Essays in philosophical method: With two retrospective essays*. University of Chicago Press.
- Straarup, J., & Ekberg, M. (2012). *Den sorglöst försumliga kyrkan. Belyst norrifrån*. Artos.
- Svenska kyrkan, Biskopsmötet. (2021). "... och lär dem": Ett biskopsbrev om lärande och undervisning. Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkan. (2012). *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan: Förslag. Del 1: Förklaringar till förslag*. Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkan. (2016). *Förslag kyrkohandbok för Svenska kyrkan: Kommentarer. Del 1*. Svenska kyrkan.
- Svenska kyrkan. (2018). *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan: Antagen för Svenska kyrkan av 2017 års kyrkomöte. Del 1*. Svenska kyrkan.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Thalén, P. (2011). Religionskritik inom språkets gränser. I C. Stenqvist & E. Herrmann (red.), *Religionsfilosofisk introduktion – existens och samhälle* (ss. 193–208). Verbum.
- Thalén, P. (2017). Ett inkluderande språk? Tankar om det kyrkliga språkets särart. I Umeå universitet, *Det kyrkliga språket i teori och praxis*. Umeå universitet.
- Willander, E. (2020). *Unity, division and the religious mainstream in Sweden*. Palgrave Macmillan.
- Wirén, J. (2017). *Utmaningsdriven undervisning: Hur kyrkan kan dela tro och liv idag*. Verbum.
- Wittgenstein, L. (1978). *Filosofiska undersökningar*. Bonniers.

Å ro i samme retning

Rolleforståelse og samledelse mellom to arbeidsgiverlinjer
i Den norske kirke

STEPHEN SIRRIS

professor II ved MF Vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

stephen.sirris@mf.no ORCID 0000-0003-0764-8195

ABSTRACT

The article examines collective leadership where individuals share leadership functions. Considering perspectives on plural, shared leadership, and leader role theory, it explores co-leadership in the Church of Norway. The church is organized into two employer lines. The dioceses manage the clergy on behalf of the national legal entity, while the local parochial church councils manage other church employees. The organization of two entities in the same location requires good collaboration between the leaders to create one well-functioning local church. The article is based on an interview study among local church leaders, investigating how co-leadership becomes a tool to address challenges and opportunities within the dual organizing. The research question is: How do senior pastors and general managers understand each other's leader roles, and how can their shared role space develop co-leadership within the Church of Norway's dual employer organizing? The article provides a definition of co-leadership as well as a model showing how the duos emphasize three dimensions in co-leadership: building role understanding, ensuring communication infrastructures, and developing the organization.

NØKKELOORD

Samledelse. Delt ledelse. Rollerom. Prest. Daglig leder. Kirke.

Innledning

I moderne organisasjoner har det lenge vært en standard modell å oppnevne kun én formell leder til en stilling (Arnulf, 2012; Yukl, 2006). At to personer deler en organisatorisk lederfunksjon eller lederrolle, møter mange med skepsis. Argumenter mot delt ledelse har vært at det skaper risiko for uenighet og konflikt. En dobbel struktur kan vurderes som ineffektiv og unødvendig tids- og kostnadskrevende (Gibeau, Reid & Langley, 2016). Men fra å bli vurdert som en fare for ledelsesvakuum og organisatorisk uorden, har delt ledelse de siste tiårene fått økende og positiv oppmerksomhet (Denis, Langley & Sergi, 2012).

Denne utviklingen må sees i lys av en stadig mer kompleks organisering i arbeidslivet hvor samarbeid og lederteam blir viktigere. Når hastigheten akseleterer og informasjonsmangfoldet vokser, blir det mer krevende å være leder, og behovet for flere kompetanser øker (Reynolds, Tonks, & MacNeill, 2017). Organisasjoner og forskere har derfor endret perspektiv fra å betrakte delt ledelse som noe usammenhengende og oppstykket til å anse den som en ressurs hvor flere deler helhetsansvaret og komplementerer hverandre (Pitelis & Wagner, 2019). En av svært få norske studier av samledelse, gjennomført i en offentlig etat, påpeker at delt lederskap «gir muligheter for læring, kompetanseutvikling og oppbygging av kompetansebaser som aleneledelse [sic] ikke gir» (Wadel, 2017, s. 59).

Denne artikkelen bidrar med ny empiri ved å undersøke samledelse i norsk kontekst, hvor fenomenet er underutforsket (Wadel, 2021). Som caseorganisasjon har jeg valgt den evangelisk-lutherske norske kirke. Her koordineres to arbeidsgiverlinjer: På det nasjonale rettssubjektets vegne ivaretar bispedømmene preste-tjenesten, mens de lokale fellerådene ivaretar øvrige kirkeansatte. Denne todelingen kan føre til ledelsesvakuum og gi grobunn for maktkamper hvor lederne opererer uten tilstrekkelig koordinering (Kirkerådet 2023a, s. 103). Medarbeiderundersøkelser har dokumentert høyt konfliktnivå, mangelfullt samarbeid og lave skår på felles måloppnåelse (Sirris, 2022a). I tillegg kan kirkeansattes tradisjonelle autonomi utfordre samordning, mens lederne er overbærende i møte med uønsket atferd som svekker samarbeid og arbeidsmiljøet som er felles for begge arbeidsgiverlinjene (Sirris & Grimstad, 2021).

For å svare på slike utfordringer, og for å realisere ønsket om å profesjonalisere og styrke samarbeid og ledelse lokalt, har begrepet samledelse fått styrket aktualitet i Den norske kirke hvor begrepet nå brukes eksplisitt (Kirkerådet 2023b, s. 21). Samledelse kan grunnleggende forstås som ledelsesmodeller der to ledere deler formelt og praktisk helhetsansvar, arbeidsoppgaver og autoritet (Wadel, 2017). I konteksten av Den norske kirke innebærer dette ikke minst å bygge en sterkere kultur hvor det skapes synergier fremfor konkurranse mellom sokneprest og daglig

leder (Kirkerådet 2023, s. 103). På denne bakgrunnen er problemstillingen: *Hvordan forstår sokneprester og daglig ledere hverandres lederroller, og hvordan kan deres delte rollerom utvikle samledelse i Den norske kirkes todelte arbeidsgiverorganisering?*

Artikkelen bygger på en intervjuundersøkelse med 15 kirkeansatte som tematiserte samledelse gjennom et utviklingsprosjekt i et større fellesrådsområde. Prosjektet skulle styrke lokalt lederskap, forbedre samarbeidet og sikre en felles retning. Innsikter fra prosjektet er også publisert i en annen artikkel med innretning mot ledelsesutvikling som samskapt læring (Sirris, 2025). Denne artikkelens formål er å frembringe ny empirisk basert kunnskap om hvordan lederrollene forstås og identifisere hvordan lederduoen utøver samledelse. Mer presist analyserer jeg samledelsens innhold og det delte rollerommet hvor den praktiseres, slik det utkrystalliserte seg i rammen av utviklingsprosjektet. Studien påviser at rollebærerne selv kan utvikle seg gjennom gjensidig tilpasning av samhandlingen. I tillegg har artikkelen et teoretisk bidrag gjennom en definisjon og en konseptuell modell av samledelse.

Artikkelen er strukturert som følger: Først beskriver jeg teoretiske perspektiver hvor plurale ledelsesformer utdypes i lys av delt ledelse som en relasjonell prosess. Deretter retter jeg oppmerksomheten mot lederroller og hvordan roller kan forholde seg til hverandre gjennom ulike rollekonfigurasjoner. Forskningskonteksten og undersøkelsens metode beskrives før jeg presenterer analysen av studiens funn. Drøftingen av undersøkelsens hovedbidrag munner ut i en modell for samledelse, påpekning av videre forskning, praktiske implikasjoner og konklusjon.

Teoretiske perspektiver

Ledelsesforskningen har historisk sett vært opptatt av ledelse som individuell aktivitet (Yukl, 2006). God og effektiv ledelse har blitt forklart ut fra lederne selv, kombinert med deres personlighetstrekk, atferd, rolle eller stil. Denne tradisjonen kalles heroisk ledelse og plasserer fenomenet ledelse og lederskap innad i individet (Crevani, Lindgren, & Packendorff, 2010). Aksiomet om den heroiske lederen er blitt utfordret siden 1970-tallet gjennom større vekt på kontekst, praksis og relasjonene ledelse inngår i. Et viktig insitament for oppmerksomheten på kollektive ledelsesformer er å finne i dette paradigmeskiftet i ledelsesfaget (Alvesson & Spicer, 2011). Ledelse er i sin kjerne en påvirkning som handler om å oppnå mål gjennom og sammen med andre. Ledelse utøves i en prosess hvor mål nås og verdier utvikles i fellesskap. Denne samspilldimensjonen blir eksplisitt når ledelse defineres som «å skape oppslutning om målrettet samarbeid gjennom å gjøre det meningsfylt» (Arnulf, 2012, s. 13).

En slik vektlegging av samspill, interaksjon og mening er relativt ny. Denne artikkelen bygger på dette synet som kalles post-heroisk. Det innebærer at ledelse ikke ensidig beror på individet, men i sin kjerne handler om interaksjon (Alvesson & Spicer, 2011). Flere tar del i ledelsesprosessen, og ledelse begrepsfestes som en kollektiv sosial prosess som skjer gjennom interaksjoner mellom flere aktører (Uhl-Bien, 2006). Ledelse både konstrueres og opprettholdes i et samspill mellom ledere og følgere. Den kan ivaretas kollektivt ved at to eller flere personer deler en ledelsesfunksjon. Ledelsesfaget går dermed i en mer holistisk retning med økt interesse for utøvelse av ledelse og prosesser, noe oppmerksomheten mot plural og delt ledelse er et uttrykk for (Bolden, 2011).

Plurale ledelsesformer

Den hovedsakelig engelskspråklige ledelseslitteraturen bruker ulike begreper som fanger opp hvordan ledelse utøves kollektivt (Döös, 2015). Slike studier gjelder delte ledelsesposisjoner mellom to individer som agerer som en duo eller dyade. Alle disse begrepene inngår i plural ledelse (Denis et al., 2012), et paraplybegrep som rommer perspektiver som identifiserer ledelse som distribuert også når den formelle lederrollen er tradisjonell (Gronn, 2008) og retninger som utforsker hvordan også lederrollen deles mellom flere. Her brukes eksempelvis *co-leadership*, eller *leadership* med ett av disse ordene foran seg: *shared*, *distributed*, *dual*, *joint*, *collective* eller *collaborative*. Det er vel å merke ikke etablert noen enhetlig begrepsbruk på fagområdet. Derimot anvender forskerne termene om hverandre og med betydelig overlapp. De varierer over tid, landegrenser og sektorer (Bolden, 2011). Selv om begrepene har ustabil bruk, er de ikke uten videre synonymer. Det er heller ikke opplagt hvilket norsk ord de engelskspråklige begrepene skal oversettes til. I denne eksplorerende artikkelen velger jeg det åpne begrepet *samledelse*. Det fanger opp at ledelsen er delt i betydningen felles, og utøves sammen av to eller flere ledere.

Co-leadership kan oversettes medledelse eller samledelse og refererer ofte til samarbeid mellom leder og nestleder som jobber tett sammen, men kan også betegne mer likeverdige ledere (Crevani, Lindgren, & Packendorff, 2007). *Shared leadership* (Pearce & Conger, 2003) har i likhet med *distributed leadership* (Gronn, 2008) utgangspunkt i litteratur om *team* og ledergrupper og betegner at flere ledere deler en funksjon gjennom felles ledelsesansvar. *Dual leadership* viser til ledere på likt nivå som er likestilte, men har ulike oppgaver (Reynolds et al., 2017). *Joint leadership* refererer til to ledere sammen deler en ledelsesfunksjon med lik makt, arbeidsoppgaver og ansvar. En lederduo er da sammen ansvarlig for å oppnå felles mål. Dette arrangementet er eksempelvis utbredt på kulturfeltet hvor én

kunstnerisk leder og én administrativ leder med økonomisk ansvar samarbeider (Gibeau, Langley, Denis & Van Schendel, 2020).

Det finnes ulike former for plural og delt ledelse i organisasjoner som er preget av kompleksitet i form av mange og motstridende krav og hvor det fordres tett samhandling (Gibeau et al., 2020). Dette gjelder helsevesenet og i skolesektoren (Döös, 2015), kultursektoren (Reynolds et al., 2017) og barnehagesektoren (Wadel, 2021). Studier av ledelse som praksis (Jarzabkowski, Matthiesen & van de Ven, 2009) finner at plurale ledelsesformer oppstår under særlige betingelser. Det kan skje uformelt i spontant samarbeid hvor ulike aktører kommer sammen for å løse en oppgave eller prosjekt, men deretter oppløser seg (Gronn, 2002). Det er et tydelig relasjonelt aspekt i slike intuitive arbeidsrelasjoner som er felles for begrepsfloraen som inngår i plural eller delt ledelse. Eksempelvis påviste Döös (2015, s. 51) i en studie av skoleledere tre kriterier for et vellykket samledelse: mangel på prestisje, sterk gjensidig tillit og felles verdier. Men delt ledelse forekommer også i institusjonaliserte praksiser som etablerte, faste team eller infrastrukturer som muliggjør stabilt samarbeid over tid, som *collaborative leadership* (Lawrence, 2017). Spredning av ledelsesfunksjoner gjennom ulike former for distribuering er utbredt. Her inngår både pragmatisk arbeids- og rollefordeling og formell distribuering gjennom delegasjon (MacBeath, Oduro & Waterhouse, 2004).

Lederroller

En rolle kan forstås som en sum av normer og forventninger knyttet til en sosial posisjon (Sirris & Askeland, 2021, s. 203). Forventningene fra andre og en selv bidrar til å forme rollen. Rolleforventninger kan være konstituerende (formelle), uttrykt gjennom regler og rammer, og strategiske (uformelle), basert på subjektive oppfatninger fra omgivelsene. Biddle (1986) understreker et funksjonelt perspektiv som ser på atferden til individer i posisjoner innenfor sosiale systemer. Dette perspektivet vektlegger forutsigbarhet og stabilitet, noe som er relevant for profesjonelle roller som ofte er pålagt, formalisert og skriptet. Arbeidsroller er formelt foreskrevet og regulert av kontrakter, men enkelte roller forventes å være mer improviserte og mindre regulerte. I dagligtalen betegner gjerne *lederrolle* formell myndighet og ansvarsområde i en gitt stilling, eksempelvis sokneprest eller daglig leder. Motstridende forventninger kan gjøre roller uklare og tvetydige, noe som kan føre til stress, redusert rolleprestasjon og rollekonflikt.

Rollebegrepet kan kritiseres for å være statisk, motstandsdyktig mot kreativitet og endring samt nært knyttet til heroisk ledelse. Jeg følger Simpson og Carroll (2008, s. 43) sitt perspektiv som er preget av sosial interaksjonisme når de beskriver en rolle som “a vehicle that mediates and negotiates the meanings constructed in relational interactions, while itself being subject to ongoing reconstruction in

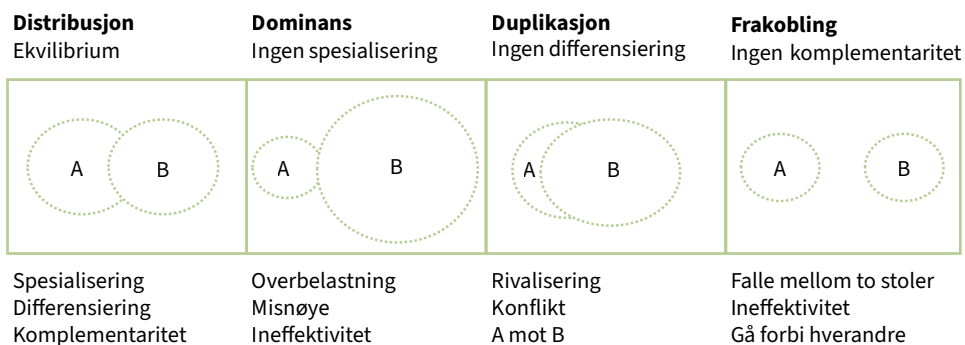
these relational processes”. Dermed knyttes roller ikke eksklusivt til en sosial posisjon, men er gjenstand for forhandlinger idet de fungerer som åpne beholdere som fylles med mening (Järventie-Thesleff & Tienari, 2016). Rollebegrepet er dynamisk og kan forstås som et verktøy som medierer og forhandler mening, og som utvikler seg i samspill med lederens identitet og tilpasning til rollekrav (Weick, 2011). Lederrollen binder dermed sammen organisatorisk struktur og aktørens handlingsrom. Dette handler om hvordan ulike ledere forstår og profilerer sin lederatferd, noe som er sentralt i samledelse.

Studier av hvordan lederrollen forstås og utøves blant ulike kirkelige ledere som sokneprester, kirkeverger, proster og diakoner, har ofte tatt utgangspunkt i Adizes' (1980) rolletypologi som et sentralt rammeverk (Sirris & Askeland, 2021, s. 204). Typologien identifiserer fire grunnleggende funksjoner som må ivaretas i en helhetlig lederrolle. *Produsentrollen* setter søkelys på oppgaveorientering, resultatskapning og måloppnåelse. *Administratorrollen* preges av planlegging, regler, koordinering og kontroll for å sikre at systemer fungerer. *Entreprenørrollen* sikrer utvikling, innovasjon, strategi og identifisering av nye handlingsmuligheter. *Integratorrollen* får personer til å samarbeide i grupper, vektlegger relasjoner og omsorg, og er kulturbyggende. Disse rollene skiller mellom en intern og ekstern orientering av oppgaver, og hvorvidt oppgavene omhandler endring eller stabilitet. Selv om ingen leder kan fylle alle rollene like godt, må det samlede rollesettet ivaretas for at organisasjonen skal være velfungerende.

Ifølge Sirris og Askeland (2021) har kirkeverger og daglig ledere historisk profilert seg sterkt på administrator- og produsentrollene, orientert mot stabilitet. Over tid har de også økt vekten på entreprenørrollen og utviklet en tydeligere identitet som kirkeledere. Sokneprester profilerte seg tidligere på entreprenørrollen for å utvikle menigheten utad i kontaktflaten med lokalsamfunnet. Senere har tidsbruken i entreprenørrollen minnet, og prestene har i større grad ivare tatt integratrollen og administrative oppgaver. Proster har også vektlagt integratrollen sterkt, men etter de fikk delegert arbeidsgiverfunksjoner gjennom «prostereformen» i 2004, har det ført til økt tidsbruk på administrative oppgaver, på tross av lav skår på viktigheten av administratorrollen. Oppsummert finner Sirris og Askeland (2021) at studiene påviser en likedanning av lederroller over tid, spesielt mellom proster og kirkeverger. De observerer også en hybridisering mellom profesjonsidentitet med et faglig fokus og lederidentitet som medfører et helhetlig organisatorisk ansvar. Etter mitt syn fremstår lederrolletypologien noe statisk i lys av plural og delt ledelse. Et sentralt spørsmål typologien ikke kan gi svar på, er hvordan lederroller utformes og deles. Dette setter samledelse søkelyset på gjennom begrepet delt rollerom.

Delt rollerom

Et tidlig teoretisk bidrag til lederrolleteori er Hodgson med flere (1965) som begrepsfestet rollekonstellasjoner i toppledergrupper. *Spesialisering* referer til hvorvidt hver leders rolle er bred og altomfattende, eller snever og spesialisert innenfor det felles rolleområdet – det totale oppgavesettet som lederne må ivareta. *Differensiering* beskriver graden av overlapp mellom rollene som skaper, eller ikke skaper områder for gjensidig erstatning eller duplikasjon. *Komplementaritet* betyr i hvilken grad rollene til de to individene tilstrekkelig dekker det felles rolleområdet ved å utfylle hverandre, og hvor godt de koordinerer sitt arbeid. En effektiv konfigurasjon innebærer, ifølge Hodgson (1965), roller som er relativt like i størrelse (spesialisert), har begrenset overlapp (differensiert), og som dekker hele rolleområdet samtidig som rollene er forbundet (komplementaritet). Denne modellen er videreutviklet av Gronn og Hamilton (2004) som påpekte at lederduoer danner et delt rollerom, *shared role space*. Hvordan duoen utspiller seg, varierer og avhenger av en rekke kontekstuelle faktorer. Det delte rollerommet er teoretisk videreutviklet av Gibeau med flere (2016, s. 230) som fire ulike rollekonfigurasjoner (figur 1).



FIGUR 1 Rollekonfigurasjoner (Gibeau et al., 2016, s. 230).

Distribusjon er et ekvilibrum som betegner «det perfekte paret». Hver rolle har sin egen spesialisering og delvis ulike oppgaver som gjør at rollene utfyller hverandre. De er i balanse, og deres bidrag gjør at én pluss én blir mer enn to. *Dominans*, betegner en sterk asymmetri, en rolleoverbelastning for den ene som opptar mye plass, men tilsvarende mindre rom for den andre. Det finnes ingen spesialisering i denne konfigurasjonen hvor én pluss én kun utgjør en. Den tredje typen, *duplikasjon*, betyr at det er svært mye overlapp, noe som gir konkurranse eller konflikt. Siden feltet det kappes om er så stor del av jobben til begge, kan rollene fremstå som motspillere. Det er for lite differensiering, og lederne går i

hverandres bed. Den fjerde konfigurasjonen, *frakobling*, betyr at det ikke finnes noen komplementaritet. De to lederne ligner to satellitter med minimal kontakt. Arbeidet preges derfor av ineffektivitet. Rollene er for fjerne for å kunne utfylle hverandre, og én pluss én er mindre enn to.

Som jeg har påpekt, er plurale ledelsesformer kontekstavhengige. Samspilldimensjonen mellom lederne kan forstås både gjennom ulike rollekonfigurasjoner og dynamikken som ligger i et delt rollerom. Det er viktig å utforske hvordan dette fenomenet utfoldes i spesifikke organisasjoner.

Metode

Denne artikkelen bruker intervjudata og utforsker samledelse gjennom lederes forståelse og utøvelse av et delt rollerom. Empirien er hentet fra et organisasjonsutviklingsprosjekt som ble initiert av prost og kirkeverge i en norsk by. Av anonymitetshensyn gir jeg ikke utdypende informasjon. Prosjektets formål var å kvalitetsheve ledelse og skape en felles kultur på bakgrunn av tidligere utfordringer med fragmentering og mangelfullt samarbeid. Deltakerne var sokneprester og daglig ledere i prostiet, som er geografisk noe større enn fellesrådsområdet, i tillegg til prost og kirkeverge og tre personer fra kirkekontoret. Totalt var det 17 prosjektdeltakere. Artikkelforfatteren ble involvert som ekstern fagperson og fasilitator for prosjektet som bestod av workshoper fordelt på tre samlinger á to dager høsten 2024 og våren 2025.

Kontekst

Den norske kirke opererer med en unik og historisk betinget todelt arbeidsgiverlinje. Kirken har en lang historie som statskirke og er nå landets største sivilsamfunnsorganisasjon med 3,4 millioner medlemmer. Tros- og livssynsloven §10 beskriver den som en landsdekkende og demokratisk folkekirke. Kirken er territoriell gjennom inndelingen i 1146 sokn fordelt på 11 regionale bispedømmer. Hvert sokn skal være betjent av prest og har menighetsrådet som sitt demokratisk valgte organ.

Historisk sett var prestene geistlige embetsmenn utnevnt av staten. Kongen, og senere regjeringen, utnevnte prest, mens det lokale soknet tok seg av kirkebygg, kirkegård og prestegård med mer. Prestene tilsettes i Den norske kirke på nasjonalt nivå, rettssubjektet DNK som ble opprettet i 2017, og arbeidsgiveransvaret er delegert til de regionale bispedømmene. Prestene, som står i en arbeidsgiverlinje som kalles embetslinjen, ledes av biskopen som har delegert arbeidsgiveransvar til prostene som leder prestatjenesten i hvert sitt prosti. Prestens rolle reguleres gjennom *Tjenesteordning for menighetsprester* hvor §2 oppgir at «presten skal forvalte Ord og sakrament slik at kristen tro og kristent liv fremmes i menighetene»

gjennom gudstjenester, kirkelige handlinger, dåps- og konfirmasjonsopplæring, utøve sjelesorg og veiledning med mer. Videre pålegger §7 forrettende prest «ansvaret for å lede forberedelsen og gjennomføringen av gudstjenester og kirkelige handlinger. Presten har i denne sammenheng rett til å treffe beslutning i alle forhold der beslutningsmyndigheten ikke er lagt til andre enn presten.» I §10 beskrives prestens lederrolle slik: «I forvaltningen av Ord og sakrament utøver alle menighetsprester et pastoralt lederansvar og bidrar til strategisk og åndelig ledelse i og av menigheten.» En smal forståelse av pastoral ledelse vektlegger ledelsen som skjer gjennom Ord og sakrament. En bredere forståelse inkluderer også et mer overordnet og helhetlig ansvar i og for menigheten (Sirris, 2022b, s. 178).

Gjennom oppløsningen av statskirkeordningen ble arbeidsgiveransvaret gradvis overført til kirkelige organer. Lokalkirken ble styrket gjennom Kirkeloven av 1996 hvor soknet ble selvstendig rettssubjekt og fellesrådet ble dannet innenfor hver kommune. I Kirkeordningen §17 omtales oppgavene til kirkelig fellesråd: «Kirkelig fellesråd skal ivareta administrative og økonomiske oppgaver på vegne av soknene, utarbeide mål og planer for den kirkelige virksomhet i kommunen, fremme samarbeid mellom menighetsrådene og ivareta soknenes interesser i forhold til kommunen.» Kirkelig fellesråd er ansvarlig for kirkebygg, stillinger, kirkekontor med mer og har arbeidsgiveransvaret for alle tilsatte som lønnes over fellesrådets budsjett. Fellesrådet skal ha en daglig leder som oftest har tittelen kirkeverge. Det er anledning til å opprette stilling som daglig leder på sokneniv :

Daglig leder i menigheten har ofte en dobbel funksjon. Vedkommende skal både ivareta menighetsrådets behov og interesser og samtidig ivareta fellesrådets myndighet som lokal arbeidsgiverrepresentant. Det må etableres et tjenlig reglement for delegasjon, hvor daglig leder får fullmakt innenfor de overordnede retningslinjene som rådet har fastsatt. (Kirkerådet 2023a, s. 91)

Det betyr at både prost, kirkeverge, sokneprest og daglig leder har lederroller og et samordningsansvar. Min undersøkelse på sokneniv  gjelder sokneprester og daglig ledere. Det står på mindre på spill organisasjonsmessig her enn mellom kirkeverger og proster som begge har arbeidsgiveransvar og slik kan forstås som lokalkirkelige toppledere. Prestetjenesten og soknets to organer, menighetsråd og fellesråd, representerer innflettede virksomheter på samme sted:

Når ulike arbeidsgivere driver virksomhet som er så innflettet i hverandre, kan det oppstå uklarhet om den enkelte arbeidsgivers ansvar. Dersom det oppstår uenighet mellom en prest og en av de andre tilsatte, vil ikke de respektive arbeidsgivere ha instruksjonsmyndighet over den tilsatte i den andre virksomheten. (Kirkerådet 2023, s. 102)

Forholdet mellom de to arbeidsgiverlinjene, et tradisjonsrikt embetsverk og en fremvoksende rådsstruktur med daglig ledere, reguleres av en rekke mekanismer for formell og strukturell samordning (Kirkerådet, 2023a). Disse inkluderer arbeidsmiljø, personalpolitiske retningslinjer og at soknepresten eller prosten er fast medlem i henholdsvis menighetsrådet og kirkelig fellesråd. Samordning og samarbeid mellom arbeidsgiverlinjene har stått sentralt i en langvarig indre-kirkelig debatt om organisering (Sirris, Askeland & Grimstad, 2021). Kirkemøtet, kirkens øverste representative organ, fattet i 2005 et intensjonsvedtak om én felles arbeidsgiverlinje. Kirkemøtet 2022 vedtok todelt og likestilt ledelse – kirkefaglig og administrativ – men ønsket en tett samordning mellom disse. Allerede året etter snudde Kirkemøtet og vedtok å beholde de to arbeidsgiverlinjene. Det ble i komiteutredningen pekt på *samledelse* som et nødvendig og avbøtende tiltak:

Selv om ikke alle deler av vedtaket i sak KM 10/22 vil bli realisert, har prosessen bidratt til et sterkere fokus på samarbeid mellom arbeidsgivere og rådsorganer, samt behovet for faglig ledelse av alle arbeidstakergrupper i kirken. Begrepet samledelse er blitt positivt mottatt. Dette må utredes nærmere hvordan samledelse kan utøves, og hvordan den kan gi grunnlag for å bygge ut lokale ordninger og avtaler innenfor rammen av dagens arbeidsgiverorganisering. (Kirkerådet 2023b, s. 21)

Samordning innebærer strukturelle mekanismer gjennom juridisk regulering (Arbeidsmiljøloven §22) og kirkelige retningslinjer (Kirkerådet, 2023a). Mens samordning er prosesser hvor aktører er pålagt å tilpasse sin atferd til hverandre for å løse felles oppgaver eller oppnå mål sammen, er samarbeid prosesser hvor aktørene frivillig tilpasser sin atferd til hverandre (Sirris, 2025).

Datainnsamling, analyse og forskningsetikk

Intervjuer er en hensiktsmessig datainnsamlingsmetode for å utforske rolleforståelse og samledelse i lokalkirken. En intervjuundersøkelse gir tilgang til deltakernes erfaringer og vurderinger. Temaet er velegnet for gruppeintervjuer, noe som muliggjør at flere deltar samtidig som nye perspektiver kommer frem. Alle 17 deltakerne i utviklingsprosjektet ble invitert til intervju samlet for hver enhet. Siden kun gruppeintervjuer ikke viste seg praktisk gjennomførbart, ble det også gjennomført individuelle intervjuer. En av deltakerne var sykmeldt og deltok kun i første samling, og en annen deltaker hadde ikke anledning til å stille til intervju. Datamaterialet er totalt åtte intervjuer; fem gruppeintervjuer og tre individuelle intervjuer. De fant sted i mai og juni 2025, etter de tre samlingene i utviklingsprosjektet. Intervjuene ble gjennomført på Teams. Informasjonen i Tabell 1 er noe omarbeidet av anonymitetshensyn.

TABELL 1 Intervjupersoner

Intervju-person	Enhet	Stilling	Kjønn	Alder	Ansiennitet i kirken / nåværende stilling (år)	Varighet intervju (minutter)
1	Prosti	Prost	M	56	27/1	62
2	Fellesrådet	Kirkeverge	M	51	0/2	
3	Fellesrådet	Rådgiver	K	55	0/4	45
4	Prostiet/Fellesrådet	Rådgiver	K	34	0/2	
5	Fellesrådet	Avdelingsleder	M	47	0/12	
6	Sokn 1	Sokneprest	M	60	33/2	59
7	Sokn 1	Daglig leder	K	55	0/3	
8	Sokn 2	Sokneprest	K	35	9/3	43
9	Sokn 2 og 3	Daglig leder	K	61	0/8	50
10	Sokn 4	Sokneprest	M	57	30/10	47
11	Sokn 4 og 5	Daglig leder	K	49	12/4	
12	Sokn 5	Sokneprest	M	62	6/6	
13	Sokn 6 og 7	Sokneprest	M	61	16/3	60
14	Sokn 6 og 7	Daglig leder	K	46	4/1	
15	Sokn 8	Daglig leder	K	54	10/4	32

Intervjuene varte gjennomsnittlig i 49 minutter. Sentrale temaer i intervjuguiden var rollene som sokneprest og daglig leder, samarbeid, forståelse og utøvelse av samledelse, samt fordeler og barrierer for samledelse. Intervjuene fløt godt som åpne refleksjonssamtaler. De ble transkribert for hånd og utgjorde totalt 48 sider tekst. Jeg gjennomførte en konvensjonell tematisk analyse av intervjutranskripsjonene (Hsieh & Shannon, 2005). Tabell 2 viser eksempler på analysen og sammenhenger mellom empirinære sitater, koder, teoretisk ladede kategorier og de to hovedtemaene som strukturerer neste delkapittel.

TABELL 2 Eksempel på dataanalyse

Sitat	Kode	Kategori	Hovedtema
Vi må bli kjent med hverandre	Relasjon	Distribusjon	Rolleforståelse og samspill
Når vi har jobbet tettere sammen, har jeg lært mye	Læring		
Uten aktiv innsats blir vi to satellitter	Engasjement	Frakobling	
Vi erkjenner hverandres ulike roller	Forskjellighet	Differensiering	
Det er klar arbeidsfordeling mellom oss	Arbeidsfordeling		
Noen ser på daglig leder som en sekretær	Holdninger	Dominans	
Presten eier seremonien, daglig leder eier ressursen	Eierskap	Spesialisering	
Rollene er ikke konkurrerende, men supplerende	Rivalisering	Komplementaritet	
De har hvert sitt ansvar, og ansvar for noe felles	Ansvar		
Jeg opplever også å bli tatt på alvor når vi drøfter det som ligger til din jobb og ansvarsområde	Sparringpartner		
Ledelse trenger et helhetsblikk	Helhet	Komplementaritet	Samledelse
Ærlighet og åpenhet har vært prosessverdier	Verdier		
Døra er mer åpen, vi holder hverandre orientert	Kommunikasjon	Infrastruktur	
Vi er mer samsnakket og koordinert før vi møter stab og menighetsråd	Samsnakking		
Vi må klare å få til en felles retning	Utvikling	Strategi	
Før var de på hver sin øy, nå er de underveis i samme båt	Samarbeid		
Arbeidsmiljøet erkjennes som en felles anliggende	Arbeidsmiljø	Delt rollerom	
Mer robuste beslutninger	Beslutninger		
Mer rom for utvikling og strategi	Utvikling		

Prosjektet ble meldt til Sikt og fikk referansenummer 451303. Studien ble gjennomført etter standard etiske retningslinjer som inkluderer informert samtykke, konfidensialitet og anonymitet. Jeg har vært bevisst min rolle både som faglig prosjektleder og forsker. Forskerrollen ble tydelig i intervjuene, som ble gjennomført etter samlingene, hvor intervjuguidene var informert av min forforståelse som ble dannet gjennom utviklingsprosjektet. Artikkellutkastet ble sendt to intervjupersoner for deltakervalidering. De gav tilbakemeldinger som supplerte min forståelse av prosjektet og korrigererte mine gjengivelser av deres opplevelser og uttalelser, noe som gir økt transparens og troverdighet til studiens funn.

Analyse

Det som analyseres, er intervjupersonenes samledelse som konsept og praksis, i rammen av utviklingsprosjektet. Den første delen retter oppmerksomheten mot ledernes forståelse av egen og andres rolle belyst gjennom rolleteoretiske begreper. Dette danner grunnlaget for å identifisere det delte rollerommet hvor samledelse kan utøves. Den andre delen analyserer innholdet i samledelse slik det praktiseres innenfor kirkens todelte arbeidsgiverlinje.

Ledernes rolleforståelse og samspill

En viktig forutsetning for å kunne lede sammen, var å bli bedre kjent med den andre som menneske, fagperson og leder. En daglig leder sammenlignet med Røde Kors hvor hun var frivillig: «Vi må bli kjent med hverandre. Når man har overnattet med noen i telt, er det lettere å være ærlige med dem dagen etterpå. Når vi ledere omgås en hel dag, gjør det noe med relasjonen.» Presten fulgte opp: «Like barn leker best, det er lettere å samarbeide med god personkjemi i utgangspunktet». Samtidig avdekket intervjuene forskjeller internt i lederduoen: «Utviklingsprosjektet er del av jobben, uavhengig av likheter og ulikheter mellom oss. Vi har hatt godt av å sette av tid og bli tvunget til å sette seg ned og snakke sammen.» Flere av intervjupersonene viste til andre lederduoer som verken kommunisere mye eller godt. Selv tok de avstand fra en slik frakobling: «Det er jo en fallgrube i vår hektiske arbeidshverdag. Uten aktiv innsats for å minske distansen, blir vi to satellitter.» Det syntes å være et oppriktig ønske om tettere og mer koordinert samarbeid, nettopp for å unngå frakobling.

Lederne vektla det særegne som ligger til rollene og understreket dermed forskjellene: «Det er først når vi erkjenner hverandres ulike roller at vi kan skape synergi av hverandres kompetanser.» Hos prestene var beskrivelsene i samsvar med tjenesteordningen, mens daglig ledere profilerte seg gjennom administrasjon

og personalarbeid. En nyansatt daglig leder påpekte et bredt spekter av oppgaver hvor hun kunne utforme den mangefasetterte stillingen:

Jeg endrer daglig forståelsen av egen rolle, oppdager stadig nye oppgaver som hører med. Jeg har hatt godt av å være sammen med de andre for å se hvordan de gjør det, ikke for å kopiere, men for å finne min rolle.

Duoene fortalte om en tydeligere forståelse av egne roller og medlederens rolle. «Egentlig er det ganske klar arbeidsfordeling mellom pastoral og daglig ledelse», poengterte en sokneprest. Oppgavefordeling ble tematisert i varierende grad. Daglig ledere fortalte at de hadde ulik innsikt i sokneprestenes rolle og arbeid. Videre fantes lokale forskjeller i forventninger, og i tillegg individuelle forskjeller, siden lederne var ulike. En daglig leder fortalte at sokneprestene tidligere fremstod «veldig travle, og var lite til stede», og at hun ikke forstod hva jobben deres bestod i. Gjennom utviklingsprosjektet hadde dette endret seg: «Når vi har jobbet tettere sammen, har jeg lært enormt mye om diakoni, kateketikk og kirkemusikk. Det pastorale også, hvor jeg tidligere var observatør.» Oppgavesettene mellom de to lederkategoriene var såpass ulike, og arbeidsoppgavene var mange. Dermed var duplikasjon, betydelig overlapp og mulig rivalisering om oppgaver stort sett fraværende.

Daglig ledere oppgav at sokneprestene tidligere ikke helt forstod deres rolle. Et eksempel var sokneprester som mottok henvendelser om vielse og registrerte disse uten å avklare med daglig ledere. Disse kunne dermed ikke vite om det var kirkeansatte på jobb til å gjennomføre vielsen den aktuelle dagen: «Noen sokneprester har problemer med å se på daglig leder som en person man må forholde seg til», sa en daglig leder. En kollega fortsatte: «Mange tenker på daglig leder som en sekretær». Dette var to av få eksempler på dominans, som ellers ikke var til stede i datamaterialet. En slik over- og underordning ville ikke blitt akseptert siden kirken har i prinsippet to selvstendige og likeverdige arbeidsgiverlinjer. En utbredt forståelse var at «presten eier seremonien, daglig leder eier personalressursene». Dette indikerer at rollene var relativt balansert i størrelse, noe som innebærer spesialisering og likeverd.

Prestene på sin side opplevde at forståelsen av daglig ledere var blitt tydeligere: «Jeg har trodd jeg visste hva de gjorde. Vi blir bedre kjent med dem og hvordan de ser på problemstillinger. Samledelse har gitt anledning til å se ting gjennom den andres øyne». Det var åpenbart at rollene ikke var detaljregulerte, men ble utformet i sin kontekst. Kirkevergen kommenterte: «Sokneprestens rolle som pastoral leder har fått større legitimitet, og daglig ledere opplever økt trygghet og mindre ensomhet i rollen.» Den delte lederrollen har fremhevet at de ulike

kompetansene er supplerende, ikke motsetninger. «Rollene er ikke konkurrerende, men supplerende», fortalte prosten.

Daglig ledere erfarte utfordringer i møte med sterke fagpersoner i menighetsstabene som kunne gi motstand. En sokneprest fortalte at han var blitt ansvarliggjort på samledelse: «Ved å skjønne at jeg også har ansvar for stabens ve og vel, selv om jeg ikke er i den arbeidsgiverlinjen, har jeg ansvar for å forstå, støtte og bidra. Det gir en legitimitet i stab og menighetsråd.» Han viste til at en kantor opponerte mot å flytte en gudstjeneste ut av kirken og feiret som en friluftsgudstjeneste. Soknepresten støttet daglig leder og argumenterte med forventninger fra kirken sentralt om at skaperverkets dag feires utendørs: «Jeg har en faglig bagasje som gir begrepsapparat og vinklinger som er viktig i personalmessige ting. Det gir helhet.» Lederduoen fremstod dermed mer samlet i møte med ansatte.

Hva er da rolleoverlappet, eller det delte rollerommet? «Sokneprest og daglig leder har hvert sitt ansvar, men også ett felles ansvar», fortalte prosten. En sokneprest sa: «Vi har felles forståelse av samhandling som vi kommuniserer ut.» En daglig leder beskrev hvordan hun og soknepresten utfylte hverandre i argumentasjonen overfor resten av staben. En del av det delte rommet, overlappet, bestod i å være rollemodeller: «Vi er forbilder i respekt, menneskelig samspill, samarbeid, ta ansvar, ville hverandre vel, gå et sted – ikke bare i ring.» Sammen kunne de gi oppmerksomhet til det som ofte falt mellom to stoler i stabsmøtene, for eksempel kirkelige handlinger. Ved å gå igjennom kommende ukeplan, ble dette synliggjort.

Lederne anerkjente og respekterte hverandres fagområder og ekspertise. Det handlet om å finne balansen når tillit var etablert og oppleve at én pluss én var mer enn to. En sokneprest understreket: «Veldig mye av jeg gjør og bestemmer, berører og involverer daglig leder og resten av staben.» Et eksempel som ble trukket frem, var om det skulle være nattverd i gudstjenesten. Soknepresten fortalte: «Når vi snakker om gudstjenester, er det naturlig å høre hva du mener og tenker. Jeg opplever også å bli tatt på alvor når vi drøfter det som ligger til din jobb og ansvarsområde.»

Oppsummert fortalte lederne om differensiering mellom rollene ved å ta utgangspunkt i deres respektive oppgavesett som i seg selv er omfattende. Med andre ord gjorde arbeidsomfanget at det var lite behov for å kjempe om de samme oppgavene. For intervjupersonene innebar samledelse en tydeliggjøring av egen rolle i samspill med medlederens rolle. Sokneprestens pastorale lederskap fikk større legitimitet, mens daglig leder ble støttet i administrativ og personalansvarlig rolle. Arbeidsfordelingen indikerer likeverdige og utfyllende roller hvor målet var at rollene skulle være supplerende, ikke motsetninger. Dette viser at distribusjon, lederroller i balanse, var et klart ideal som formet samarbeidet mellom sokneprestene og daglig ledere.

Innholdet i samledelse som et delt rollerom

Deltakerne fortalte om behovet for et gjennomtenkt og strukturert samarbeid hvor de var mer koordinert som ledere. En sokneprest formulerte følgende: «Ledelse trenger et helhetsblikk, som sokneprest og daglig leder ikke klarer å ha hver for seg, men kan få til sammen». Det ble etablert en ny type infrastruktur for regelmessig kommunikasjon. Samledelse ble praktisert gjennom faste ukentlige møtepunkter. Møtetiden var dedikert til drøfting, koordinering og felles planlegging. Det var felles planlegging hvor duoen, ifølge en daglig leder, tok opp «hva som rører seg i miljøet, faglig og personalmessig. Vi har etter medarbeidersamtalene løftet opp noen temaer i fellesskap.»

I tillegg til møtepunkter, var det viktig med kontinuerlig informasjonsflyt og koordinering. «Døra er mer åpen», sa en daglig leder, «vi holder hverandre orientert om saker, ofte gjennom å sette hverandre i kopifeltet på e-post til orientering og for å gi godt informasjonsgrunnlag, og å diskutere saker i forkant for å unngå misforståelser og omkamper.» Noen opprettet også eget digitalt rom eller brukte nettpprat-funksjonen der. Åpen kommunikasjon ble løftet frem. En grunnmur av gjensidig tillit, respekt og evne til å kommunisere åpent og ærlig var uunnværlig: «Ærlighet og åpenhet har vært prosessverdier», sa en sokneprest. Særlig daglig ledere fortalte at når de var åpne i møte med soknepresten, hadde ting løst seg på en god måte: «Ledere må tørre å være ærlige om utfordringer, diskutere uenigheter på en god måte, og gi tilbakemeldinger.» Denne åpenheten bidro til å forebygge ensomhet i lederrollen og styrket relasjonene.

Det ble tatt i bruk en rekke metaforer for å forklare innholdet i samledelse. «Det er å lage en symfoni av to arbeidsgiverlinjer til soknets beste», fortalte en prest. En prestekollega formulerte seg slik: «Som korsanger må vi få ulike stemmene til å synge rent, pent og formidle. Vi har ulike roller og oppgaver, men vi må klare å få til en felles retning.» En kollega fulgte opp: «Vi må ro i samme retning, ellers ror vi i ring. Noen ganger må vi ta noen runder på fjorden, det er ikke alltid korteste vei mellom a og b som er den beste.» En daglig leder brukte en annen metafor: «Samledelse handler om å dra lasset sammen, ikke nødvendigvis samtidig og med samme trillebår, men at vi er enige om hvor vi skal og når». Andre snakket om å få til bedre kommunikasjon, dra sammen og unngå misforståelser. Samarbeidet inkluderte konkret og praktisk hjelp, men også strategiske beslutninger i personalledelse og fagledelse.

Metaforene viste behovet for å samle seg om felles ansvar og mål: «Vi er blitt bedre til å gå sammen og støtte hverandre på vei mot felles mål», kommenterte en sokneprest. Et sentralt element var en felles forståelse og forpliktelse til å drive organisasjonen fremover i samme retning. Dette krevde at lederne fremsto som samlet og tydelig utad mot menighetsråd og stab. Det var et kollektivt ansvar for

stabens ve og vel og kirkens overordnede mål, snarere enn solospill: «Vi er mer samsnakket og koordinert før vi møter stab og menighetsråd.» Samledelse ble også utøvd gjennom ukentlige stabsmøter som samlederne flere steder byttet på å lede. Samsnakkingen gjaldt også menighetsrådsmøter.

Lederteamets funksjon som forbilde ble understreket. Det handlet om å støtte hverandre i krevende saker, og fremstå utad som en enhet. Et par fortalte at de tidligere hadde diskutert høylytt i stabsmøter, noe medarbeiderne hadde reagert negativt på. Prosten og kirkevergen, som var initiativtakere, fungerte som rollemo-deller gjennom sitt eget tette samarbeid. Deres forpliktelse smittet over på de lokale lederne og forsterket samledelsens legitimitet i hele fellesrådsområdet og prostiet.

Drøfting: Samledelsens drivkrefter

Artikkelen har med utgangspunkt i dynamikker mellom lederroller utforsket hvordan ledere forstår og utøver samledelse. Undersøkelsen er gjennomført i en særegen kontekst med to arbeidsgiverlinjer på samme sted. I denne strukturen er det to sett med ledere for virksomhetene. De er i prinsippet selvstendige, men samtidig innflettet i hverandre. Sirris og Askeland (2021) har tidligere studert kirkelige lederroller, men disse undersøkelsene har primært sett rollene isolert og mindre i sammenheng. Denne artikkelen bidrar med kunnskap ut over rollemønstre og rollebeskrivelser. Den identifiserer et delt rollerom for samledelse som nå drøftes i spennet mellom institusjonelle, individuelle, relasjonelle og organisatoriske faktorer.

For det første viser studien at institusjonelle betingelser tilrettelegger for et delt rollerom i likevekt, siden kirken har i prinsippet to likeverdige arbeidsgiverlinjer. Men det er ikke slik at samledelse følger automatisk av Den norske kirkes struktur. Derimot har kirken rommet sterk motstand mot delt ledelse, informert av både ledelsesteori og av dårlige erfaringer med to arbeidsgiverlinjer (Kirkerådet, 2023b). Samtidig har kirken tydelige forventninger til strukturell samordning mellom linjene (Kirkerådet 2023, s. 103), noe som er en drivkraft for samledelse. Denne artikkelen gir ny innsikt i hvordan samledelse kan forstås og praktiseres i lokalkirken.

Idealet som fremheves i intervjudataene, er distribusjon (Gibeau et al., 2016, s. 230): At hver lederrolle har sitt spesifikke oppgavesett, og at duoens arbeidsfordeling inkluderer alle nødvendige funksjoner i deres totale rollerom. At dette idealet fremheves så entydig, viser vilje til samarbeid og samledelse. Idealet kontrasteres med en annen rollekonfigurasjon, nemlig frakobling, hvor lederne har minimal kontakt og fremstår som satellitter. Fysisk nærhet og felles arbeidssted gjennom samlokalisering kan fremme kommunikasjon og formidle et budskap om

sammenheng til hele lokalkirken. Kirkeledernes avstandstaken til frakobling kan belyses gjennom kontekstuelle forhold. Norsk arbeidsliv vektlegger involvering, likeverd, samarbeid og relasjon. Dette gjelder ikke bare forholdet mellom medarbeidere, eller mellom leder og medarbeider, men også ledere imellom (Sund, 2019).

I tidligere lederrolleundersøkelser i kirken vektlegges relasjonsorientering gjennom Adizes' integratorfunksjon (Sirris & Askeland, 2021). Denne artikkelen bekrefter dette rollemønsteret. Det innebærer at presteprofesjonen er grunnleggende relasjonell og kompatibel med delt rollerom. Menigheter som har daglig leder, har gjerne en større menighetsstab med flere ansatte, noe som forutsetter relasjonskompetanse og medfører personalarbeid for daglig leder (Sirris, 2022b). Videre har arbeidskulturen i Den norske kirke et ideal som innbefatter samarbeid og konsensus (Sirris & Grimstad, 2021). I konkurransepregede kulturer derimot, må en konkurransepreget tankegang overvinnes personlig, for å kultivere en annen selvforståelse som er åpen for samarbeid. Dominans, hvor lederne mangler spesialisering og oppgavesett i balanse, gir grobunn for rivalisering. Det samme gjelder duplikasjon, hvor lederne kjemper om samme oppgavesett og mangler differensiering. Dominans og duplikasjon er svakt til stede i min forskningskontekst. Her blir distribusjon eller likevekt derimot vektlagt som nøkkel til samledelse.

For det andre dokumenterer undersøkelsen at individuelle faktorer er betydningsfulle for å lykkes med å dele et rollerom, noe som igjen kan gi en velfungerende samledelse. Individuelle egenskaper og ferdigheter inkluderer en samarbeidsorientert arbeidsstil, spesielt med tanke på risikoen for konflikt, forvirring og manglende ansvarlighet (Gibeau et al., 2020, s. 482). Videre kreves det personlig integritet og profesjonell modenhet, ikke minst i pluralistiske og komplekse kontekster der dyadiske relasjoner er krevende (Crevani et al., 2010). Mine intervjudata bekrefter dette, og dessuten bekrefter de at samledelse fordrer evne til ærlig selvrefleksjon og åpenhet, noe som bidrar til å navigere uenigheter. Selvbevissthet og mot til å erkjenne svakheter og tillate sårbarhet er avgjørende for å utvikle et slitesterkt forhold mellom lederne. Dette innebærer innsikt i lederrollen som er pålagt (Sirris & Askeland, 2021), samtidig som det fordrer vilje til nytenkning.

For det tredje beskriver studien relasjonelle faktorer mellom lederne. Studien har vist at en infrastruktur for kommunikasjon gjennom faste møtepunkter og kontinuerlig, gjensidig informasjonsflyt bidrar til en samledelse. Studien viser hvordan deltakerne oppdaget nye sider ved egen og andres lederrolle utover det som formelt var pålagt. Det kan forstås som *sensemaking* (Weick, 2011), altså kunsten å finne forståelige ord som gjør at nødvendig samhandling kan reguleres. I denne prosessen blir lederne bedre kjent, fordi de drøfter og samsnakker (Wadel, 2017). Tillit anses som et sentralt element for vellykket samledelse (Döös, 2015). For å bygge og opprettholde tillit er regelmessig kommunikasjon noe

som løser problemer. Dessuten er refleksjon og lytting avgjørende. Det er også viktig at uenigheter og spenninger avklares internt i duoen, slik lederne vektla samsnakking før stabs- og menighetsrådsmøter. Intervjudata viser at rolleforståelse og bevissthet om ens egen og andres rolle, næres av gode relasjoner mellom lederne. Relasjonene muliggjør dialog og dermed økt forståelse for oppgaver og ansvar samt hvordan ens handlinger påvirker helheten. Forventninger begge veier og måten rollene samhandler på, tydeliggjøres. I mine data viser lederne god rolleforståelse når de evner å se seg selv utenfra og se andre innenfra, noe som kan kalles en rolle-mentalisering.

For det fjerde påviser studien organisatoriske faktorer som avgjørende for vellykket samledelse. Det er betydningsfullt at prost og kirkeverge som lokale toppledere, vektlegger samledelse og selv går foran som forbilder. En organisatorisk historie og kultur som belønner samarbeid og oppmuntrer til ansvarlig konflikt-håndtering, er også støttende (Gibeau et al., 2020). Det uttrykkes i mine funn i form av tydelige rammer, faste møtepunkter og aktiv støtte fra overordnet nivå. Prosten og kirkevergen var initiatorer og sterke pådrivere for prosjektet. Deres samlede vilje og innsats til å «være et felles vi» utgjorde en viktig rollemodell for de lokale lederne. De la til rette for faglig utvikling og tett samarbeid, og har fulgt opp jevnlig.

Samledelse kan oppsummeres slik: Samledelse mellom sokneprest og daglig leder innebærer et samarbeid der begge ledere utfyller hverandre og deler ansvar for å lede menigheten. Dette inkluderer en vekselvirkning mellom deres ulike oppgaver og ansvarsområder, og en felles innsats for å styrke menighetens arbeid og fellesskap. Samledelse forutsetter og utvikler respekt, tillit, tett dialog og enighet om retning og prioriteringer. Det handler, med aktørenes egne ord, om «å dra lasset sammen». Selv om begrepet samledelse var nytt for deltakerne, var fenomenet kjent. De hadde tidligere erfaringer med samledelse, men kun på enkelte områder og i mindre omfang. Utviklingsprosjektet satte samledelse på dagsorden gjennom en systematisk prosess.

Samledelse står i motsetning til «aleneledelsens» (Wadel, 2017, s. 59) svakheter i form av mindre informasjonstilgang og -prosessering, beslutningsprosesser og en opplevelse av ensomhet som kan følge med lederrollen. Dette var velkjent for intervjupersonene. Samtidig erfarte de barrierer for samledelse i lokalkirken. Disse fremgår implisitt gjennom beskrivelsene av individuelle, relasjonelle, organisatoriske og institusjonelle faktorer som må være til stede for å utvikle god samledelse. Fravær av disse faktorene vil begrense fremveksten av samledelse og føre til at samlederne går hver sin vei. Basert på analyse og drøfting viser det delte rollerommet tre dimensjoner i samledelse som en prosess (figur 2):



FIGUR 2 Tre dimensjoner i samledelse

De empirisk baserte innsiktene kan teoretiseres til en definisjon som er informert av artikkelens perspektiver: ledelsesforståelse (Arnulf 2012, s. 13), rollekonseptualisering (Hodgson et al., 1965) og delt rollerom (Gibeau et al., 2016): *Samledelse er prosessen hvor to eller flere ledere sammen, formelt eller uformelt, skaper oppslutning om målrettet og meningsfullt samspill. Dette innebærer at lederne identifiserer og utformer et delt rollerom ved å bygge rolleforståelse, sikrer infrastrukturer for kommunikasjon og utvikler organisasjonen gjennom koordinert samarbeid eller samordning. Samledelse forutsetter og utvikler avklaring og anerkjennelse både av hverandres ansvarsområder og av et felles helhetsansvar slik at lederne forstår seg selv og fremstår som én ledelse, også i intern uenighet.*

Intervjuene er gjennomført like etter et utviklingsprosjekt om samledelse. Det har gitt deltakerne sterk bevissthet om temaet gjennom ferske erfaringer i prosjektperioden. Det kan tenkes at samledelse derfor anses som noe positivt på intervjudispunktet, men at gryende samledelsespraksiser ikke vil videreføres på sikt. Like fullt har deltakerne blitt med på en systematisk utforsking av betingelser for god samledelse og har blitt motiverte for å gå videre. Det kan antas at funnene viser rolleforståelse og samledelse som *best case* uten at det gjenspeiler situasjonen i andre deler av Den norske kirke hvor samledelse ikke er systematisk tematisert på en lignende måte.

Andre begrensninger ved studien er at den er gjennomført i kun ett fellesrådsområde og prosti med et lavt antall intervjupersoner. Likevel viser studien at samledelse kan realiseres, gitt særskilte betingelser. Det har klar overføringsverdi

til andre kontekster. Artikkelen studerer lederens ståsted. Videre forskning bør derfor undersøke menighetsstabenes og menighetsrådenes perspektiver på samledelse. Gitt at fenomenet samledelse er lite utforsket, særlig i denne konteksten, bør fenomenet også undersøkes med andre metoder, eksempelvis aksjonsforskning og spørreskjemaer. Implikasjoner for praksisfeltet vil være å tematisere samledelse i kirkelige utdanninger og utvikle samledelse faglig gjennom kursing og utviklingsprosjekter med kirkeansatte og kirkeledere som målgruppe. Utprøving av samledelse i et kulturelt perspektiv, som denne artikkelen omhandler, kan danne grunnlag for strukturell formalisering av samledelse mellom arbeidsgiverlinjene.

Konklusjon

To arbeidsgiverlinjer på samme sted forutsetter samledelse mellom lederne for å realisere én velfungerende organisasjon. Studien har utforsket hvordan dette utspiller seg på lokalt nivå i Den norske kirke. Samledelse mellom sokneprest og daglig leder innebærer et samarbeid der begge lederrollene utfyller hverandre og deler ansvar for å lede menigheten. Dette inkluderer en vekselvirkning mellom deres ulike oppgaver og ansvarsområder, og en felles innsats for å styrke menighetens arbeid og fellesskap. Samledelse forutsetter og utvikler respekt, tillit, tett dialog og enighet om retning og prioriteringer. At forholdene ligger til rette for en samledelse preget av distribusjon, betyr ikke uten videre at det delte rollerommet benyttes. Samledelse fordrer vilje og innsats til å bygge rolleforståelse, sikre infrastrukturer for kommunikasjon og utvikle organisasjonen i koordinert samspill.

Artikkelen viser hvordan sokneprester og daglig ledere gjennom et avgrenset utviklingsprosjekt på en kreativ måte utforsker positive mulighetsrom i delt ledelse – som samledelse. Samledelse kan lykkes i kirken ut fra institusjonelle, organisatoriske, relasjonelle og individuelle faktorer. Lederne identifiserer noen avgjørende suksessfaktorer, ikke minst betydningen av å forstå den andres rolle innenfra, og noen barrierer. Studien viser at samledelse ikke kan tas for gitt, men kan gis vekstvilkår. De positive funnene om samledelsens mulighet er en overraskende bevegelse bort fra den dominerende diskursen i kirkelig debatt som har påpekt begrensningene i to arbeidsgiverlinjer. Spissformulert har flere tiårs indrekirkelig organiseringsdebatt med kostnader på flere titalls millioner kroner ikke endret den todelte arbeidsgiverorganiseringen. Det mest konkrete utfallet har vært Kirkemøtets påpekning av *samledelse* – som det gjenstår å utvikle systematisk.

Litteratur

- Adizes, I. (1980). *Lederens fallgruver og hvordan man unngår dem*. Hjemmet fagpresseforlag.
- Alvesson, M., & Spicer, A. (2011). Metaphors we lead by. *Understanding leadership in the real world*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203840122>
- Arnulf, J. K. (2012). *Hva er ledelse*. Universitetsforlaget.
- Biddle, B. J. (1986). Recent developments in role theory. *Annual review of sociology*, 12(1), 67–92. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.12.1.67>
- Bolden, R. (2011). Distributed leadership in organizations: A review of theory and research. *International journal of management reviews*, 13(3), 251–269. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2370.2011.00306.x>
- Crevani, L., Lindgren, M., & Packendorff, J. (2007). Shared leadership: A post-heroic perspective on leadership as a collective construction. *International Journal of leadership studies*, 3(1), 40–67. <https://doi.org/10.4337/9781035351084.00017>
- Crevani, L., Lindgren, M., & Packendorff, J. (2010). Leadership, not leaders: On the study of leadership as practices and interactions. *Scandinavian Journal of Management*, 26(1), 77–86. <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2009.12.003>
- Denis, J.-L., Langley, A., & Sergi, V. (2012). Leadership in the plural. *Academy of Management Annals*, 6(1), 211–283. <https://doi.org/10.5465/19416520.2012.667612>
- Döös, M. (2015). Together as one: Shared leadership between managers. *International journal of Business and Management*, 10(8), 46. <https://doi.org/10.5539/ijbm.v10n8p46>
- Gibeau, É., Langley, A., Denis, J.-L., & Van Schendel, N. (2020). Bridging competing demands through co-leadership? Potential and limitations. *Human relations*, 73(4), 464–489. <https://doi.org/10.1177/0018726719888145>
- Gibeau, É., Reid, W., & Langley, A. (2016). Co-leadership: Contexts, Configurations and Conditions. I J. Storey, J. Hartley, J.-L. Denis, P. Hart, D. Ulrich (red.): *The Routledge companion to leadership* (s. 247–262). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315739854-28>
- Gronn, P. (2002). Distributed leadership as a unit of analysis. *The Leadership quarterly*, 13(4), 423–451. [https://doi.org/10.1016/S1048-9843\(02\)00120-0](https://doi.org/10.1016/S1048-9843(02)00120-0)
- Gronn, P. (2008). The future of distributed leadership. *Journal of educational administration*, 46(2), 141–158. <https://doi.org/10.1108/09578230810863235>
- Gronn, P., & Hamilton, A. (2004). 'A bit more life in the leadership': Co-principalship as distributed leadership practice. *Leadership and Policy in Schools*, 3(1), 3–35. <https://doi.org/10.1076/lpos.3.1.3.27842>
- Hodgson, R. C., Levinson, D. J., & Zaleznik, A. (1965). *The executive role constellation: An analysis of personality and role relations in management*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/2090938>
- Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research*, 15(9), 1277–1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>

- Järventie-Thesleff, R., & Tienari, J. (2016). Roles as mediators in identity work. *Organization studies*, 37(2), 237–265. <https://doi.org/10.1177/0170840615604500>
- Jarzabkowski, P., Matthiesen, J., & van de Ven, A. H. (2009). Doing which work? A practice approach to institutional pluralism. I T. B. Lawrence, R. Suddaby & B. Leca (red.) *Institutional work: Actors and agency in institutional studies of organizations* (s. 284–316). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511596605.011>
- Kirkerådet. (2023a). *Håndbok for menighetsråd og kirkelig fellesråd*. Kirkerådet.
- Kirkerådet. (2023b). *Protokoll Kirkemøtet 2023*. Kirkerådet.
- Lawrence, R. L. (2017). Understanding collaborative leadership in theory and practice. *New Directions for Adult and Continuing Education*, 2017(156), 89–96. <https://doi.org/10.1002/ace.20262>
- MacBeath, J., Oduro, G. K., & Waterhouse, J. (2004). *Distributed leadership in action: A study of current practice in schools*. National College for School Leadership.
- Pearce, C. L., & Conger, J. A. (2003). All those years ago. I C. I. Pearce & J. A. Conger (red.) *Shared leadership: Reframing the hows and whys of leadership* (s. 1–18). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781452229539.n1>
- Pitelis, C. N., & Wagner, J. D. (2019). Strategic shared leadership and organizational dynamic capabilities. *The Leadership quarterly*, 30(2), 233–242. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2018.08.002>
- Reynolds, S., Tonks, A., & MacNeill, K. (2017). Collaborative leadership in the arts as a unique form of dual leadership. *The Journal of Arts Management, Law, and Society*, 47(2), 89–104. <https://doi.org/10.1080/10632921.2016.1241968>
- Simpson, B., & Carroll, B. (2008). Reviewing role in processes of identity construction. *Organization*, 15(1), 29–50. <https://doi.org/10.1177/1350508407084484>
- Sirris, S. (2025). Samledelse på tre arenaer: Ledelsesutvikling som samskapt læring i en organisasjon med to arbeidsgiverlinjer. *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, 12, 174–195. <https://doi.org/10.5331/sjlt.v12.159>
- Sirris, S. (2022a). Kirkelige profesjoner, samarbeid og tverrfaglighet. I *Profesjon og ledelse i Den norske kirke. Organisering av arbeid i en kirke i endring* (s. 123–144). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.154>
- Sirris, S. (2022b). Prester, fagledelse og generalistledelse. Møtet mellom profesjonslogikk og styringslogikk i Den norske kirke. I *Profesjon og ledelse i Den norske kirke. Organisering av arbeid i en kirke i endring* (s. 169–187). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.154>
- Sirris, S., & Askeland, H. (2021). Roller, identitet og ledelse i praksis. I S. Sirris & H. Askeland (red.) *Kirkelig organisering og ledelse: Et verdibasert og praksisorientert perspektiv* (s. 201–221). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.129.ch1>
- Sirris, S., Askeland, H., & Grimstad, F. (2021). Utviklingstrekk i organisering og ledelse i Den norske kirke. I S. Sirris & H. Askeland (red.) *Kirkelig organisering og ledelse. Et verdibasert og praksisorientert perspektiv*. Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.129.ch3>

- Sirris, S., & Grimstad, F. (2021). Personalkonflikter i kirkens arbeidsmiljø som en ledelsesutfordring. I S. Sirris & H. Askeland (red.) *Kirkelig organisering og ledelse: Et verdibasert og praksisorientert perspektiv* (pp. 243–266). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.129.ch11>
- Sund, B. (2019). *Typisk norsk å være (selv)god. En liten bok om den norske lederstilen*. Cappelen Damm akademisk.
- Uhl-Bien, M. (2006). Relational leadership theory: Exploring the social processes of leadership and organizing. *The Leadership quarterly*, 17(6), 654–676. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2006.10.007>
- Wadel, C. C. (2017). Samhandling i delt ledelse og profesjonalisering av ledelse. *Tidsskrift for arbeidsliv*, 19(3), 46–64. <https://doi.org/10.7146/tfa.v19i3.109065>
- Wadel, C. C. (2021). Samlederskap i barnehagen. Erfaringer med delt lederskap mellom likestilte pedagogiske ledere. *Søkelys på arbeidslivet*, 38(1), 59–73. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-7989-2021-01-04>
- Weick, K. E. (2011). Reflections: Change Agents As Change Poets – On Reconnecting Flux and Hunches. *Journal of Change Management*, 11(1), 7–20. <https://doi.org/10.1080/14697017.2011.548937>
- Yukl, G. (2006). *Leadership in Organizations*. 9. utgave. Pearson Education Limited.

A values-conscious facilitator lacking a cohesive strategy

Leadership practices and volunteers in the Church of Norway

CECILIE MIDTTUN

Assistant professor, VID specialized University
cecilie.midttun@vid.no

STEPHEN SIRRIS

Adjunct professor, MF Norwegian School of Theology, Religion and Society
stephen.sirris@mf.no ORCID 0000-0003-0764-8195

ABSTRACT

Som andre sivilsamfunnsorganisasjoner, engasjerer Den norske kirke mange frivillige. Denne artikkelen presenterer funn fra en spørreundersøkelse blant kirkeansatte som leder frivillige. Målet er å kartlegge hvilke lederpraksiser som benyttes, om ledelsen utøves på en verdibevist måte, og utbredelsen og bruken av strategiske planer for frivillig arbeid. Forskningsspørsmålet er: *I hvilken grad benytter ansatte i Den norske kirke lederpraksiser identifisert i Sporsheim og Sirris' (2018) modell for kirkelig frivillighetsledelse?* Totalt 89 ansatte i Oslo og Stavanger bispedømmer besvarte et spørreskjema. Våre data viser at praksiser som å tilrettelegge og informere prioriteres fremfor ledelse og motivasjon. Vi finner en høy grad av verdibevisthet, noe som gjenspeiles både i utbredelsen av menighetens kjerneverdier og i respondentenes evne til å formulere og uttrykke dem. Planer og strukturer som tilrettelegger for frivillig arbeid er mindre utviklet og mangler en helhetlig profil. Det er kun små variasjoner mellom bispedømmene og yrkesgruppene som har deltatt i undersøkelsen.

KEYWORDS

Volunteering. Voluntary work. Church. Leadership practice. Values. Strategy.

Introduction

Volunteering is a hallmark of civic organizations, where it constitutes a valuable resource (Enjolras & Eimhjellen, 2018, p. 13). Definitions of volunteering, which is a worldwide multifaceted phenomenon, include four core elements (Dekker & Halman, 2003, p. 1): “It is non-obligatory, it is carried out (among other things) for the benefit of others, society as a whole, or a specific organization, it is unpaid, and it takes place in an organized context.” Civic organizations offer a wide range of opportunities for different volunteers to express their values, pursue their interests, and develop competencies when doing voluntary work. In a competitive setting, such organizations must foster volunteer engagement when recruiting and facilitating. Organizations strive to energize volunteers’ involvement by communicating the importance of voluntary work and bolstering its rationale (Studer & Von Schnurbein, 2013). Leaders and employees are expected to facilitate, support, and lead voluntary work (Kreutzer & Jäger, 2011; Sirris, 2023c). Importantly, given the diversity of civic organizations and the array of tasks available to volunteers, there is no absolute answer to how voluntary work can best be led.

Changes in volunteering over the last decades have led to increased scholarly attention to voluntary work as such, and in terms of studying leadership vis-à-vis volunteers. The notion of a new, reflexive volunteering was coined by Hustinx and Lammertyn (2003). Their conceptualization described the shift from a collective and externally guided monitoring of volunteers to the autonomous, active, and continuous self-monitoring of individual life paths. However, collective and reflexive elements are often combined, resulting in a highly personalized blend of volunteering (Hustinx & Lammertyn, 2003). This new volunteering signifies a transition from a collectivistic engagement towards an individualized and rational “what’s in it for me” mentality. It is characterized by a looser attachment to specific organizations and indicated by a higher degree of turnover. For example, parents volunteer in the activities of their children only while their children are involved (Fisher et al., 2019). Nonetheless, volunteers may want to be recognized and cared for similarly to an employment relationship. Their need for meaningful activities and altruistic expressions has not ceased (von Essen, 2020). Importantly, the transition towards reflexive volunteering implies greater demands for efficient recruiting and professional follow-up of the volunteers, underpinning the importance of leadership (Sirris, 2023b).

Since volunteer leadership practices differ to accommodate contextual factors, research on specific empirical contexts is required (Musick & Wilson, 2007). In this article, we draw on an empirical study of leadership of voluntary work as practiced by employees in two regional dioceses within the Evangelical Lutheran

Church of Norway. Volunteering is an essential characteristic of religious organizations and can be an expression of people's faith (Cnaan & Curtis, 2013; Cnaan et al., 2016; Harris, 1995). This is also the case in Christian congregations, which include clergy, other professionals, and volunteers (Sirris & Askeland, 2021), that bring together people for spiritual and social purposes (Torry, 2017).

By analyzing survey data, we contribute new knowledge about leading volunteers in the Church of Norway. While most research on Norwegian church volunteering is qualitative, our quantitative study of staff in several congregations allowed us to gather information from a relatively larger population than those in qualitative studies, except a qualitative study that included 93 interviewees (Sirris, 2023a). The article thus extends previous research and quantifies how leadership practices towards volunteers are performed and patterned. The perspective of this article is drawn from the employees, not only those with a formal leadership position in the congregations, but all staff with responsibility vis-à-vis volunteers. The survey aimed to capture how volunteers are led, both in daily operations and in a strategic context. In addition to leadership practices, we also analyse the extent to which the leadership is values conscious, and the extent to which the leadership practices are a part of strategic planning. Our survey and analysis are informed by the leadership practices identified and categorized in a study by Sporsheim and Sirris (2018). Thus, the overall research question guiding the article is: *To what extent do employees in the Church of Norway utilize leadership practices identified in Sporsheim and Sirris' (2018) model for church volunteer leadership?*

The remainder of this article is structured as follows: We first review literature on leading volunteers and outline a specific theoretical model of volunteer leadership that is fundamental for our survey. Then, we describe the methods in our study before presenting our main empirical findings. Lastly, we discuss key insights, present concluding remarks, and suggest directions for further research.

Research on leading volunteers

Much research on volunteering has dealt with volunteers' motives for getting involved (Wollebæk et al., 2015). Rather than studying such inner motives, our approach is to examine how professionals position themselves towards volunteers in terms of leadership. On the backdrop of an increased attention to the importance of voluntary work, and the shift towards reflexive volunteering (Hustinx & Lammertyn, 2003), we address the need for further research on leadership. Do staff respond reactively when volunteer initiatives arise and when volunteers take responsibility, or do employees take a more initiative-taking role in motivating, facilitating, and leading volunteers? There are intermediate forms between

these two positions. Thus, rather than a general answer, this question must be answered in the settings where volunteering unfolds.

Leading volunteers requires a somewhat different approach than those exercised in work-life (Løvaas et al., 2019). In a standard transactional employment relationship, there are incentives and sanction options available, which are absent when leading volunteers. Volunteers are not on contract. Instead, they can in principle choose not to show up or to end their engagement whenever they please (Farmer & Fedor, 1999). By its very nature, volunteering involves more symmetry and equality than is common in general work-life. Therefore, alternative incentives, such as strengthening volunteers' inner motivation, should be cherished to foster the bond between the volunteer and the organization (Dwyer et al., 2013). Literature on volunteer leadership is relatively limited and has often been based on general management theory applied to a given context, often resulting in an import of theories developed in business schools (Løvaas et al., 2019). This includes, for example, transformational leadership, which has been applied to the leadership of volunteers (Elstad, 2010). We follow researchers who hesitate to uncritically import leadership and managerial ideals into civic organizations (Framgarden, 2024; Løvaas et al., 2019), and agree that leadership and organizing practices benefit from being contextualized to the specific features of religious organizations (Sirris, 2023b).

The leadership practices of voluntary work are a heterogeneous field that combines applying work-life principles while maintaining the unique character of volunteering (Rochester, 2013). A particular focal point in this balancing act is how church staff and volunteers perceive one another's roles (Fretheim, 2014; Tappel & Sirris, 2024), extending prior research that has investigated task distribution and interactions between volunteers and employees via roles and responsibilities (Nesbit et al., 2016). Other studies explore various aspects, such as motivations (Rubin, 2010; Yeung, 2004), organizational structures (Harris, 1998; Sirris, 2023b), and effective leadership practices (Sirris, 2015; Sporsheim & Sirris, 2018). Researchers also consider factors like welfare (Middlemiss Lé Mon et al., 2014), organizational culture (Sirris, 2023a), a theological perspective (Felter et al., 2025; Fretheim et al., 2016), and local conditions (Framgarden, 2024; Kappelgaard et al., 2016). Several of these publications provide practical advice on recruiting, training, and supporting volunteers, while others assess diaconal and social aspects of church volunteering (Højlund & Espersen, 2023).

Turning to our research context, the congregations in the Church of Norway, the responsibilities of volunteers and employees are not formally regulated in any strict sense. The purpose clause in the service regulations of the church professions includes pointing to a shared responsibility for recruiting, equipping,

and guiding volunteers. This is an open formulation, which can be practiced to a greater or lesser extent and in several ways. We agree with Tappel and Sirris (2024), who find that such practices are negotiated and shaped by context, especially in terms of the relationships between local congregation members and staff. In their studies on volunteering in Norwegian congregations, Fretheim (2014) as well as Sporsheim and Sirris (2018) noted informal organizing, which can “refer to the central position of the actor, most often an employee who is key in voluntarism and works informally through relationships” (Tappel & Sirris, 2024, p. 93). Its drawback is the lack of systematic thinking or joint understanding. We find similar insights in international studies (Rimes et al., 2017).

From the perspectives of leadership studies and practical theology, a recent monograph by Sirris (2023a) delves into the understanding of volunteering by examining its nature and significance in areas like community and culture, recruitment and follow-up, and organization and management. The study examines the Church of Norway and concludes that volunteering in Norwegian congregations is not a given and requires nurturing to thrive. Sirris (2023a) calls for research to enhance church structures and improve understanding among employees and volunteers, emphasizing responsibility, interaction, and conflict management. His study also explores how churches can engage with local communities to foster innovation, civic engagement, and community strength, as well as how the church’s values can influence organizing volunteering. Another recent study (Framgarden, 2024) explores volunteering by examining the characteristics of church volunteering. It addresses the volunteers’ motivations, the tasks they perform, and the organizational dynamics between the volunteers and staff.

To sum up, the leadership of volunteers does not appear as a unified field of knowledge. Instead, it has been a practical phenomenon that is scarcely theorized. This insight relates to the diversity in the nonprofit sector with very differing contexts and the breadth of leadership practices. This is a gap in the literature that this article addresses by providing new empirically based insights. Collectively, the relevant body of literature emphasizes the importance of staff members cultivating a positive volunteer culture. For the sake of this article, we understand such cultivating efforts as distinct leadership practices, which we examine guided by a specific conceptualization (Sporsheim & Sirris, 2018), to which we now turn.

Theoretical perspectives

We extend existing research by employing a model for church volunteer leadership that was proposed by Sirris (2015) and developed by Sporsheim and Sirris (2018). The model is based on two theoretical traditions within the field of leadership. First, institutional leadership emphasizes that the leader’s task is to articulate

the organization's purpose and identity (Selznick, 1957), which is essential in religious organizations (Hustinx et al., 2015). We understand values as mental maps and preferences that influence attitudes and behaviors. Identity development and values consciousness, "reflection on intentions, patterns of action, consequences, and interpretations of values" (Sirris, 2023b, p. 151), are relevant to how church employees lead volunteers. Second, the model draws on the theoretical tradition of managerial work behavior, which is based on empirical observational studies of leadership practice (Mintzberg, 2009). Here, leaders work on three levels: the information level, the leadership level, and the action level. Mintzberg's theory forms the model's practice-oriented aspect, which is relevant for the interaction between employees and volunteers. While this theoretical direction appears descriptive, Selznick's theory is normative. Both theories' impact on the model results in four leadership dimensions, which we briefly outline: developing identity and creating value consciousness; managing or administering; leading or mobilizing; and doing (Sirris, 2015).

The leadership dimension of *developing identity and creating value consciousness* is the constitutive and normative element in volunteer leadership (Sirris, 2015, p. 9). This permeates the other leadership dimensions so that the organization functions according to its purpose. Shared values provide direction and create trust that enables interaction. The main task of leaders is to appeal to and raise consciousness about the organization's purpose or mission. Through values and identity development work, organizational actions and decisions are motivated by desired values. A defining trait of volunteers is that they are often motivated by one or more personal values, and leaders must respond to this. A characteristic of volunteers in religious contexts is that they are more focused on values than volunteers in other contexts (Wollebæk et al., 2015). Leadership that is based on values, such as transformational leadership and values-conscious leadership, is thus relevant in the volunteer sphere (Elstad, 2010, p. 201). The leader's role is to maintain vision and trust in the personnel and their intention to assist in achieving the organization's goals.

The second leadership dimension, *governing or administering*, challenges the nature and characteristics of volunteering, as management primarily belongs to the work-life sphere. Volunteering has examples of written agreements as compensatory measures in the absence of management rights, but there are few sanctioning possibilities. Conflicts can arise when some are paid, whereas others are not. Furthermore, it can be difficult to criticize people who work for free with an idealistic motive. The leader's role occurs through setting goals and tasks by structuring and delegating tasks and allocating resources. Information is

a management tool. Well-functioning volunteer leadership contains management elements through coordination and administration.

In the third leadership dimension, *leading or mobilizing*, leadership occurs in the relationship between the leader and volunteers. Interaction and relationships permeate the church. Thus, we understand volunteer leadership as maintaining and developing relationships. Leaders motivate voluntary efforts through dialogue. Such mobilization contrasts with management. Volunteer leaders then come closer to volunteers than management allows. One becomes more dependent on trust and legitimacy to succeed. The volunteer leader resembles a supporter who facilitates freedom and security and maintains motivation.

The fourth leadership dimension, denoted as *doing*, is where the volunteer leader comes even closer to volunteer work. Leadership occurs at the action level. The leader has first-hand knowledge of the operational level and is often close to and involved in practical tasks with others.

Importantly, the model does not show the strength or quantity ratio between the leadership dimensions. However, all four dimensions ensure dynamics by capturing a broad repertoire of leadership practices. Leaders should not exclude themselves from any of the leadership dimensions, and Sirris (2015) argues that leaders prefer one of them but should strive for a balance. Analytically, the dimensions are separable, but in practice, they often overlap. For example, motivating and creating values consciousness can blend into one leadership practice. The model connects two main perspectives within the field of leadership. Institutional theory, with its contextual and values-laden perspective, is well-suited to the church as a normative and religious organization (Sirris & Askeland, 2021).

Sporsheim and Sirris (2018) empirically investigated and theorized the model coined by Sirris (2015). Their study presents data from group interviews with staff members in three congregations. A total of fourteen professionals participated, including pastors, deacons, catechists, and church musicians. Central themes in the interviews were volunteering and employees' leadership practices, roles, and relationships with volunteers. The study showed that church employees' understanding, and practice of volunteer leadership were normatively anchored. This relates to the model's first dimension, developing identity and creating values consciousness. Being volunteer leaders, church employees were bearers of community values that are theologically grounded and strongly present in the church employees' identity. Further, the employees understood themselves as volunteer leaders and collectively had the responsibility to build the congregation by involving volunteers and including them. Based on the empirical findings, Sporsheim and Sirris (2018) revised the model previously proposed (Sirris, 2015).

This updated version (Figure 1 indicates central types of interaction, roles, and relationships in volunteering.



FIGURE 1 Leading volunteers (Sporsheim & Sirris, 2018, p. 69)

The investigation in the congregations showed that employees paid more attention to recruitment than follow-up. Church employees led volunteers by establishing and maintaining relationships. This way, voluntary engagement and effort were motivated and mobilized. As volunteer leaders, they invited volunteers to partnership and led the work by being visible, accessible, and participating alongside the volunteers. The study also showed that leadership responsibility was tied to facilitating practical tasks. According to the interviewees, volunteers could not be left to themselves if the congregation were to appear as a cohesive community. The model will need to be adjusted, considering empirical data, and provide new theorizing that shows the connection between leadership and volunteering.

Method

As noted above, we chose a quantitative approach that builds on and supplements a body of qualitative research on leading volunteers in congregations. A pre-coded questionnaire was used to collect data. The questionnaire was based on the conceptualization of volunteer leadership described above (Sporsheim and Sirris, 2018) and visualized in Table 1.

<i>Sirris (2015)</i>	Identity development and values consciousness	Governing and managing	Leading	Doing
<i>Sporsheim & Sirris (2018)</i>	Building community and co-working community Take and give responsibility	Informing and facilitating Recruit and follow up Develop strategies and goals	Being visible and available Motivate and inspire	Motivate and inspire
<i>Midttun and Sirris (2025)</i>	Values consciousness	Develop strategies and goals Leadership practices		

TABLE 1 Conceptualizations of volunteer leadership (based on Sirris, 2015)

The questions were developed by the authors based on the conceptualization of the seven leadership practices identified by Sporsheim and Sirris (2018). Each of the seven practices was operationalized into multiple questions with answer options. The questionnaire was created digitally using the Netigate tool. The survey contained 18 questions. Questions 1–5 concerned information about the informants, whereas questions 6–9 were questions about the congregation and volunteers. Questions 10 and 11 dealt with overall strategy in the congregations, while questions 12–17 concerned the specific leadership practices from the model for volunteer leadership (Sporsheim & Sirris, 2018). Question 18 included 15 statements about values and attitudes towards the work with volunteers, indicating the degree of value consciousness in congregations. We conducted a pilot to capture any ambiguities and deficiencies, which were answered by five respondents from a parochial church council where the first author worked. Feedback from the test respondents indicated that the questions were relevant in relation to both

working methods and challenges associated with volunteer leadership. Informants for the actual survey were selected based on the aim to compare different regions and professional groups, while hopefully obtaining a large enough sample to generalize.

Church employees are a large and varied group, and everyone who works with volunteers in congregations, regardless of formal leadership position, was the target audience for the survey. In 2018, the questionnaire was sent to a total of 844 persons, 487 from the Oslo diocese and 357 from the Stavanger diocese. The choice of these dioceses was due to several reasons. They are both large dioceses with a high number of congregations, which hopefully would increase the answer rate. The first author worked in a congregation in the Stavanger diocese and knew local church and volunteer traditions. The diocese is influenced by the layman culture and is placed in the Norwegian “Bible belt” with extensive voluntary work. In contrast, the Oslo diocese is influenced by a high folk church tradition and is marked by multicultural and multireligious traditions, given the high density of inhabitants from various ethnical backgrounds. We received assistance with the distribution of the questionnaire from one contact person working in each of the diocesan offices in Oslo and Stavanger, who conveyed information about the survey and the link to the questionnaire to the relevant informants.

Out of 844 potential respondents, 111 individuals answered some of the questions, and 89 individuals completed the entire questionnaire, yielding a response rate of 10.5 percent. This is a low answer rate, and the findings cannot be generalized. The field of church volunteering is complex, both regarding the various individuals and their different approaches to being a volunteer, and regarding the many variations of local church culture that mark the Church of Norway. This complexity may be reflected in how the survey questions were understood. Since the survey was quantitative, there was no possibility to explain or answer any questions the recipients may have had. Also, the results of the survey would have been strengthened if there were a higher response rate. We do not know if results would have been different with additional recipients; the results appear unidirectional, but it may affect nuances and would give a stronger result. All professional groups requested in the questionnaire are represented in the sample, and additional professional groups beyond those asked for have also responded.

	Oslo	Stavanger	Total
Gender			
Male	14	26	40
Female	33	38	71
	47	64	111
Age			
18-30	9	3	12
31-40	13	9	22
41-50	13	18	31
51-60	5	24	29
61-70	7	10	17
Profession			
Manager	7	15	22
Pastor	12	12	24
Deacon	10	6	16
Volunteer manager	0	1	1
Faith educator	7	8	15
Musician	2	6	8
Catechist	3	7	10
Other	6	9	15
Tenure			
0-5	20	21	41
6-11	14	16	30
12-15	5	4	9
16-20	2	9	11
20-	5	14	19

TABLE 2 Respondents

Table 2 shows the respondents' gender, age, profession, and tenure. There are several reasons for the low response rate. The respondents could have been unavailable due to vacation, illness, or other hindrances. Another reason could be that the survey topic was not grasped as sufficiently relevant. Some may not consider themselves volunteer leaders as they do not have a formal leadership role in the congregation. Additionally, some of the non-responses could be explained by a busy workday or a part-time position. To limit non-response, we formulated questions with checkbox options, with only a few questions allowing for free-text answers. We also strived to make clear and relevant questions. We focused on not making the survey too long, estimating and informing that it would take approximately 15 minutes to complete.

We notified Sikt, the Norwegian Agency for Shared Services in Education and Research, about the project, and we conducted the study in keeping with standard ethical guidelines. We did not anonymize the dioceses involved in the research because both dioceses are large with little likelihood of identifying individuals. Additionally, no questions about specific congregations were asked, preventing tracking back to individuals in this manner. Data were processed using the SPSS analysis program. The figures and diagrams presenting the results are calculated and created in Excel. Decimal numbers are rounded to the nearest whole number. We assess the validity of this survey to be good. The topics of the questions in the survey stem from findings from previous research, thereby anchoring the project in the field being studied.

Findings

Our findings are closely linked to the concepts of Sporsheim and Sirris (2018), who qualitatively derived seven distinct leadership practices used by church employees in leading volunteers: *community building, take and give responsibility, inform and facilitate, develop strategies and goals, recruit and follow up, being visible, available, and participative, and motivate*. In our survey, these leadership practices were operationalized into various activities relevant to leadership vis-à-vis volunteers. To design a questionnaire that was operationalized into concrete tasks within the seven leadership practices, some questions were naturally more detailed than the seven leadership practices. For the sake of this article, we emphasize findings on 1) leadership practices that were emphasized by the respondents, 2) values consciousness, and 3) strategic planning for voluntary work.

Leadership practices

We investigated the extent to which different leadership practices were regarded as important. Figure 2 presents the four practices of *building community*: *to give relevant information*, *to facilitate making tasks as easy as possible*, and *to do tasks together*. *Building community* is commented on in the subchapter on values consciousness.

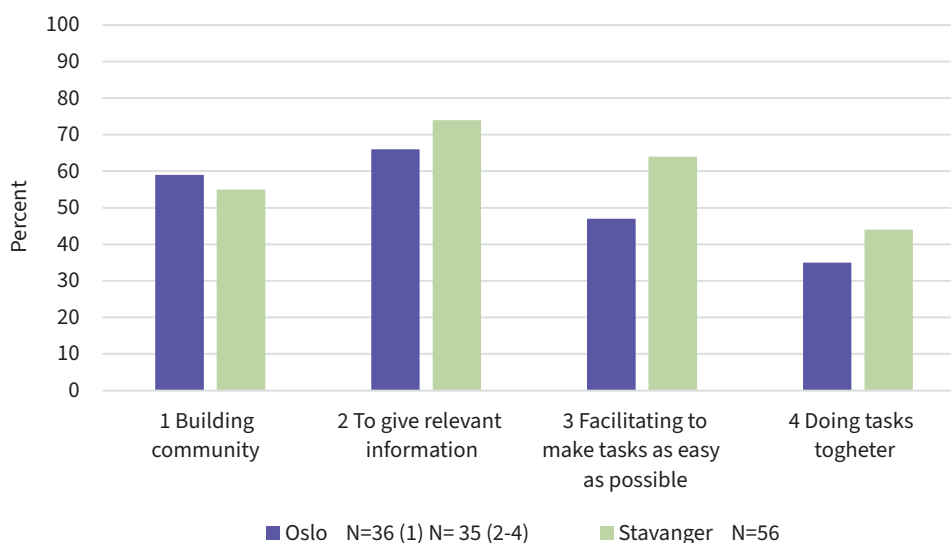


FIGURE 2 Leadership practices

Figure 2 is based on the question *How do you emphasize following leadership practices in your work with volunteers?* The answers were given on a Likert scale from 1 low to 5 very high. Figure 2 shows the percentages for rating four and five combined, from each of the two dioceses. The practice emphasized the highest in both dioceses is *to give relevant information*, with a score of 66 percent in Oslo and 74 percent in Stavanger. *Facilitating tasks as easy as possible* was given a score of 47 percent in Oslo and 64 percent in Stavanger. *Doing tasks together* is rated respectively 35 percent in Oslo and 44 percent in Stavanger. We presupposed that giving information was the most common leadership practice since much voluntary work depends on information and facilitation. The score on *doing tasks together* was lower than expected based on the findings at Sporsheim and Sirris (2018). *To facilitate* can hold several meanings, and to make the question as straightforward as possible for the questionnaire, we chose facilitating to make tasks easy. Given the prevalence of reflexive volunteering, indicated by a high turnover and participation in tasks that do not require too much effort (Fretheim, 2014), the question captured

whether there was an emphasis on making tasks easier to maintain volunteers' engagement. The result showed a somewhat higher emphasis in Stavanger than in Oslo, both approximately at and above the middle of the scale. In an open text option, one respondent wrote:

Facilitating tasks to make them as easy as possible can be both a benefit but also something that might cause volunteers to lose motivation. My experience is that many volunteers want to take on a significant part of the work so that what they do has value. They don't want me to facilitate too much, as it might make them feel less needed.

In addition to exploring how different leadership practices were emphasized, we asked how much time was spent on specific tasks.

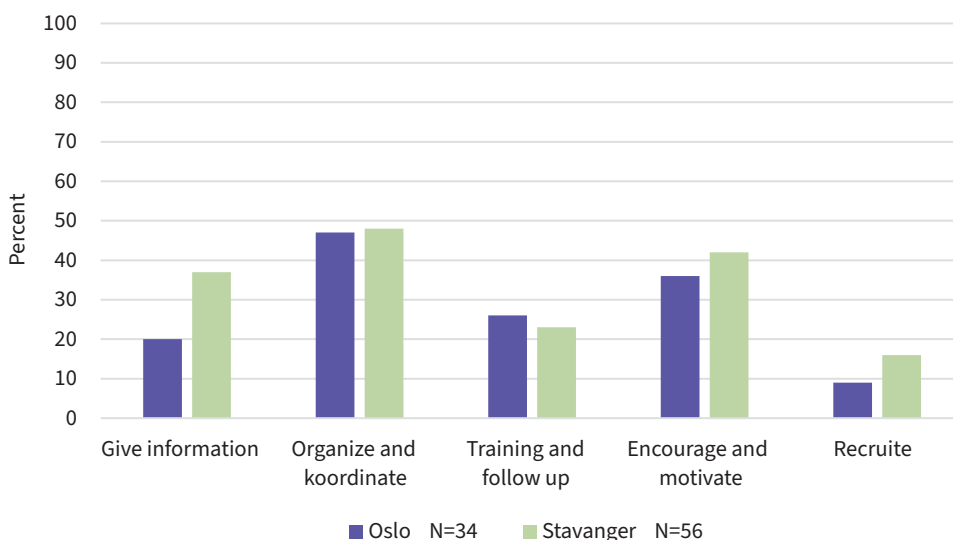


FIGURE 3 Time used on leadership practices

The question asked as the basis for figure 3 is: *To what extent do you use time on doing the following tasks?* The answers were given on a Likert scale from 1, *a little*, to 5, *very much*. Figure 3 shows the percentage range of respondents who gave scores of four and five on the time spent on each leadership practice. 47 percent of the respondents from Oslo and 48 percent from respondents in Stavanger ranked *organize and coordinate* on top and *encourage and motivate* were ranked second by 36 percent in Oslo and 42 percent in Stavanger. The dioceses are quite similar in each task; however, *give information* shows both a quite low score and the most

distinct difference, where 20 percent of Oslo ranks this as high, in contrast to 37 percent in Stavanger. This finding deviates from what we expected since information work is ranked at the top in both dioceses in terms of importance.

In an open text option about time spent on volunteers, two respondents wrote how volunteers are independent, take responsibility to train other volunteers, as well as delegating training to other coworkers. Another respondent wrote:

The time pressure in this work is too high. Volunteers come to the back of the line because it is one of the few things that is not imposed from above. A lot is going well, even if it would have been better if one had given it a little time. But we do not have that time in this parish. That is sad.

This shows that the situation in the different congregations is varied and that the challenges in the volunteer work may differ.

Further, the questionnaire investigated how motivational work was performed, with the question *How do you and/or the congregation work regarding volunteer motivation?* Options for answers were 1, *never*, to 5, *often*, on a Likert scale and are shown in figures 4 and 5. The figures show the answers for each diocese.

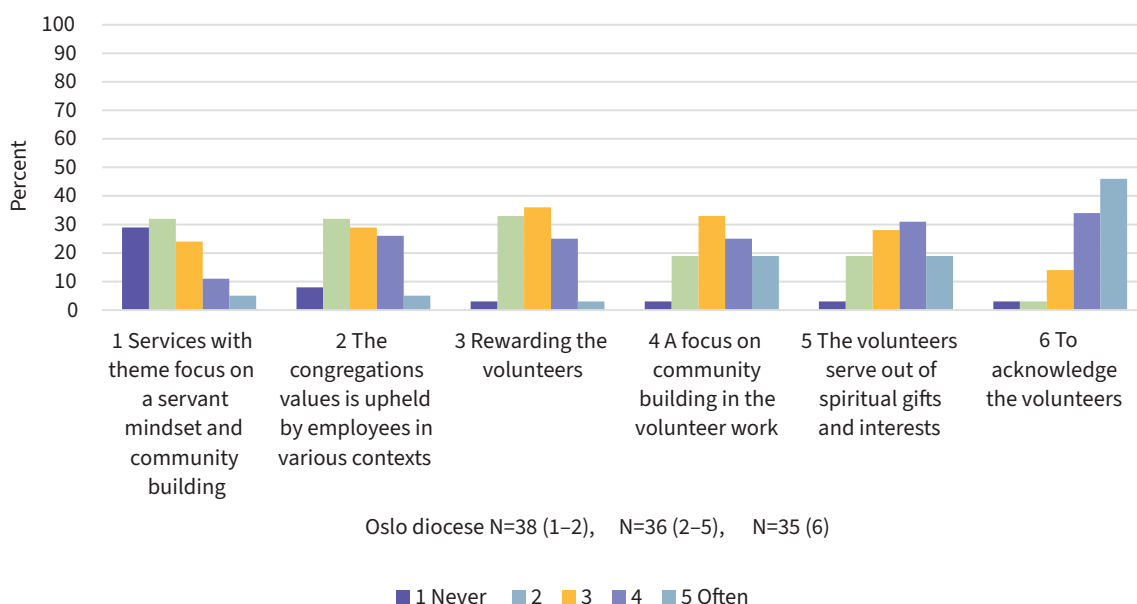


FIGURE 4 Motivational work in the Oslo diocese

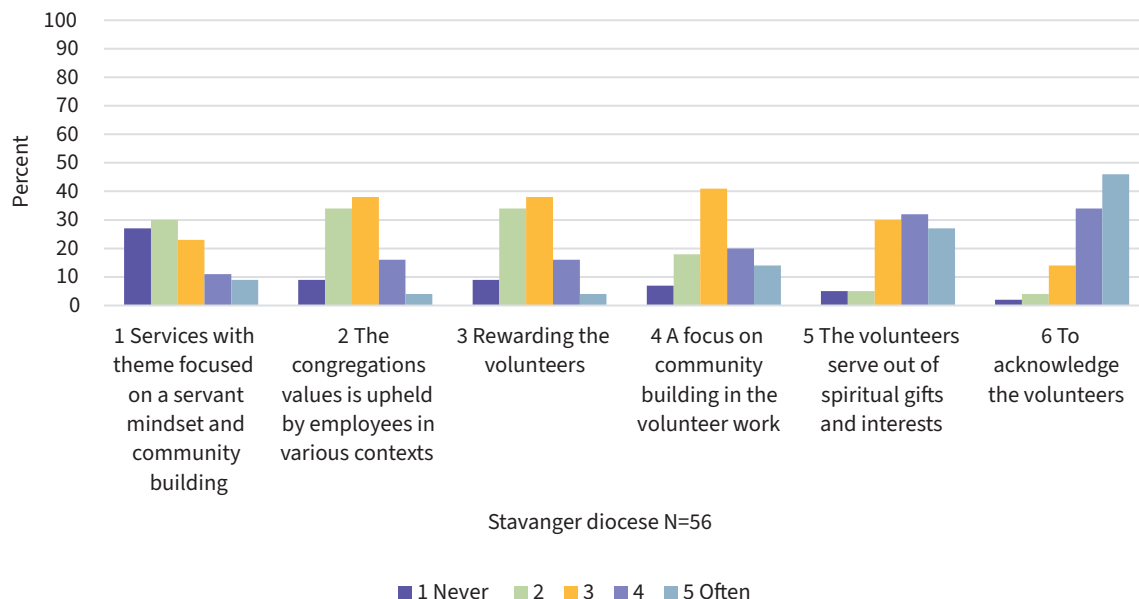


FIGURE 5 Motivational work in Stavanger diocese

Motivating has a great significance in leading volunteers, given the values-focused nature of volunteering, as well as experiencing that voluntary engagement in The Church of Norway is not a given and will need nurturing to thrive (Sirris, 2023a). Motivational work comes in many forms depending on local culture, and the question suggested six possible motivation options. In both dioceses, the most frequently used motivational option was *to acknowledge*, with 80 percent score on values 4 and 5 in Oslo, and 79 percent in Stavanger. Second, *serving out of gifts and interests* reaches a score on values 4 and 5 respectively 50 percent in Oslo and 59 percent in Stavanger. There are many other ways to motivate than the options in this question, and in the free text option, both arranging courses and seminars for volunteers, and parties to celebrate the volunteers, were used to motivate and reward. One respondent wrote:

We want to acknowledge our volunteers. If we manage to do that, has to be answered by someone else. But most importantly, we recognize the weekend gathering and the annual feast for church volunteers as very central moments in our acknowledgement and praise of our volunteers.

Interestingly, in both dioceses, there was quite a high score in value 3 in almost every option. This shows that motivational work was something volunteer leaders recognized as a part of the leadership practices.

Further, our findings revealed that little time was dedicated to recruiting volunteers. In total, 51 percent of the respondents combined reported spending little or very little time on this practice, while only a total of 17 percent reported spending much or very much time on recruitment. Figure 6 shows how time spent on recruiting was reported by pastors, managers, deacons, and catechists/fairh educators. We choose to present these four professions due to the formal leadership of pastors and managers and the assumed relatively high number of volunteer's deacons, and faith educators who are in contact.

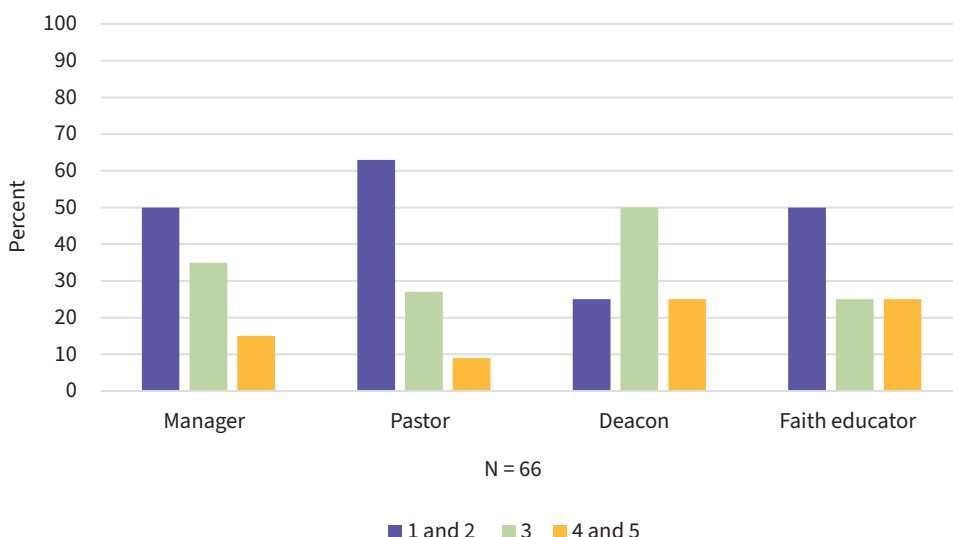


FIGURE 6 Time used to recruit per profession

The bar on the left shows that the response is *very little* and *little time* combined, where three of the four professions are most frequently represented. The bar in the middle shows the value 3, or *some time spent*, where deacons replied 50 percent, managers replied 35 percent, pastors 27 percent, and faith educators 25 percent. The bar on the right shows the responses *much* and *very much* time spent combined. As we can see, deacons and faith educators rank this the highest among the professions; however, with only 25 percent each.

Values consciousness

To explore if and how volunteer leadership was based on values consciousness, we asked: *Has the congregation developed local values for its work?* Figure 7 presents the responses distributed according to the size of the congregations' number of volunteers. We chose to show this to see if the number of volunteers had any influence on the development of local values.

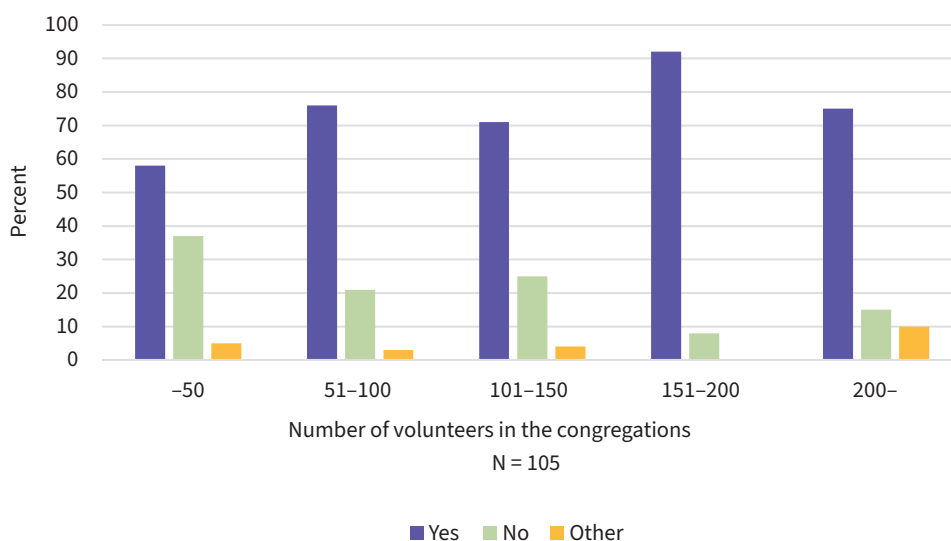


FIGURE 7 Core values in congregations

As shown in Figure 7, there is a high percentage of respondents, independent of the number of volunteers in the congregation, who state that local values have been developed. The strong focus on values was something we presumed, given the church' values-based nature.

Building community is a leadership practice linked to identity development and values consciousness in the model for volunteer leadership (Sporsheim & Sirris, 2018). Regarding the leadership practice of *building community*, our survey showed, presented in Figure 2, that this practice is considered important or very important by 59 percent of respondents from Oslo and by 55 percent of the respondents from Stavanger. *Building community* is thus ranked lower than *giving relevant information*, but higher than *doing tasks together* (Figure 2).

In terms of values consciousness, the questionnaire additionally asked the respondents to consider three assertions. These were: 1) *It is important that I, as a leader of volunteers, convey the congregational values*, 2) *It has little significance if the*

volunteers have other values than those of the congregation, and 3) *Voluntary work has an intrinsic value beyond the task performance*. The answers are shown in Figure 8.

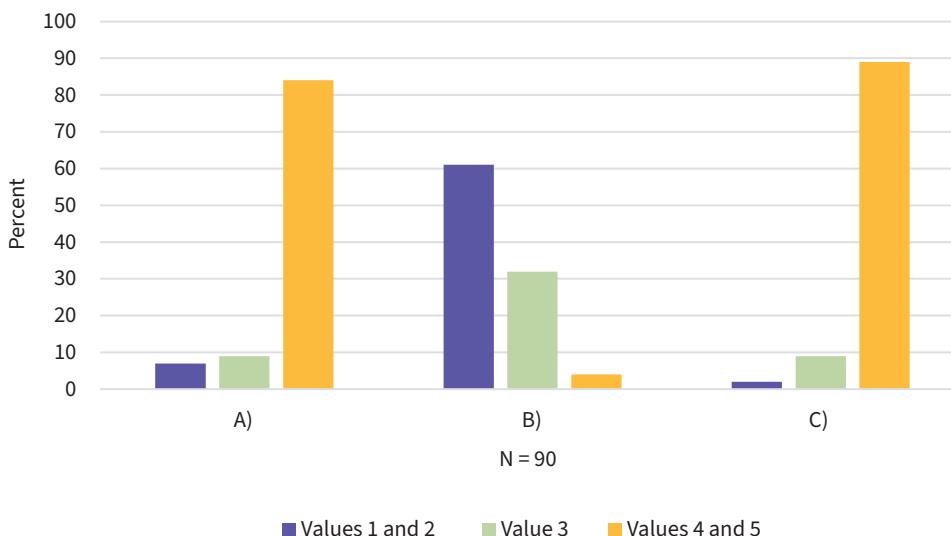


FIGURE 8 Considerations about values

Our data revealed that 84 percent of the respondents believe it is important or very important that those who lead volunteers convey the congregation's values (column a), and only 7 percent believe it does not matter if the volunteers have values different from the congregation (column b). Additionally, 89 percent agree or strongly agree that volunteering has intrinsic value beyond tasks being performed (column c). This helps indicate the significance of the volunteer community as its own value, as such, and relates to community building. The finding is further strengthened by 91 percent agreeing or strongly agreeing with the statement that a good volunteer structure is important for the congregation's growth and community.

Strategic planning for voluntary work

Strategic or planned volunteer leadership was investigated through two main questions: one regarding strategic plans and one regarding common goals among the employees. In addition, strategy occurs in question 18, where various assertions were given for the respondents to consider. Figure 9 shows the response to the question *Has the congregation adopted its own plan for organizing volunteers?* The answer options are shown in the figure.



FIGURE 9 Planning for volunteering

In the diocese of Oslo, 20 percent of the respondents stated that the congregation indeed had developed a plan for organizing voluntary work, 11 percent stated that there were plans for certain areas of voluntary work, and 39 percent stated that voluntary work is included in an overall strategic plan. Only 25 percent stated that they did not have any forms of plans for voluntary work. In the diocese of Stavanger, 10 percent responded that there was a plan for voluntary work, 16 percent that there were plans in certain areas, and 38 percent that voluntary work was included in the overall strategic plan. A total of 36 percent responded that there is no plan for voluntary work. There was also a high extent of common goals among leading volunteers amongst the staff, as shown in Figure 10.

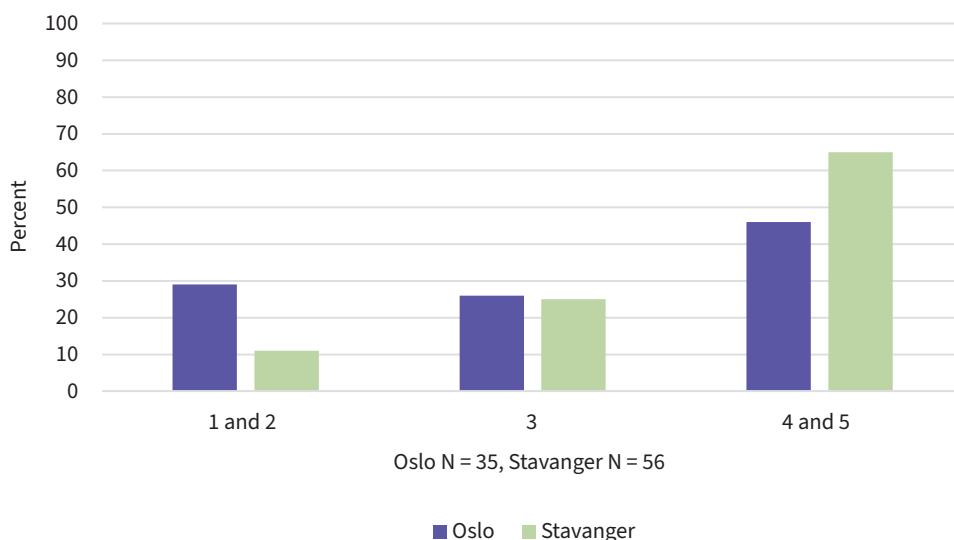


FIGURE 10 Common goals

We asked: *To what extent would you say there is a common understanding and common goals for voluntary leadership amongst the staff?* As figure 10 shows, both Stavanger and Oslo rank the values 4 and 5 (high extent) highest, with 65 and 46 percent, respectively. Overall, the findings show that there is seemingly a higher degree of common understanding and goals amongst the staff in the Stavanger diocese.

In addition to these questions, three different assertions were given regarding strategy and planning. The respondents were asked to consider how they regard the statements of a) *It is important for the congregational community that volunteers contribute to forming the congregational strategy*, b) *Facilitating a good volunteer structure has an impact on congregational growth and community*, and c) *Predictability is of great importance for the thriving of the volunteers*.

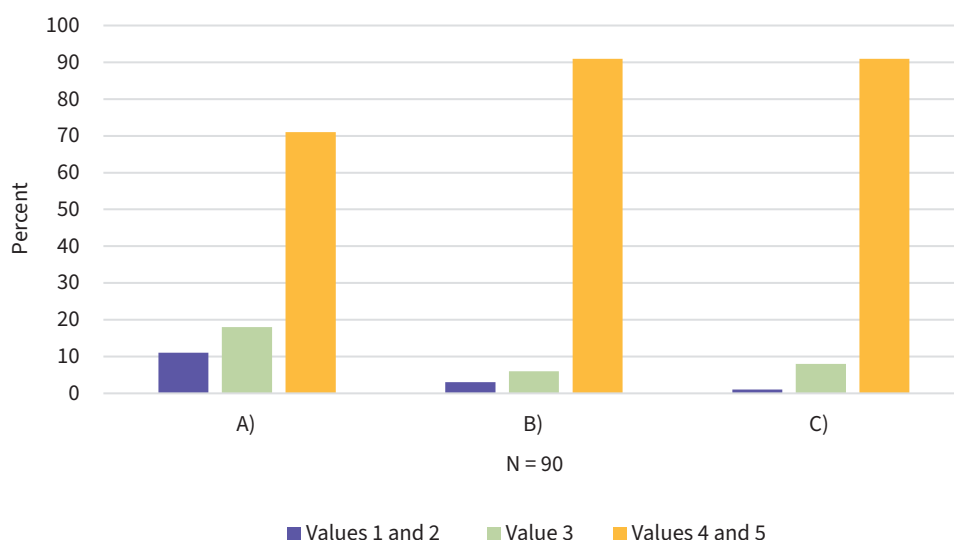


FIGURE 11 Considerations on strategy and planning

The figure shows a significantly high degree of agreement on these statements, which can tell us that strategy and planning are recognized as important; however, the assertions were stated in a positive manner, which can also influence or lead the responses in a certain direction.

Discussion

Our study makes a threefold contribution by investigating the extent to which specific leadership practices are applied vis-à-vis volunteers in congregations, the degree to which leadership is informed by values consciousness, and how volunteer leadership is part of strategic work. Thus, this article provides new quantitative data concerning volunteer leadership in the Church of Norway on a broader scale than previous studies – with the exception of Sirris' (2023a) case study of church volunteering that included 93 participants.

Facilitating is the prioritized leadership practice

The practical facilitating role is essential to the organization of voluntary work (Sirris, 2023b, s. 36). It is thus natural that these leadership practices achieved high scores in the survey. Overall, the survey showed that leadership vis-à-vis

volunteers emphasizes governing and managing rather than leading and mobilizing. More precisely, the respondents prioritized giving information and facilitating above building community and doing tasks together (Figure 2). This finding is supported by time spent on the various practices, that is, most time was spent organizing and coordinating (Figure 3). The respondents prioritized mundane practices to make voluntary work function daily.

This finding shows that the leadership practices of facilitating and informing, placed in the second leadership dimension of governing or administering in Sirris' model (2015), are prioritized. The model does not show a strength or quantity ratio between the dimensions, but Sirris argues that leaders should strive for a balance between them (2015). Further, the dimension of governing or administering contrasts the very nature of volunteering, given its many elements taken from the work sphere. The lack of incentives from formalized employment requires other types of incentives, like strengthening inner motivation so that the bond between the volunteer and the organization can be strengthened (Dwyer et al. 2013).

Our survey exhibits the leaders as organizers and facilitators, also because of their emphasis on and use of their time. This practical facilitator role is also stressed indirectly in our data through the weak attention towards strategic planning, although some state that plans for specific voluntary areas were incorporated in other plans (Figure 9). The managing, facilitating role is not a mere drawback in leading volunteers. Leading and managing are like two sides of a coin, in direct relation to and dependent on each other (Sirris 2023b). The church employees know how to organize, manage, and inform the volunteers, and can also use this knowledge to lead and motivate. The new reflexive voluntarism requires a neat administration throughout the volunteer's engagement, and a structured organization will provide predictability and security (Sirris 2023b). Facing a larger extent of turnover and shorter volunteer engagements, information work is crucial, both for addressing goals and values, but also in terms of communicating clearly about routines and rules. The positioning can thus be established from leading through values and by managing alike.

A strong values consciousness

Values-based motives to do voluntary work are a strong force, especially within religious and social organizations (Sirris, 2023b, p. 105). Previous research is quite univocal that volunteers need motivation to engage and to persevere in their engagement (Steensnæs, 2014; Løvaas, Sirris & Kaasa, 2019; Sporsheim & Sirris, 2018). Voluntary work in a religious context cannot be taken for granted and needs to be cultivated to be upheld (Sirris 2023a). Our data reveal a high inclination towards consciousness, indicated by the fact that many congregations had

formulated core values to guide their work (Figure 7), and further how important the employees and the volunteers regarded the articulation and expressions of values (Figure 8). This served to motivate the employees and the volunteers alike.

This survey implies that motivational work is on the agenda; however, it appears to be performed spontaneously rather than in a formalized or strategic manner with common goals. Some of the response options in the question on motivation represented motivational efforts that take place at a broader level and where the motivation will apply to volunteer work as a whole. This includes, for example, services where the sermon, choice of songs, and any other elements revolve around a selected theme. Such services require long-term planning and a shared understanding among the staff and, preferably, the parish council regarding the value of volunteerism. Focusing on community building and highlighting the congregation's values in volunteer work are also collective efforts that are difficult to carry out alone. Such motivation efforts may benefit from a unified strategy. However, recognizing, rewarding, and allowing volunteers to serve based on their spiritual gifts and interests are options that can be implemented more spontaneously and do not require the same level of long-term planning.

A relevant question thus is whether the leaders should take a more active role in stimulating the volunteers' motivation by using the advantage of values consciousness and emphasize building even stronger communities? How this active role could be acted out will depend on local conditions, but a main source relates to the articulation of values. According to Selznick's (1957) theory on leadership, articulating values is the core of a leader's responsibility to ensure that goals and visions permeate the organization. The volunteers need to be reminded of values and to have the community of others who share these. Framgarden (2024) points to how volunteers highlight values such as belonging to a community, to do something for the community or for others, to achieve joy and well-being, and spiritual or faith-based motivations as reasons to contribute. Such values need nurturing; however, in everyday life can be taken for granted. A stronger attention to how and where values can be articulated by further developing the staff's joint goals for volunteer leadership can help the leaders to a more active role.

Weak strategic planning

Working together on setting goals and strategies supplement consciousness on values (Aadland & Askeland, 2017, p. 118). Developing strategies can help define areas of responsibility, and they can help new employees and new volunteers navigate the culture of the congregation. The field of church volunteering is complex, both regarding the various individuals and their different approaches to being a

volunteer, and regarding the many variations of local church culture that mark the Church of Norway.

Acting on the identified attention towards values and more attention towards building community could be beneficial to applying the role of a more active leader, guiding and helping the volunteers to maintain their engagement. Former research displays the leading of volunteers as informal (Fretheim 2014; Sporsheim and Sirris, 2018) and thereby often founded on relationships with the employee. Recruitment is often based on personal connections between employees and their acquaintances, especially when the employee works in their local congregation. Voluntary work, hence, is loosely organized. This informal organizing can cause a lack of systematic thinking among the staff members, and thereby a lack of joint understanding regarding goals and strategies for voluntary work (Tappel & Sirris, 2024).

Overall, volunteer planning appears to be inadequate according to the results, as noted in previous research. While there are plans, they largely pertain to specific parts of the work. Here, we could further question the reasons behind the creation of these plans. Is it due to mandates from the central authority or from a desire and need for a better volunteer structure? This question is not answered by the survey and could be a relevant topic for further exploration. We highlight that having a comprehensive plan supporting volunteer work would be beneficial and suggest that some form of volunteer coordination could be a solution, in line with findings from previous research. The softer leadership practices, such as recognition and community building, rank highest. Organization and information work also top the list among leadership practices. Professional task execution aspects, like recruitment, training, and follow-up, do not reach the highest rankings.

The structure of the church staff and the diversity of congregational work can be challenging to systematic thinking and strategic planning (Sirris & Askeland, 2021). There are several professions with responsibility for specific volunteers and tasks. For example, the youth leader is responsible for the volunteers of the youth club, the church musician is responsible for the volunteers in the choir, and the administrative leader is responsible for the volunteers in practical tasks. Besides, congregations most often have a diversity of smaller age-specific communities, from small children to elderly people. The responsibility for the volunteer engagement is decentralized as it is shared between the employees and shaped by the various contexts it belongs to and the different demands of required task performance and age group.

Conclusion

This study aimed to attain better empirical knowledge of how church employees perform leadership vis-à-vis volunteers by utilizing leadership practices identified in the model for church volunteer leadership (Sporsheim & Sirris, 2018) and whether and how such practices were linked to values and plans. By building on former research and leadership theories, we have discussed key findings emanating from the survey data, particularly that leaders of church volunteers use more time being facilitators and administrators than leading and motivating. Our survey documents that church volunteer leadership encompasses all four dimensions of the volunteer leadership model proposed by Sirris (2015) and Sporsheim and Sirris (2018), albeit with varying representation.

The leadership practices most frequently used pertain to administration, especially in information and facilitation work. Our study documents a broad consensus on the importance of values, both in leaders promoting these values and volunteers sharing the same congregational values. At the same time, the data suggests that there is room for developing values-based work and applying more varied methods to make this work more holistic, both through services and gatherings for volunteers. Through our research, we found that values-conscious work is more robust than expected, both in terms of established core values and the various attitudes reflected by the respondents. Concerning strategic planning, our research indicates a broad spectrum of specific tasks executed in volunteer leadership despite the lack of a systematic plan guiding this work. In sum, the church employees leading volunteers can be identified as values-conscious facilitators lacking a cohesive strategy.

The Church of Norway has longstanding traditions of volunteering and involvement, possessing valuable experience. At the same time, the church is in a transitional phase where it is finding its role as an actor from a new perspective and with new challenges. Austerity and a lack of recruitment to the pastor role, with the merging of congregations, and employees who are given more than one congregation to work in, demand new ways of organizing. In addition, the Church of Norway experiences a decreasing number of members, increased competition from other faith communities, especially amongst young people, and is being challenged on its set of values.

All these challenges may affect the recruitment of volunteers and the ability to make volunteers stay and flourish. There is a need for knowledge and consciousness about church volunteering. In our view, the church would benefit from becoming capable of utilizing its existing knowledge while also learning anew about volunteering in contemporary times. Existing knowledge of the importance

of values can be an area of cultivation. Through strategic use of values, volunteers can be recruited and retained in the community. Also, the knowledge of organizing and facilitating can be used to create that suits new, reflexive volunteers. Further, some of the challenges regarding finances and fewer employees may give room for volunteers in more areas than before. Our study provides the field with a comprehensive basis for describing how volunteer leadership is practiced and thereby identifying areas for further research and development. In this manner, attention can be directed towards the areas requiring action to empower and foster voluntary work in congregations, such as identifying challenges of recruiting and maintaining engagement, challenges in building community, and investigating effects on developing long-term volunteer strategies.

References

- Aadland, E. & Askeland, H. (2017). Verdibevist ledelse i praksis. In E. Aadland & H. Askeland (Eds.), *Verdibevist ledelse*, (pp. 113–136), Cappelen Damm Akademisk.
- Cnaan, R. A., & Curtis, D. W. (2013). Religious congregations as voluntary associations: An overview. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 42(1), 7–33. <https://doi.org/10.1177/08997640124607>
- Cnaan, R. A., Zrinčak, S., Grönlund, H., Smith, D. H., Hu, M., Kinoti, M. D., Knorre, B., Kumar, P., & Pessi, A. B. (2016). Volunteering in religious congregations and faith-based associations. In D. H. Smith, R. A. Stebbins & J. Grotz (Eds.), *The Palgrave handbook of volunteering, civic participation, and nonprofit associations* (pp. 472–494). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-137-26317-9_23
- Dekker, P., & Halman, L. (2003). *The Values of volunteering: cross-cultural perspectives*. Kluwer Academic/Plenum Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-1-4615-0145-9>
- Dwyer, P. C., Bono, J. E., Snyder, M., Nov, O., & Berson, Y. (2013). Sources of Volunteer Motivation: Transformational Leadership and Personal Motives Influence Volunteer Outcomes. *Nonprofit management and leadership*, 24(2), 181–205. <https://doi.org/10.1002/nml.21084>
- Elstad, B. (2010). Ledelse og styring av frivillig arbeidskraft. In G. Ladegård og S.I. Vabo (Eds.), *Ledelse og styring*. (pp. 191–203). Fagbokforlaget.
- Enjolras, B., & Eimhjellen, I. (2018). Nye former for samfunnsengasjement og kollektiv handling. In B. Enjolras & I. Eimhjellen (Eds.), *Fra kollektiv til konnektiv handling? Nye former for samfunnsengasjement og kollektiv handling i Norge* (pp. 7–30). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.45.ch1>
- Farmer, S. M., & Fedor, D. B. (1999). Volunteer participation and withdrawal: A psychological contract perspective on the role of expectations and organizational support. *Nonprofit management & leadership*, 9(4), 349–368. <https://doi.org/10.1002/nml.9402>
- Felter, K. D., Berg, B. W., & Hansen, H. L. (2025). Make space! Creating Church with Newcomers. *Ecclesial Practices*, 11(2), 128–143. <https://doi.org/10.1163/22144417-20240203>

- Fisher, J., Lawthom, R., Mitchell-Smith, Z., O'Neill, T., & McLaughlin, H. (2019). 'Neither a professional nor a friend': the liminal spaces of parents and volunteers in family support. *Families, Relationships and Societies*, 8(2), 249–266. <https://doi.org/10.1332/204674318x15233473046566>
- Framgarden, G. K. (2024). *Frivillighet i Den norske kirke. En kvalitativ undersøkelse av seks menigheter i Stavanger og Hamar bispedømmer*. (PhD dissertation). VID Specialized University.
- Fretheim, K. (Ed.). (2014). *Ansatte og frivillige. Endringer i Den norske kirke*. IKO-forlaget.
- Fretheim, K., Mogstad, S. D., Lorentzen, H. (Eds.). (2016). *Fellesskap og organisering. Frivillig innsats i kirkens trosopplæring*. IKO-forlaget.
- Harris, M. (1995). The organization of religious congregations: Tackling the issues. *Nonprofit management and leadership*, 5(3), 261–274. <https://doi.org/10.1002/nml.4130050305>
- Harris, M. (1998). A Special Case of Voluntary Associations? Towards a Theory of Congregational Organization. *The British journal of sociology*, 49(4), 602–618. <https://doi.org/10.2307/591291>
- Højlund, H., & Espersen, H. H. (2023). Frivilliges samarbejde med medarbejdere i kirken-med hvilket engagement? *Tidsskrift for Professionsstudier*, 19(36), 60–73. <https://doi.org/10.7146/tfp.v19i36.140047>
- Hustinx, L., & Lammertyn, F. (2003). Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective. *Voluntas (Manchester, England)*, 14(2), 167–187. <https://doi.org/10.1023/A:1023948027200>
- Hustinx, L., Von Essen, J., Haers, J., & Mels, S. (2015). *Religion and volunteering: complex, contested and ambiguous relationships*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04585-6_1
- Kappelgaard, D., Carlander, T. B., & Eskildsen, S. (2016). *Ledelse og involvering af frivillige i folkekirken*. Forlaget Ingerfair.
- Kreutzer, K., & Jäger, U. (2011). Volunteering versus managerialism: Conflict over organizational identity in voluntary associations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 40(4), 634–661. <https://doi.org/10.1177/0899764010369386>
- Løvaas, B. J., Sirris, S., & Kaasa, A. (2019). Har ledelse av frivillige noe å tilføre ledere i kunnskap-sorganisasjoner? *Beta*, 33(1), 22–42. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3134-2019-01-03>
- Middlemiss Lé Mon, M., Strømsnes, K., Dinham, A., & Cameron, H. (2014). *Frivilliga i välfärden? En introduktion till diskussioner om kyrkan, socialt kapital och ideellt arbete*. Ideellt forum.
- Mintzberg, H. (2009). *Managing*. Prentice Hall Financial Times.
- Musick, M. A., & Wilson, J. (2007). *Volunteers: A social profile*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/3590.0>
- Nesbit, R., Rimes, H., Christensen, R. K., & Brudney, J. L. (2016). Inadvertent volunteer managers: Exploring perceptions of volunteer managers' and volunteers' roles in the public workplace. *Review of Public Personnel Administration*, 36(2), 164–187. <https://doi.org/10.1177/0734371x15576409>
- Rimes, H., Nesbit, R., & Brudney, J. L. (2017). Exploring the dynamics of volunteer and staff. Interactions from satisfaction to conflict. *Nonprofit management and leadership*, 28(2), 195–213. <https://doi.org/10.1002/nml.21277>

- Rochester, C. (2013). *Rediscovering voluntary action: The beat of a different drum*. Springer. <https://doi.org/10.1057/9781137029461>
- Rubin, L. (2010). *Engagemang och sammanhang Varför arbetar man frivilligt och hur kan fler bli aktiva?* Ideellt forum.
- Selznick, P. (1957). *Leadership in administration: A sociological interpretation*. Row, Peterson.
- Sirris, S. (2015). Hvordan lede frivillige i kirken? En verdibasert og praksisorientert modell for kirkelig frivillighetsledelse. *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, 2. <http://hdl.handle.net/11250/2367037>
- Sirris, S. (2023a). *En god frivillighetskultur : organisering, ledelse og utvikling av frivillighet i Den norske kirke*. IKO-forlaget.
- Sirris, S. (2023b). *Frivillighet og ledelse av frivillige*. Cappelen Damm Akademisk.
- Sirris, S., & Askeland, H. (Eds.). (2021). *Kirkelig organisering og ledelse: Et verdibasert og praksisorientert perspektiv*. Cappelen Damm Forskning. <https://doi.org/10.23865/noasp.129>
- Sporsheim, A., & Sirris, S. (2018). Frie og villige? Ansatte som frivillighetsledere i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 35(1), 57–71.
- Studer, S., & Von Schnurbein, G. (2013). Organizational factors affecting volunteers: A literature review on volunteer coordination. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 24(2), 403–440. <https://doi.org/10.1007/s11266-012-9268-y>
- Tappel, E. A., & Sirris, S. (2024). Formal and informal: Two patterns of organizing voluntary work. *Scandinavian Journal for Leadership and Theology*, 11, 78–98. <https://doi.org/10.5331/sjlt.v11.126>
- Torry, M. (2017). *Managing God's business: Religious and faith-based organizations and their management*. Routledge.
- von Essen, J. (2020). The art of making sense of volunteering. In H. Askeland, G. Espedal, B. J. Løvaas, & S. Sirris (Eds.), *Understanding Values Work: Institutional Perspectives in Organizations and Leadership* (pp. 245–264). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-37748-9_13
- Wollebæk, D., Sætrang, S., & Fladmoe, A. (2015). *Betingelser for frivillig innsats. Motivasjon og kontekst*. Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor.
- Yeung, A. B. (2004). *Individually together : volunteering in late modernity. Social work in the Finnish church*. The Finnish Federation for Social Welfare and Health.

Innhold

LEDER

Praktisk-teologiske grenseområder 3

Fagfellevurderte artikler

INGUNN AADLAND

Bibelen i liturgien: Markus 10,13–16 som «den liturgiske bibelteksten» 5

INGE WESTLY

Ord som gjør en forskjell. En studie av teologisering,
erfaring og resonans i norske prekener 27

CAROLINE KLINTBORG, PEDER THALÉN

Talande tystnad? En studie av språkløshet i och utanför Svenska kyrkan 48

STEPHEN SIRRIS

Å ro i samme retning. Rolleforståelse og samledelse
mellom to arbeidsgiverlinjer i Den norske kirke 69

CECILIE MIDTTUN, STEPHEN SIRRIS

A values-conscious facilitator lacking a cohesive strategy.
Leadership practices and volunteers in the Church of Norway 93